

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

Últimos títulos publicados:

16. C. Smith, *La teología de la liberación*
17. L. Emmerij, *El enfrentamiento norte-sur. Un polvorín en el mundo moderno*
18. J. Lacouture, *Jesuitas 2. Los continuadores*
19. J. L. Gordillo, *La objeción de conciencia*
20. S. P. Huntington, *La tercera ola*
21. K. R. Popper, *En busca de un mundo mejor*
22. D. Osborne y T. Gaebler, *La reinención del gobierno*
23. J. Riechmann y F. Fernández Buey, *Redes que dan libertad*
24. F. Calderón y M. R. Dos Santos, *Sociedades sin atajos*
25. J. M. Guéhenno, *El fin de la democracia*
26. S. G. Payne, *La primera democracia española*
27. E. Resta, *La certeza y la esperanza*
28. M. Howard Ross, *La cultura del conflicto*
29. S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones*
30. G. Kepel, *Al oeste de Alá*
31. K. R. Popper, *La responsabilidad de vivir*
32. R. Bergalli y E. Resta (comps.), *Soberanía: un principio que se derrumba*
33. E. Gellner, *Condiciones de la libertad*
34. G. Bosetti (com.), *Izquierda punto cero*
35. C. Lasch, *La rebelión de las élites*
36. J.-P. Fitoussi, *El debate prohibido*
37. R. L. Heilbroner, *Visiones del futuro*
38. L. V. Gerstner, Jr. y otros, *Reinventando la educación*
39. B. Barry, *La justicia como imparcialidad*
40. N. Bobbio, *La duda y la elección*
41. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*
42. J. Rifkin, *El fin del trabajo*
43. C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*
44. M. H. Moore, *Gestión estratégica y creación de valor en el sector público*
45. P. Van Parijs, *Libertad real para todos*
46. P. Kelly, *Por un futuro alternativo*
47. P.-O. Costa, J. M. Pérez Tornero y F. Tropea, *Tribus urbanas*
48. M. Randle, *Resistencia civil*
49. A. Dobson, *Pensamiento político verde*
50. A. Margalit, *La sociedad decente*
51. D. Held, *La democracia y el orden global*
52. A. Giddens, *Política, sociología y teoría social*
53. D. Miller, *Sobre la nacionalidad*
54. S. Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*
55. R. A. Heifetz, *Liderazgo sin respuestas fáciles*
56. D. Osborne y P. Plastnik, *La reducción de la burocracia*
57. R. Castel, *La metamorfosis de la cuestión social*
58. U. Beck, *¿Qué es la globalización?*
59. R. Heilbroner y W. Miller, *La crisis de visión en el pensamiento económico moderno*
60. P. Kotler y otros, *El marketing de las naciones*
61. R. Jáuregui y otros, *El tiempo que vivimos y el reparto del trabajo*
62. A. Gorz, *Miserias del presente, riqueza de lo posible*
63. Z. Brzezinski, *El gran tablero*
64. M. Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*
65. F. Reinales, *Terrorismo y antiterrorismo*
66. A. Etzioni, *La nueva regla de oro*
67. P. Pettit, *Republicanismo*

Philip Pettit

Republicanismo

Una teoría sobre la libertad y el gobierno



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSOFICAS
BIBLIOTECA
CIUDAD UNIVERSITARIA
MEXICO 20, D. F.



PAIDÓS

Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*
Publicado en inglés por Oxford University Press, Oxford
This translation of *Republicanism* originally published in English in 1997 is published by
arrangement with Oxford University Press, Oxford
Esta traducción de *Republicanism* originalmente publicada en inglés en 1997 se publica por acuerdo
con Oxford University Press, Oxford

Traducción de Toni Domènech

Cubierta de Victor Viano

CLASIF. JC 421
FE 37005
FECHA 4-Mayo-2001
PROCED. PAIDOS
FACT. No. 76134

BIBLIOTECA UNIVERSIDAD NACIONAL
Para Rory y Owen, recordando Annecy

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright»,
bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por
cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la
distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1997, Philip Pettit
© 1999 de la traducción, Toni Domènech
© 1999 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires
<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-0689-2
Depósito legal: B-12.266/1999

Impreso en Gráficas 92, s.a.
Av. Can Sucarrats, 91 - 08191 Rubí (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Prefacio	11
Introducción	17

Primera parte LA LIBERTAD REPUBLICANA

1. Antes de la libertad negativa y la libertad positiva	35
2. La libertad como no-dominación	77
3. La no-dominación como ideal político	113
4. Libertad, igualdad, comunidad	149

Segunda parte EL ESTADO REPUBLICANO

5. Objetivos republicanos: causas y políticas	173
6. Las formas republicanas: constitucionalismo y democracia . .	225
7. El control de la república	269
8. La civilización de la república	313
Republicanismo: un compendio	349
Índice analítico y de nombres.	365
Bibliografía	375

INTRODUCCIÓN

IDEAS Y POLÍTICA

Sería utópico pensar que lo que ocurre en política es una función de las ideas normativas que circulan en y por el mundo político. La forma que cobran las políticas institucionales y el perfil en que se estabilizan los patrones institucionales están tan determinados por los intereses de las partes en liza, y por sus puntos de vista sobre cuestiones empíricas —por sus puntos de vista, por ejemplo, sobre lo que sea electoral o institucionalmente viable—, como por sus ideas sobre el modo en que las cosas deberían ser idealmente.

Sin embargo, las ideas normativas son de la mayor importancia en la vida política. Pues a los políticos y a los funcionarios públicos sólo les es posible ganar apoyos para sus políticas, si son capaces de presentarlas como políticas legítimas: si las pueden presentar como políticas cuyas motivaciones se fundan en uno u otro compromiso acordado. Ni siquiera la policía secreta de las sociedades del Este europeo consiguió mantener en pie a los regímenes comunistas una vez se hizo públicamente manifiesto que los ideales vinculados a esos regímenes estaban mal concebidos, o al menos, mal realizados, y que sólo unos pocos continuaban creyendo en ellos.

Las ideas normativas que circulan por y alrededor de la vida política raramente están tan articuladas, huelga decirlo, como las ideas que penetran en los sistemas comunistas. En las democracias avanzadas de nuestros días, vienen en corrientes turbulentas que se arremolinan alrededor de los asuntos más centrales para la toma de decisiones políticas. A veces, esas corrientes juntan fuerzas y engendran una situación capaz de imprimir una u otra dirección política al curso de las cosas; otras veces, chocan y se encuentran entre sí, generando una pauta caótica e imprevisible.

Las principales corrientes que bañan las rocas de nuestra toma de decisiones políticas resultan fáciles de identificar. Una de ellas es la corrien-

te de ideas económicas sobre la importancia de satisfacer las preferencias (cualesquiera que sean) que la gente incorpora al mundo social y sobre la necesidad de divisar disciplinas eficientes (normalmente, disciplinas mercatiformes) para garantizar la satisfacción máxima de preferencias. Otra es la corriente de ideas sobre los derechos universales de las personas (concebidos esos derechos ya en sentido débil, ya en sentido fuerte), y sobre la exigencia de que las instituciones políticas respeten y promuevan el disfrute de esos derechos. Otra es la corriente de ideas que da primacía a los asuntos de bienestar, o de equidad, o de igualdad (o que se centra en agravios relacionados con esos asuntos, como la pobreza o la explotación, la subordinación o la opresión), y que propugna un sistema que arroje como resultado la realización de uno u otro conjunto de valores. Y aun otra es, obvio es decirlo, la corriente de ideas democráticas que otorga, más o menos exclusivamente, legitimidad a cualesquiera políticas y configuraciones que deriven de la voluntad del pueblo —según se describe, en esa tradición, a la opinión de la mayoría—, o al menos, a la voluntad de los representantes electos del pueblo.

Esas corrientes en el torbellino de la política contemporánea son a menudo representadas, y no inútilmente, como lenguajes o discursos rivales de legitimación. Son lenguajes o discursos —no, por ejemplo, teorías o ideologías— porque permiten a sus hablantes discrepar y debatir entre sí en cuestiones de detalle político. Consisten en supuestos compartidos, lo suficientemente abstractos como para permitir las diferencias, y lo bastante afines como para poner restricciones al debate acerca de esas diferencias; hacen posible la conversación, sin predeterminedar su dirección. Aun si comparten una buena porción de jerga en común —por ejemplo, y como ya va dicho, la jerga de la libertad—, son lo suficientemente distintos para ser susceptibles de agrupación en sistemas rivales de crítica y legitimación políticas de los ordenamientos institucionales.

FILOSOFÍA POLÍTICA

Establecido que la política se conduce ineluctablemente por la vía del lenguaje normativo, ora de esta corriente de ideas, ora de esta otra; establecido, en otras palabras, que la política tiene siempre un aspecto —un aspecto parcial— de una conversación, ¿qué implica eso para la

función que ha de cumplir el teórico político, o, si se prefiere, el filósofo político?

Implica que, cualesquiera que sean las cosas adicionales que pueda hacer el filósofo político, uno de sus proyectos más obvios debe ser el examen de los lenguajes de la discusión y de la legitimación políticas, la crítica de varios de los supuestos de los que parten esos lenguajes, la exploración del grado de coherencia entre esos lenguajes, y de esos lenguajes con lenguajes de otras épocas y de otros lugares, así como la búsqueda de conceptos nuevos y de mayor alcance para la ubicación del debate político.

Se trata de una tarea a la vez aburrida y estimulante. Estimulante en la medida en que reta al filósofo a retroceder un paso y examinar asuntos que pasan desapercibidos en el reñidero del debate comprometido. Abre la posibilidad de hacer del lenguaje en el que elegimos discutir los asuntos políticos nuestro propio lenguaje. Podemos llegar a hacernos conscientes de los presupuestos que trae consigo, y moldearlo a nuestro antojo, en vez de dejarnos llevar por un contexto de debate y de pensamiento que nos compromete sistemáticamente a trasmano de nuestra atención. Para la mirada del filósofo, el lenguaje no examinado, ya sea un lenguaje de política, ya de ética, de libre arbitrio, o de consciencia, no es un lenguaje que merezca la pena de ser hablado: puede introducir demasiados supuestos indeseados. Los estímulos ofrecidos por la tarea aquí descrita, como los de toda tarea filosófica, son los estímulos que ofrece siempre el poner bajo control nuestro contexto, el llegar a dominar hasta cierto punto ideas y pensamientos que, de otro modo, nos dominarían a nosotros.

Pero la tarea aquí descrita también es aburrida. Pues cualesquiera que fueren los logros del filósofo en punto a clarificación y control, todo lo que puede esperar se reduce a una contribución, en un momento específico, en un foro específico, a una conversación destinada a superar cualquier esfuerzo que él haga por orientarla. La conversación política, tal como es la política en las democracias avanzadas de nuestros días, está en constante evolución, y es mudadiza, en la medida en que ora un lenguaje, ora otro, entra en liza, y en la medida en que el debate emprende ora esta dirección, ora esta otra. Nadie, tampoco filósofo alguno, puede esperar desempeñar sino un papel muy deslucido. Se puede esperar que la propia voz sea oída sólo en un círculo restringido, y si llega a otras audiencias, raramente por un motivo distinto de que

los demás dicen ya cosas muy parecidas: somos parte de una catarata conversacional.

Es de la mayor importancia que los filósofos reconozcan esa limitación de los logros esperables. Si un filósofo se presta a la conversación política con la ambición de suministrar la filosofía política que habrá de poner fin a las filosofías políticas —la voz filosófica destinada a apagar el coro de todas las demás voces—, está condenado al desengaño. Y ese desengaño puede alumbrar una actitud de desesperación y escepticismo respecto de las posibilidades de la conversación en general. Puede llevar a los teóricos a figurarse, como tantos contemporáneos se figuran, que no hay conversación real en política, que la política es sólo un desnudo juego de poder: que el argumento y la controversia políticos nunca pasan de ser una ceremonia de agitación de banderas. Tras hallar que no consiguen llevar la conversación política al molino de sus propias razones, concluirán que no hay razón aquí que valga, ni siquiera la suerte de razón que nunca se realiza prontamente, que nunca se realiza perfectamente, que nunca se realiza según su propio ímpetu, y que nunca se realiza en todos los frentes.

Tales teóricos mirarán los desarrollos de las dos últimas centurias, por ejemplo, y se negarán a ver en ellos signo alguno de acuerdo o influencia conversacionalmente motivados. No conseguirán darse cuenta de los largos, ciertamente quebrados, pero aun así influyentes debates que han tenido lugar en varios países sobre asuntos tales como la abolición de la esclavitud, la reforma de los *pocket boroughs*,¹ la obligatoriedad de la instrucción pública, la extensión del sufragio, la admisión de mujeres en el parlamento, la introducción de la seguridad social, la sistemática organización de la red hospitalaria y el desarrollo de instituciones de salud pública. Nuestros teóricos convertirán en asunto de amor propio profesional el hallar fundamentos cínicos en la estimación de tales desarrollos, o en su presentación como resultados, ya sean parciales, de demandas o de protestas razonadas.

Mas, decir que ningún filósofo puede esperar mucho por sí sólo, no es decir que la filosofía política como tal no pueda lograr algo signifi-

1. Literalmente, «municipios de bolsillo». Se trata de un tipo de distritos municipales en la Gran Bretaña, cuya representación política estaba completamente controlada por una familia o una persona. La reforma desoligarquizadora a la que se refiere el texto tuvo lugar en 1832. (Nota del Traductor.)

cativo. La perspectiva de una conversación política enteramente hurtada a la reflexión de los filósofos políticos no es nada prometedora, y ofrece a la contemplación el panorama de un frío desierto. Pues sólo merced a la obra de este tipo de teóricos, los términos de la conversación política son sistemáticamente cuestionados y puestos en relación unos con otros, y en ocasiones, renovados o reemplazados. Una conversación sin esquina alguna desde la que sostener una reflexión de este tipo, no tardaría en despeñarse por el abismo babélico del aserto y el contraaserto dogmáticos. Si los filósofos políticos no existieran, habría que inventarlos.

EL GIRO REPUBLICANO

Hasta aquí sobre la naturaleza de la política —del aspecto conversacional de la política, al menos— y sobre el papel de la filosofía política. ¿Qué pretendo conseguir con este libro?

Quiero recordar a mis colegas, los filósofos políticos, e idealmente, a la audiencia, más general, que la disciplina suele atraer, un tipo de agravio y un tipo de ideal a los que no se ha prestado la suficiente atención en los debates contemporáneos. Quiero articular el agravio en cuestión como una crítica de la situación de estar dominado, y quiero articular el ideal en cuestión como una visión de la situación de estar libre. Quiero mostrar que este lenguaje de la dominación y de la libertad —este lenguaje de la libertad como no-dominación— está vinculado con la larga tradición intelectual republicana que ha venido moldeando muchas de nuestras más importantes instituciones y constituciones que asociamos a la democracia. Y quiero argüir que tenemos las mejores razones para hacerle un sitio a este lenguaje en la discusión política contemporánea. Pensar políticamente en los términos de las exigencias de la libertad como no-dominación nos proporciona una imagen muy rica y convincente sobre lo que es razonable esperar de un estado decente y de una sociedad civil decente.

El agravio que tengo en mente es el de tener que vivir a merced de otros, el de tener que vivir de manera tal, que nos volvamos vulnerables a algún mal que otro esté en posición de infligirnos arbitrariamente; y esto, en particular, cuando todos y cada uno de nosotros estamos en una situación que nos permite ver que estamos dominados por

otros, en una situación que nos permite ver que vemos que estamos dominados, y así sucesivamente. Es el agravio expresado por la mujer que se halla en una situación tal, que su marido puede pegarle a su arbitrio, sin la menor posibilidad de cambiar las cosas; por el empleado que no osa levantar queja contra su patrono, y que es vulnerable a un amplio abanico de abusos, insignificantes unos, serios otros, que su patrono pueda arbitrariamente perpetrar; por el deudor que tiene que depender de la gracia del prestamista, del banquero de turno, para escapar al desamparo manifiesto o a la ruina; y por quienes dependen del bienestar público, que se sienten vulnerables al capricho de un chupatintas para saber si sus hijos van o no a recibir vales de comida.

El pensamiento contemporáneo sugiere que los individuos en estas situaciones conservan su libertad en la medida en que no están activamente coartados ni son activamente obstruidos. Escapen o no, empero, a la interferencia, sin duda tienen motivos de agravio. Viven bajo la sombra de la presencia de otros, aunque ningún brazo se levante contra ellos. Viven en la incertidumbre respecto de las reacciones de otros, y con la necesidad de tener el ojo alerta a los humores ajenos. Se sienten en una situación que les rebaja por su vulnerabilidad, incapaces de mirar al otro de frente, y en la que pueden incluso verse forzados a tragar sapos, a la adulación y al falso halago, en un intento de congraciarse.

Resulta, eso es lo que sostendré aquí, que en el antiguo modo de entender la libertad, los individuos en esas situaciones de dominación, carecen patentemente de libertad. No hay dominación sin ilibertad, ni siquiera cuando el agente dominante se abstiene de levantar la mano. No ser libre no consiste en no estar restringido; al contrario, la restricción de un sistema jurídico equitativo —de un regimen no-arbitrario— no nos priva de libertad. Carecer de libertad consiste, en cambio, en estar sujetos a un tira y afloja arbitrario: estar sujetos al arbitrio potencialmente caprichoso, o al juicio potencialmente idiosincrásico, de otro. La libertad entraña emancipación de cualquier subordinación de este tipo, liberación de cualquier dependencia de esta clase. Exige la capacidad para sostenerles la mirada a nuestros conciudadanos, en el común bien entendido de que ninguno de nosotros goza de un poder de interferencia arbitraria sobre otro.

La antigua tradición republicana de la que estoy hablando es la tradición de Cicerón en la época de la República romana; la de Maquiavelo «el divino Maquiavelo» de los *Discursos*— y de otros varios autores de las

repúblicas renacentistas italianas; de James Harrington y un buen puñado de figuras menores durante y después del período de la Guerra Civil y de la *Commonwealth* inglesa; y de muchos teóricos de la república y la *Commonwealth* en la Inglaterra, la Norteamérica y la Francia del siglo XVIII. Yo me atengo casi siempre a los «hombres de la *commonwealth*» que dominaron el pensamiento político inglés y americano a finales del XVII y durante el XVIII. Los hombres de la *commonwealth* se consagraron al ideal de la libertad como no-dominación —la libertad como huida de la arbitrariedad—, y contribuyeron a moldear hábitos de reflejos y pensamientos políticos que aún perduran al día de hoy. Su divisa distintiva era que, puesto que la causa de la libertad como no-dominación descansa de lleno en el estado y en sus funcionarios (después de todo, sólo gracias al estado y a la constitución puede el pueblo disfrutar de la libertad), precisamente esos funcionarios representaban una amenaza intrínseca, y el pueblo tenía que bregar por «mantener honestos a los bastardos»; el precio de la libertad es la vigilancia perenne.

Cuando los hombres de la *commonwealth* y los republicanos tradicionales invocaban el ideal de libertad como no-dominación, nunca llegaron a imaginar que fuera otra cosa que un ideal para una elite de propietarios, en general varones: después de todo, no eran sino hombres, y hombres de su época. Pero tenemos todo tipo de razones para pensar que deberíamos recuperar ese ideal y reintroducirlo como un ideal universal para todos los miembros de una sociedad contemporánea. En cualquier caso, tal es mi convicción, como se verá en el curso de este libro. Yo creo que la noción de libertad como no-dominación casa con muchos de nuestros presupuestos compartidos, hace que destaquen importantes desiderata que están ya inscriptos en muchas de nuestras instituciones, y puede servir para articular una convincente noción de lo que un estado y una sociedad civil decentes deberían hacer por sus miembros.

Ya va dicho que hay muchos lenguajes de legitimación en el mundo de la política democrática del presente. Uno de los rasgos llamativos de esos lenguajes, sin embargo, es que todos ellos, en uno u otro momento, apelan a la noción de libertad. El lenguaje de la teoría económica nos conduce al libre mercado y a la libertad para hacer los contratos que queramos con cualquiera; el lenguaje de los derechos gira en torno a los derechos de libertad de pensamiento, de expresión, de movimientos, etc; el lenguaje del bienestar y de la equidad y la igualdad, o de la

pobreza y la explotación y la subordinación, pretende articular los requisitos necesarios para disfrutar de la libertad, o para hacerla efectiva. Y el lenguaje de la legitimación democrática insiste sin desmayo en la legitimidad de lo libremente decidido por el pueblo, así como en el modo en que las personas individuales participan de esa libertad colectiva.

Esa jerga intersectante de la libertad da una pista de la importancia que todos nosotros, o al menos todos los que nos identificamos con las democracias de estilo occidental, atribuimos de modo natural a la libertad. Comoquiera que la interpretemos, la noción tiene un estatus mántrico en nuestro pensamiento, lo que significa que mis argumentos sobre el ideal republicano de libertad revisten un interés que no es meramente analítico, ni de anticuario. Yo sostengo que el ideal tradicional, republicano, de libertad da basamento y unidad a un convincente manifiesto de exigencias políticas, y que si un estado y una sociedad aspiran a la libertad como no dominación de sus miembros, entonces la mayoría de los desiderata restantes pueden cuidar de sí mismos. Piénsese lo que se quiera de esta última afirmación, la centralidad de la noción de libertad significa que es al menos merecedora de atención. La afirmación tal vez ande errada, pero desde luego no es aburrida.

Ni es —diría yo— una afirmación idiosincrásica. No soy el único que halla en la tradición intelectual republicana una fértil fuente de ideas e ideales. Historiadores como John Pocock (1975) y Quentin Skinner (1978; 1983; 1984) no sólo han contribuido a hacernos visible la tradición en las dos últimas décadas; también han mostrado cómo puede ésta ofrecernos una nueva perspectiva de la política contemporánea. Skinner, en particular, ha argüido que nos puede ofrecer una nueva comprensión de la libertad, y mi propia argumentación se funda en la suya, como reconozco en el primer capítulo. Teóricos del derecho, como Cass Sunstein (1990a; 1993a; 1993b), por otra parte, se han remontado a la tradición republicana tal como específicamente se encarnó en la América de finales del XVIII, y han sostenido muy convincentemente que la tradición sugiere un modo específico de interpretar la Constitución y, más en general, nos proporciona una penetrante panorámica del papel del estado. En la última parte del libro estableceré varios puntos de contacto con la obra de Sunstein. Penalistas y teóricos de la regulación, como John Braithwaite, con quien he colaborado activamente, hallan en la tradición republicana un conjunto de ideas convincentes para articular tanto las exigencias a que debería subvenir un sistema regulativo

—digamos, el sistema de justicia penal—, cuanto las expectativas que deberíamos tener respecto del modo en que esas exigencias pueden ser óptimamente satisfechas (Ayres y Braithwaite, 1992). Sólo se trata de unos pocos pensadores entre muchos comentaristas que, en los últimos años, han empezado a establecer conexiones republicanas, y a veces, a trabajar activamente de acuerdo con ideas republicanas.²

REPUBLICANISMO, POPULISMO, LIBERALISMO

Cuando pensadores como Skinner, Sunstein y Braithwaite se describen a sí mismos como republicanos, y cuando yo me describo a mí mismo de esta forma, no se puede pasar por alto que la tradición con la que nos identificamos no es el tipo de tradición —la tradición populista, a fin de cuentas— que aclama a la participación democrática del pueblo como una de las más elevadas formas del bien, y que a menudo da una pátina lírica, en vena comunitarista, a la deseabilidad de la sociedad prieta y homogénea que supuestamente presupone la participación popular (Philp 1996). La tradición republicana, cuya caracterización es objeto del presente libro, no es de esta guisa, intrínsecamente populista, y como tendremos ocasión de ver más adelante, no es particularmente comunitarista. La libertad republicana es un ideal comunitario, en el sentido que se verá en el capítulo 4, pero el ideal es compatible con formas de sociedad modernas y pluralistas. Y aun cuando la tradición republicana halla valiosa e importante la participación democrática, no la considera un valor básico inmovible. La participación democrática puede ser esencial para la república, pero sólo porque resulta necesaria para promover el disfrute de la libertad como no-dominación, no por sus atractivos intrínsecos: no porque la libertad, según sugeriría una concepción positiva, no sea ni más ni menos que el derecho a la participación democrática.

Vale la pena resaltar este punto, porque el término «republicano» ha venido siendo asociado en muchos círculos, probablemente por la

2. Por ejemplo, Nicolet (1992), Ferry y Renaut (1985), Michelman (1986), Elkin (1987), Pagden (1987), Weintraub (1988), Taylor (1989), Oldfield (1990), Bock *et al.* (1990), Rahe (1992), Fontana (1994), Hutton (1995), Blom (1995), Spitz (1995a), Viroli (1993; 1995). Véase también Pettit (1996c).

influencia de Hannah Arendt (1958, 1973), a enfoques comunitaristas y populistas (Viroli 1992, 286-7). De acuerdo con esos enfoques, el pueblo, colectivamente presentado, es el amo, y el estado, el siervo, con lo que se viene a sugerir que el pueblo debería delegar en los representantes y en los funcionarios estatales sólo cuando fuera estrictamente necesario: la democracia directa, o asamblearia, o plebiscitaria, resultaría la opción sistemáticamente preferida. La tradición republicana, en cambio, ve al pueblo como fideicomitente, tanto individual cuanto colectivamente, y ve al estado como fiduciario: en particular, entiende que el pueblo confía al estado la tarea de administrar un poder no-arbitrario. De acuerdo con esto, la democracia directa puede a menudo convertirse en una cosa muy mala: en la tiranía de la mayoría. Los instrumentos democráticos de control serán todo lo deseables e indispensables que se quiera, pero no son el principio y el fin de todo buen gobierno.

Hasta aquí sobre la alternativa populista al republicanismo. ¿Qué se puede decir de la relación entre la tradición republicana, según yo la concibo, y la que tal vez sea la más destacada alternativa, la concepción liberal de la política?

La tradición republicana —eso trato de argüir— comparte con el liberalismo el presupuesto de que es posible organizar un estado y una sociedad civil viables sobre bases que trascienden a divisiones de tipo religioso y afines. En esa medida, muchos liberales harán suya la tradición republicana. Pero en las dos últimas centurias de su desarrollo, el liberalismo ha venido siendo asociado, en la mayoría de sus variantes más influyentes, con la concepción negativa de la libertad como ausencia de interferencia y con el presupuesto de que no hay nada inherentemente opresivo en el hecho de que algunos tengan poder de dominación sobre otros, siempre que no ejerzan ese poder ni sea probable que lleguen a ejercerlo. Esa relativa indiferencia al poder o a la dominación ha vuelto al liberalismo tolerante respecto de muchas relaciones —en el hogar, en el puesto de trabajo, en el electorado y en otros sitios— que el republicano está obligado a denunciar como paradigmas de dominación e ilibertad. Lo que ha venido a significar que, si muchos liberales se preocupan de la pobreza, de la ignorancia, de la inseguridad, etc., lo hacen, por lo común, movidos por compromisos independientes de su compromiso con la libertad como no-interferencia (por un compromiso con la satisfacción de las necesidades básicas, o con la realización de una cierta igualdad entre la gente, pongamos por caso).

El liberalismo, según lo construyo yo aquí, es una iglesia muy grande (Ryan 1993). Pienso en los liberales que entienden la libertad como no-interferencia. Yo distingo entre liberales a-la-izquierda-del-centro, que subrayan la necesidad de hacer efectivo el valor de la libertad como no-interferencia —algo más que un valor formal—, o que hacen suyos valores como el de la igualdad o el de la eliminación de la pobreza, añadiéndolos al valor de la no-interferencia; y liberales a-la-derecha-del-centro —liberales clásicos o libertarios³ (Machan y Rasmussen 1995)—, quienes piensan que basta con garantizar la no-interferencia, entendida como algo formal, jurídico. Pero no puedo pasar por alto que muchos liberales de izquierda se sentirían incómodos con esta forma de encasillarlos (Larmore, 1993, cap. 7; Holmes 1995). Ellos entienden su liberalismo más cerca de la posición republicana que de la libertaria (Ackerman 1991, 29-30), y probablemente estarían dispuestos a abandonar la taxonomía populismo, republicanismo y liberalismo en favor de una alternativa taxonómica del estilo populismo, republicanismo/liberalismo y libertarianismo.

Y esa alternativa tiene sus ventajas. Ya va dicho que, mientras la imagen populista del estado representa al pueblo como amo y al estado como siervo, la imagen republicana pinta al pueblo como fideicomitente y al estado como fiduciario. Los liberales de izquierda aceptarían también muy probablemente esa imagen de fideicomitente-fiduciario, y un indudable atractivo de esa taxonomía alternativa es que permite vincular al libertarianismo con una tercera imagen de la relación entre pueblo y estado. Quienes se entienden a sí mismos como libertarios tienden a pensar en el pueblo como en un agregado de individuos atomizados —un agregado sin identidad colectiva— y a presentar el estado como algo que, idealmente, no debería ser sino un aparato al servicio de individuos ocupados en perseguir sus propios y atomizados propósitos. El modelo no es el del amo y el siervo, ni el del fideicomitente y el fiduciario, sino el de un agregado de individuos y un aparato apto a garantizar la satisfacción individual de aquéllos. Para los amantes

3. «Libertariano» traduce aquí a «libertarian». La introducción del neologismo tiene el siguiente fundamento: «libertarian» alude a las posiciones de una filosofía política de extrema derecha liberal. En cambio, en castellano, el adjetivo «libertario» ya está reservado, y con toda justicia, para la filosofía política de inspiración ácrata, como, verbigracia, en la expresión «comunismo libertario». (N. del T.)

de taxonomías que ahonden en varias dimensiones, la más usual podría ser: populista, republicano/liberal y libertario.

A pesar de ello, yo me mantendré en mi presentación del liberalismo como una gran iglesia que abarca al liberalismo de izquierda y al liberalismo de derecha. Pues mi principal preocupación es el modo en que las diferentes teorías conciben la libertad, y creo que el grueso de los sedicentes liberales —el grueso, no todos (véase Gaus 1983; Raz 1986)— conciben la libertad de un modo negativo, como no-interferencia; desde luego, no la entienden a la manera republicana, como no-dominación. Los liberales de izquierda hallarán atractiva la línea republicana defendida en este libro, sobre todo por sus implicaciones institucionales. Pero creo que la mayoría de ellos tendrán que admitir que las bases de partida de esa línea son distintas. Se trata de unas bases que fueron familiares a los representantes de la tradición republicana admirados por los liberales —los Harrington, los Locke, los Montesquieu, los Madison—, pero de unas bases generalmente ignoradas en el pensamiento autoconscientemente liberal.

A algunos historiadores de las ideas les resultará ingrato el modo desenvuelto en que aquí se habla de las tradiciones republicana, liberal y populista como tradiciones distintas. Por eso vale la pena introducir alguna matización. Aunque este libro arranca con una noción de libertad de procedencia histórica particular, y aunque no me he privado de resaltar eso en esta introducción, no por eso el libro queda comprometido de modo esencial con demasiadas tesis histórico-intelectuales controvertidas. Tal vez el republicanismo no merezca el nombre de tradición, por ejemplo, por carecer de la coherencia y la compacidad necesarias para ser tratado de ese modo. Tal vez la nueva preocupación del siglo XVII por el poder del estado —distinguiendo el poder del estado del de los poderosos— abra un hiato tal, que no resulte propio llamar tradición a algo que puentea ese abismo (Pasquino, en prensa; véase también Michelman 1986; Manent 1987). O tal vez haya otras razones para subdividir lo que yo presento como una tradición única en distintos períodos o ramas. Por mi parte, no necesito comprometerme en estas cuestiones de detalle.

Lo que yo necesito estrictamente se reduce a la tesis de que la presentación de la libertad como inmunidad frente al control arbitrario se halla en muchos autores históricos, que se trata de una concepción del ideal a la vez específica y desafiante, y que merece la pena tenerla en

consideración en el debate de la filosofía política contemporánea. Huelga decir que, en la historia del pensamiento republicano que yo ofrezco, voy más allá de eso. Yo trato la creencia en la libertad como no-dominación como un tema unificador que vincula a pensadores de períodos muy distintos y con trasfondos filosóficos muy diversos. Y sugiero que el compromiso con ese tema es el responsable de que aparezcan preocupaciones institucionales comunes a esos pensadores: preocupaciones sobre el carácter del derecho y del estado, sobre los límites y controles que hay que poner a las autoridades públicas y sobre el cultivo de la virtud y la evitación de la corrupción. Pero este aspecto histórico del libro es secundario. Si los historiadores de las ideas lo hallan errado, les invito a examinar las alusiones históricas más substantivas como simplificaciones justificadas sólo a modo de ilustración de mis tesis propiamente filosóficas.

EL HABER DEL REPUBLICANISMO

¿Por qué habría yo de esperar que populistas y liberales —de izquierda o de derecha— presten atención al enfoque republicano? Cualquier enfoque mayor en teoría política nos proporciona un axioma o un conjunto de axiomas, a partir de los cuales se pretende que fluyan juicios sobre asuntos institucionales más particulares; no es necesario que los axiomas constituyan una base única de justificación, pero pretenden ser un buen punto de partida para organizar las intuiciones. Cualquier enfoque de este tipo tiene que ser, pues, juzgado en dos frentes: uno, por los atractivos del axioma o axiomas, tanto en sí mismos, cuanto por el papel organizativo que se les asigna; y dos, por la plausibilidad y la adecuación de los teoremas que se derivan de esos axiomas. Eso casa con el método del equilibrio reflexivo de John Rawls (1971), según se describirá más adelante en este libro.

La teoría republicana debería resultar seductora para todos sus competidores, creo yo, en el axioma del que parte. La concepción republicana de la libertad debería atraer a los liberales, en la medida en que, centrada en la capacidad individual de elección, tiene mucho en común con la noción negativa de libertad como no-interferencia. Y debería atraer a los populistas en la medida en que exige, según argüiré, que el gobierno no-dominador atienda a los intereses y las interpretaciones de

la gente corriente; tal es la idea que anda detrás de la noción positiva populista de libertad como autocontrol democrático. El axioma central del pensamiento republicano no es una noción recién ideada, ni es una noción, como la justicia y la igualdad, cuyos atractivos dependan de la aceptación de una visión disputada. En sí misma, es lo bastante tradicional y modesta como para reclamar la atención de todo el mundo.

Mas, aunque la teoría republicana se organiza en torno a un punto de partida tradicional y modesto, es extremadamente fértil y exigente en los teoremas que permite inferir sobre las instituciones de gobierno. No nos deja con el ralo y desalmado tipo de gobierno con que los liberales de derecha pretenden darse por satisfechos. Y no viene tampoco en apoyo del poder mayoritario intervencionista —el tipo potencialmente tiránico de poder— que los populistas han de aplaudir. Nos pone en una dirección muy cercana a la abrazada por los liberales de izquierda, como ilustra el presente libro, pero ofrece una axiomatización alternativa de la mayoría de las intuiciones de éstos. Lo que pasa es que la axiomatización alternativa tiene dos ventajas. Primero, parte de una base que es menos discutible que la base generalmente aceptada por los liberales de izquierda; les ofrece a éstos, por ejemplo, un suelo común en el que debatir, por ejemplo, con sus oponentes derechistas. Y segundo, la axiomatización republicana desarrolla intuiciones —también intuiciones compartidas— de un modo supremamente original y específico, y sin embargo, convincente. Así, por ejemplo, como se verá con claridad, ofrece un modo atractivo de justificación de los ideales igualitarios y hasta comunitarios. Y viene en apoyo de un modo estimulante de repensar las instituciones democráticas, desplazando la noción de consentimiento en favor de la de disputabilidad.

EL PLAN DEL LIBRO

Venimos finalmente al plan del libro. El Capítulo 1 cuenta la historia del surgimiento y estabilización de la noción republicana de libertad, así como la de su eclipse en el preciso momento de su éxito más clamoroso en los debates que rodearon a la Revolución Americana. Fue en ese tiempo cuando la noción de libertad como no-interferencia le ganó la mano a la de libertad como no-dominación —o al menos, eso es lo que yo sugiero—, y cuando el liberalismo reemplazó al republicanismo como

la filosofía política dominante. El capítulo 2 articula filosóficamente la noción de libertad como no-dominación, dando disciplina formal a la idea y explanando sus puntos de contraste con la libertad como no-interferencia. El capítulo 3 argumenta en favor de la capacidad de la libertad como no-dominación para servir de ideal orientador para el estado. Y luego, el capítulo 4 traza las conexiones entre la libertad como no-dominación y los valores a ella ligados en la tríada francesa de la *liberté, égalité, fraternité*; ese capítulo está pensado para exponer el carácter igualitario y comunitario de la libertad como no-dominación, y para mostrar el atractivo que podría revestir como ideal político.

A esos cuatro primeros capítulos siguen otros cuatro que exploran las ramificaciones institucionales de la organización de un estado y una sociedad civil que sirvan lo mejor posible a la causa de la libertad como no-dominación. El capítulo 5 atiende a lo que hay que exigir de un estado moderno que proteja del tipo de interferencia arbitraria que los individuos y los grupos puedan generarse entre sí, a resultas de los diferentes niveles de recursos, de los diferentes niveles de *dominium*. Y luego, en el Capítulo 6, se atiende a las necesidades de un estado republicano capaz de promover con éxito la no-dominación, sin convertirse él mismo en la forma de dominación característica —digámoslo con un término gemelo— del *imperium* (Kriegel 1995). Mientras que el Capítulo 5 describe los propósitos del estado republicano en punto a controlar el *dominium* —las causas con que el estado se identifica, las políticas que patrocina—, el Capítulo 6 describe las formas que debe revestir el estado republicano para controlar el *imperium*: en particular, describe el tipo de constitucionalismo y de democracia necesarios para guarecerse de ese peligro. El Capítulo 7 explora lo que puede hacerse para que la realización de estas formas y de estos objetivos republicanos sea dúctil o estable, suministrando controles regulativos que prevengan colapsos y abusos. Y el Capítulo 8 redondea la discusión arguyendo que si el estado republicano ha de lograr sus objetivos respecto del *dominium* y el *imperium*, tiene que conectar con una forma de sociedad civil en la que los valores republicanos estén firmemente asentados: no puede esperar operar tales milagros por sí sólo. Aun cuando esta conexión con la sociedad civil se deja para el final, es de la mayor importancia. Quien se limitara a leer los siete primeros capítulos del libro, perdería de vista uno de los aspectos más significativos del republicanismo que aquí se defiende.

Capítulo 1

ANTES DE LA LIBERTAD NEGATIVA Y LA LIBERTAD POSITIVA

I. LIBERTAD NEGATIVA Y POSITIVA

Las discusiones contemporáneas sobre la organización social y política están dominadas por una distinción que Isaiah Berlin (1958) hizo célebre. Se trata de la distinción entre lo que él, siguiendo una tradición de finales del XVIII (Lind 1776), describe como libertad negativa y libertad positiva.

La libertad negativa, según la concibe Berlin, entraña la ausencia de interferencia, entendiendo por interferencia una intervención más o menos intencional de un tipo que muy bien podrían ilustrar, no sólo la mera coerción física del secuestro o el encarcelamiento, sino también la coerción de la amenaza creíble («La bolsa o la vida»; «Su bolsa, por su mayordomo»). Yo soy libre negativamente «hasta el punto en que ningún ser humano interfiere en mi actividad» (Berlin 1958, 7): hasta el punto en que disfruto de una capacidad de elección sin impedimento ni coerción.

La libertad positiva, de acuerdo con Berlin, requiere más que la ausencia de interferencia, más que ser meramente dejado en paz por los demás. Requiere que los agentes tomen parte activa en el control y el dominio de sí propios: el yo con el que ellos se identifican tiene que tomar a su cargo los yoes menores o más parciales que acechan dentro de cada individuo. Yo soy positivamente libre en la medida en que consigo el «autodominio, lo que sugiere un hombre dividido y contrapuesto a sí mismo» (Berlin 1958, 19).

Berlin perfiló las fidelidades de los teóricos contemporáneos, haciendo de la libertad negativa un ideal sensible y levantando serias dudas sobre las credenciales de la libertad positiva. El ideal del autodominio ofrecido por la libertad positiva puede parecer atractivo, arguyó,

pero fácilmente se presta a ser interpretado de manera ominosa: como el ideal, pongamos por caso, de llegar a ser capaz —tal vez con el concurso de la disciplina estatal— de dominar a nuestro yo más bajo; como el ideal de transcender el yo dividido, atomístico, por asimilación al todo del espíritu nacional; o como el ideal de suprimir la voluntad descentralizada, individual, haciéndonos parte de una comunidad política autodeterminante que revela y realiza lo que está en el interés común.

Berlin hizo más que convertir la libertad negativa en algo atractivo, y la libertad positiva, en algo ominoso. También se las arregló para insinuar que, mientras la mayoría de pensadores modernos y con sentido de realidad habían entendido la libertad en su sentido negativo, la construcción positiva de la libertad iba asociada a fuentes anteriores y más sospechosas. Él halla la concepción negativa en los «filósofos políticos ingleses clásicos», como Hobbes, Bentham y Mill, en luminarias de la Ilustración francesa, tales como Montesquieu, Constant y de Tocqueville, y en héroes americanos como Jefferson y Paine; en una palabra, en el panteón del liberalismo moderno. En cambio, vincula la concepción positiva con románticos como Herder, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel y Marx; con grupos religiosos o casi religiosos, como budistas, cristianos y estoicos; y con pensadores políticos radicales, totalitarios incluso, como los jacobinos y los comunistas.

Pergeñando ese escenario de héroes y antihéroes, Berlin topó con la tradición que distinguía entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos (Spitz 1995a). Lo que le llevó a la clara sugerencia de que, mientras la libertad positiva sería algo del pasado —la libertad de los antiguos—, la libertad negativa sería un ideal auténticamente moderno. Mientras que la libertad negativa sería un ideal ilustrado con el que todos podemos identificarnos hoy, la libertad positiva sería el tipo de ideal que seduce sólo a esos celebradores de los tiempos premodernos que son los *aficionados*¹ románticos de la contrailustración. La distinción antiguos-modernos llegó a ser prominente a comienzos del siglo pasado por obra de Benjamin Constant (1988), que la hizo célebre en su ensayo «La libertad de los antiguos y la libertad de los modernos». La libertad moderna de Constant es la libertad negativa de Berlin, y la libertad antigua del francés —la libertad de pertenecer a una comunidad democráticamente autogobernada— es la variedad más descollante de la liber-

1. En castellano en el original. (N. del t.)

tad positiva de Berlin. La libertad moderna se dejaría al arbitrio de nuestra propia voluntad privada; la libertad antigua consistiría en compartir el poder de una voluntad pública democráticamente determinada. El ideal moderno sería característicamente liberal; el antiguo, característicamente populista (Riker 1982).

Yo creo que la distinción libertad negativa-positiva ha hecho un mal servicio al pensamiento político. Ha alimentado la ilusión filosófica de que, detalles aparte, sólo hay dos modos de entender la libertad: de acuerdo con el primero, la libertad consiste en la ausencia de obstáculos externos a la elección individual; de acuerdo con el segundo, entraña la presencia, y normalmente el ejercicio (Taylor 1985, ensayo 8; Baldwin 1984), de las cosas y las actividades que fomentan el autodomínio y la autorrealización: en particular, la presencia y el ejercicio de las actividades participativas y de sufragio, merced a las cuales los individuos pueden unirse a otros en la formación de una voluntad común, popular.

De la distinción libertad negativa-positiva se ha nutrido una narrativa histórica que ha ido de la mano de esa dicotomía filosófica entre la libertad privada y la pública. De acuerdo con esa narración, quienes hablaban de libertad en los tiempos premodernos estaban casi siempre interesados en la pertenencia y la participación democráticas, y en la autorrealización que supuestamente traen consigo; se trata del tipo de preocupaciones que habrían sido perfectamente realizadas por los ciudadanos de la Atenas clásica, por ejemplo, o al menos de la Atenas que aparece en el suave y nostálgico punto de mira de la contrailustración (Arendt 1973; MacIntyre 1987; a contrastar con Finley 1973; Fustel de Coulanges 1920). Las preocupaciones de los modernos, por otra parte, se ven como el producto de una sociedad cambiante, más individualista, que desdeña el ideal de la participación pública en favor del ideal de una esfera privada de actividad, en la que cada individuo puede proseguir su propio camino. Si a pesar de todo, dentro de esta filosofía política, se viene en apoyo de la participación democrática, no es porque se la considere un bien en sí misma, sino porque sirve a propósitos útiles para la defensa del individuo.

Yo creo que estas contraposiciones filosóficas e históricas están mal concebidas y crean confusión. Y en particular, creo que impiden ver con claridad la validez filosófica y la realidad histórica de un tercer modo, radicalmente diferente, de entender la libertad y las exigencias de la libertad. Describo este tercer enfoque como republicano, y mi objetivo

en el presente capítulo es inscribir el republicanismo en el mapa —histórico y filosófico— de las alternativas disponibles (véase Spitz 1995b).

Al hablar de republicanismo, me refiero a la larga tradición republicana —y en realidad, a la amplia tradición republicana— que ha llegado a convertirse en el foco principal de interés de una reciente escuela de historiografía académica (Fink 1962; Raab 1965; Baron 1966; Pocock 1975; Skinner 1978; Pagden 1987; Oldfield 1990; Bock y otros 1990; Fontana 1994). Esa tradición tuvo sus orígenes en la Roma clásica, y está asociada en particular al nombre de Cicerón. Resurgió en el Renacimiento, configurándose de un modo poderoso en el pensamiento de Maquiavelo, y desempeñó un importante papel en la autoconciencia de las repúblicas septentrionales italianas, las primeras comunidades políticas europeas modernas. Suministró un lenguaje que dominó la política del Occidente moderno, y tuvo particular prominencia en la República holandesa, durante la Guerra Civil inglesa y en el período que culmina en las Revoluciones Norteamericana y Francesa.

Los grandes nombres de esta tradición republicana más moderna incluyen a Harrington, a Montesquieu y tal vez a Tocqueville; también incluyen a Rousseau, obvio es decirlo, si se interpreta su obra de un modo no-populista (Spitz 1995a). A menudo, no obstante, la tradición tuvo sus aplicaciones más incisivas no en la obra de sus escritores más conocidos, sino en textos como las *Epístolas de Catón* (Trenchard y Gordon 1971) y los *Federalist Papers* (Madison et al. 1987). El primero de esos textos tiene que ver con la así llamada tradición de los *commonwealthmen*, que sobrevivió en Inglaterra desde el período de la Revolución hasta finales del siglo XVIII (Robbims 1959; Fink 1962; Raab 1965). El segundo, huelga decir que mejor conocido, es una soberbia formulación de la variante ideológica transatlántica de la misma tradición: es la ideología en que se funda la Revolución Norteamericana (Bailyn 1967).

La tradición republicana fue unificándose con el transcurso del tiempo, en parte por deferencia a las mismas autoridades textuales, en parte por un entusiasmo compartido por los ideales y las lecciones de la República romana, en parte por el énfasis puesto en la importancia de disponer de ciertas instituciones: por ejemplo, un imperio de la ley, como se dijo a menudo, en vez de un imperio de los hombres; una constitución mixta, en la que diferentes poderes se frenan y contrapesan mutuamente, y un régimen de virtud cívica, régimen bajo el cual las per-

sonas se muestran dispuestas a servir, y a servir honradamente, en los cargos públicos. Al final, el elemento unificador más importante de la tradición puede haber sido el hábito de conceptualizar la libertad de un modo característicamente distinto. Esto, empero, habrá de ir mostrándose aquí, y no lo daré por sentado de antemano.

El antimonarquismo fue a menudo un rasgo de la tradición republicana, sobre todo durante la Guerra Civil inglesa, y de nuevo, tras las Revoluciones Norteamericana y Francesa. Pero los republicanos eran antimonárquicos sólo en la medida en que consideraban que un monarca buscaría inevitablemente el poder absoluto y arremetería contra el tipo de libertad que ellos estimaban. Así, se contentaron con la monarquía constitucional que hallaron en la Inglaterra del XVIII: «una nación», en la inconfundible cita de Montesquieu (1989, 70), «en la que la república se amaga bajo la forma de monarquía» (Rahe 1992, 524). Y no sólo eso. Muchos de los que yo calificaría como republicanos no se describen a sí mismos, ya sea por razones estratégicas, o por otras, en esos términos. Como Montesquieu mismo, prefieren afeites y colores menos radicales.

Los temas republicanos hallan un ambiente particularmente propicio cuando empiezan a aparecer en la Inglaterra del siglo XVII. Tal como se desarrollaron los tribunales y el derecho consuetudinario en Inglaterra desde la Edad Media (Berman 1983), adoptaron una forma descentralizada, no voluntarista, y dieron lugar a presupuestos firmes respecto de los derechos de las personas sometidas a la ley —los antiguos derechos de las personas, como se describían a menudo—, incluso de sus derechos frente a los poderosos; dieron al pueblo el sentido de que vivía bajo una constitución, bajo un imperio de la ley, de antigua e incuestionada reputación (Blackstone 1978, 127-8; Pocock 1987; véase Blom 1995, 49). Este transfondo jurídico puede haber sido tan importante en el desarrollo de la tradición dieciochesca de los *commonwealthmen* como las ideas republicanas a las que ese transfondo suministró un contexto tan acogedor. El nuevo republicanismo se vertió, pues, desde el principio sobre un molde jurídico en el que se daba un lugar central a la noción de derechos —consuetudinarios, legales y constitucionales— como valladares erigidos frente al poder absoluto (Tully 1993, 261-2; véase también Ingram 1994).

El resto de la discusión en este capítulo se organizará en seis secciones. En la Sección II mostraré que hay un espacio filosófico que deja

vacía la distinción entre libertad negativa y positiva, y que podemos alojar en ese espacio un tercer enfoque distinto: la concepción de la libertad como no-dominación. En la Sección III, introduzco la concepción republicana, y argumento, de acuerdo con los estudiosos actuales —y contra la ortodoxia tradicional—, que no constituye un ejemplo de la concepción positiva. Luego, en las Secciones IV y V, ofrezco pruebas para pensar que fue precisamente la concepción de la libertad como no-dominación —y no la concepción negativa de la libertad como no-interferencia—, la concepción que abrazaron los escritores de la tradición republicana. En la Sección VI, muestro cómo la concepción de la libertad como no-interferencia vino a sustituir a la recibida noción republicana a finales del siglo XVIII. Y en la Sección VII presento en esbozo algunas consideraciones que jugaron un papel en la socavación del modo republicano de concebir la libertad y que auspiciaron el triunfo de la nueva concepción.

La historia que yo narro tiene aún una vuelta de tuerca. Sugiere que los propiciadores de la idea, negativa y pretendidamente moderna, de libertad como no-interferencia, no fueron precisamente quienes dieron la bienvenida a la Revolución Norteamericana y a la brillante nueva era que ésta parecía anunciar, sino quienes se opusieron a la revolución y trataron de defender los intereses de la corona británica. Quienes dieron la bienvenida a la revolución, y la defendieron, en cambio, estaban movidos por la concepción republicana de la libertad como no-dominación que la idea modernista acabaría por desplazar.

II. UNA TERCERA CONCEPCIÓN: LA LIBERTAD COMO NO-DOMINACIÓN

El mejor modo de introducir la libertad como no-dominación puede ser observar que la taxonomía berliniana de libertad positiva y negativa excluye una tercera posibilidad más o menos llamativa. Él piensa en la libertad positiva como autodominio y en la libertad negativa como en ausencia de interferencia por parte de otros. Pero dominio e interferencia no son equivalentes. ¿No hay, pues, la posibilidad intermedia de que la libertad consista en una ausencia —como quiere la concepción negativa—, pero en una ausencia de dominio por otros, no en una ausencia de interferencia? Esta posibilidad tendría un elemento conceptual en común con la concepción negativa —el foco en la ausencia,

no en la presencia—, y un elemento en común con la positiva: el foco en la dominación, no en la interferencia.

Mas una cosa es observar que la sintaxis de la taxonomía berliniana permite esta tercera posibilidad, y otra bien distinta argüir que la posibilidad tiene sentido. Yo sostengo que sí, y mantendré en las secciones que siguen que la tradición republicana está ligada precisamente a esta concepción de la libertad como ausencia de servidumbre, o como yo prefiero decir, como no-dominación. Antes de venir a esos argumentos, empero, tengo que defender la tesis de que esta concepción es una posibilidad que tiene sentido. Y en particular, tengo que dejar claro que se trata de una posibilidad distinta de las otras dos.

No presenta ninguna dificultad mostrar que la no-dominación por parte de otros es un ideal distinto del del autodominio, pues es patente que la ausencia de dominación por otros no garantiza el logro del autocontrol. Pero puede ofrecer algún problema el ver cómo se distingue del ideal negativo de no-interferencia de otros, pues puede que no sea obvio que la dominación o el control difieren realmente de la interferencia.

La dominación, según la entiendo yo aquí, queda ejemplificada por la relación entre el amo y el esclavo o el amo y el siervo. Tal relación significa, en el límite, que la parte dominante puede interferir de manera arbitraria en las elecciones de la parte dominada: puede interferir, en particular, a partir de un interés o una opinión no necesariamente compartidos por la persona afectada. La parte dominante puede interferir, pues, a su arbitrio y con impunidad: no tiene por qué buscar la venia de nadie, ni nadie va hacer averiguaciones o le va a castigar. Sin necesidad de profundizar en el análisis de la dominación o de la interferencia —volveremos sobre ello en el próximo capítulo—, un poco de reflexión debería dejar claro que la dominación y la interferencia son males intuitivamente distintos.

La diferencia entre ambos resulta del hecho de que es posible tener dominación sin interferencia, y al revés, interferencia sin dominación. Yo puedo estar dominado por otro —por poner un caso extremo: puedo ser el esclavo de otro—, sin que haya interferencia en ninguna de mis elecciones. Podría ocurrir que mi amo tuviera una disposición afable y no-interferente. O podría simplemente ser que yo fuera lo bastante taimado, o servil, para salirme siempre con la mía y acabar haciendo lo que quiero. Sufro dominación, en la medida en que tengo

un amo; disfruto de no-interferencia, en la medida en que el amo no consigue interferir.

Así como puedo sufrir dominación sin interferencia, así también puedo sufrir interferencia sin ser dominado: sin relacionarme con nadie como esclavo, o sometido. Supóngase que se permite a otra persona, o a una institución, interferir en mi actividad sólo a condición de que la interferencia cumpla la promesa de promover mis intereses, y la cumpla de acuerdo con opiniones que yo comparta. Supóngase que la persona es capaz de interferir de tal modo, que la interferencia satisfaga esa condición, y que en caso contrario, su interferencia quede bloqueada, o esté sujeta a un castigo de todo punto disuasorio. Puede que un tercero vigile la acción de esta persona, o que yo mismo esté en situación de controlarla. En tal caso, no es posible entender la interferencia como un ejercicio de dominación; la persona interfiere en mí de un modo no arbitrario. La persona en cuestión se relaciona conmigo en calidad, no de amo, sino más bien al modo de un agente que disfruta del poder de gestionar y procurar por mis asuntos.

Así pues, en resolución, podemos tener dominación sin interferencia, e interferencia sin dominación. La primera posibilidad queda ejemplificada en el amo que no interfiere; la segunda, en quien interfiere sin ser amo. La dominación puede ocurrir sin interferencia, porque sólo requiere que alguien tenga capacidad para interferir arbitrariamente en mis asuntos; no es necesario que nadie lo haga realmente. La interferencia puede ocurrir sin dominación, porque la interferencia no implica el ejercicio de una capacidad para interferir arbitrariamente, sólo el ejercicio de una capacidad o habilidad mucho más restringida.

Dado que la interferencia y la dominación son males diferentes, la no-interferencia y la no-dominación son ideales diferentes. La diferencia entre ambos se capta bien en los diferentes modos en que ambos ideales ordenarían las cuatro situaciones a que nos hemos referido, suponiendo que hay, o no, interferencia y que hay, o no, dominación. Cuando no hay interferencia ni dominación, ambos ideales aceptan la situación. Divergen, en cambio, cuando se da un mal pero no el otro. Si hay dominación pero no interferencia, como en el caso del amo que no interfiere, sólo el ideal de la dominación hallará algo denunciabile. Si hay interferencia, pero no dominación, como en el caso de quien interfiere sin ser amo, sólo el ideal de la no-interferencia hallará algo recusable. Esta contraposición peca un tanto de facundia, como

veremos en ulteriores capítulos, pero puede resultar útil como primera aproximación a la diferencia entre ambos ideales. Héla aquí, en forma sumaria:

- No-interferencia, no-dominación: bien para ambos ideales.
- Interferencia y dominación: mal para ambos ideales.
- Dominación pero no interferencia: mal sólo para el ideal de no-dominación.
- Interferencia pero no dominación: mal sólo para el ideal de no-interferencia.

Hay otra manera de resaltar la diferencia entre los dos ideales, y acaso valga la pena mencionarla (Pettit 1993*a*; 1993*b*). Disfrutar de no-interferencia es eludir la coerción en el mundo real. Para un abanico relevante de opciones posibles, nadie nos obliga a elegir una cosa u otra; ante una de esas opciones, podemos elegir sin impedimento, amenaza o castigo. ¿Qué se necesitaría, pues, para que ese mundo de no-interferencia fuera un mundo sin dominación? En un sentido, se necesitaría menos: pues no comprometería la no-dominación el hecho de que sufriéramos cierta interferencia, siempre que esa interferencia no fuera perpetrada arbitrariamente por un agente y no revistiera la forma de dominación. Pero en otro sentido, crucial, se necesitaría más para que ese mundo de no-interferencia —específicamente: un mundo sin interferencia arbitraria— fuera un mundo sin dominación; pues este mundo debe ser un mundo de este tipo, no por accidente, sino en virtud de que estemos defendidos de los poderosos.

Podríamos disfrutar de la no-interferencia en el mundo real, merced a una contingencia de todo punto precaria, digamos porque se diera la circunstancia de que cayéramos bien a las personas poderosas, o porque fuéramos capaces de arreglárnoslas con ellas, o porque nos congraciáramos con ellas. En este sentido, podríamos disfrutar de no-interferencia en el mundo real, pero no disfrutarla con toda seguridad frente a los poderosos: no disfrutarla animosamente.

Si el ideal de no-interferencia entraña intrínsecamente esa contingencia, el ideal de no-dominación la evita. Pues si no estamos dominados por nadie, si no estamos sujetos a una capacidad de interferencia arbitraria ajena, de aquí se sigue que la no-interferencia que disfrutamos en el mundo real, la disfrutamos con ánimo y con seguridad. En la si-

tuación que acabamos de representar, la no-interferencia de que disfrutamos no es segura precisamente porque hay individuos poderosos que pueden interferir en nuestras decisiones: y si no interfieren es porque les caemos bien, o porque somos capaces de eludirlos o de aplacarlos. Pero la diferencia más crucial entre disfrutar de la no-dominación y disfrutar de la mera no-interferencia es precisamente que, en la primera, no hay individuos que tengan este tipo de poder sobre nosotros. Si hubiera otros individuos que la emprendieran con nosotros —porque les cayéramos peor, o porque nuestras astucias tuvieran menor efecto, o por cualquier otro motivo—, eso no cambiaría el grado de no-interferencia de que disfrutamos; estaríamos defendidos de cualquier interferencia que ellos pudieran urdir en nuestro daño.

Cuando no estamos dominados, pues, disfrutamos de la ausencia de interferencias por parte de poderes arbitrarios, no sólo en el mundo real, sino en el abanico de mundos posibles en los que contingencias del tipo mencionado ofrecen auspicios menos favorables. Quienes se sienten cerca del ideal de la no-interferencia estiman el hecho de tener opciones —el hecho de la no-interferencia—, estén o no dominadas las opciones; quienes abrazan el ideal de la no-dominación estiman el hecho de tener opciones indominadas, pero no necesariamente el hecho como tal de tener opciones. No se preocupan de la falta de elección que resulta de la interferencia no-arbitraria, y pueden ser displicentes con el tipo de opciones que nos abren nuestra astucia, o nuestro encanto, o nuestra congraciación con los poderes, viéndolas como una manda degradante y vil. Los primeros se concentran en la cantidad de opciones disponibles; los segundos sólo se interesan por las opciones de calidad, por las opciones indominadas.

Hasta aquí mi argumentación en favor del espacio abierto para una tercera posibilidad entre los ideales de no-interferencia y de autodomínio. El llamativo espacio que deja libre esta dicotomía lo ocupa una tercera posibilidad: el ideal de no-dominación. Pero aún queda otra cuestión. ¿Se puede pensar en ese ideal como en un ideal de libertad, como en un ideal de libertad política y social? En particular, ¿resultará plausible para quienes estén predispuestos a describir los ideales de libertad en términos de no-interferencia y de autodomínio?

La plausibilidad de describir la no-dominación como un ideal de libertad resulta del hecho de que, puesto que hay elementos estructurales en común en las concepciones rivales del libre arbitrio (O'Leary-

Hawthorne y Pettit 1996), también hay una estructura común a la concepción de la libertad política como no-dominación y a la concepción negativa de la libertad política (véase MacCallum 1967). Cuando una persona es libre en el sentido de la libertad negativa, está exenta de interferencias en las cosas que hace —exenta de coerción u obstrucción intencionadas—, y exención significa ausencia de interferencia. Cuando una persona disfruta de no-dominación, está exenta de interferencias arbitrarias en las cosas que hace, y exención significa aquí que otros son incapaces de interferirse en su camino. La restricción de que está hecha aquí la exención no es cualquier interferencia, sino la interferencia arbitraria. Y esta exención no se limita a implicar la ausencia de interferencia, sino la incapacidad de otros de ejercerla: se trata, si se quiere, de una segura ausencia de interferencia.

Esas variaciones en la condición de no-interferencia, ¿nos proporcionan una alternativa que resulta también plausible para describir el ideal de libertad? ¿Resulta plausible decir que hay un modo de hablar de la libertad política y social tal, que la no-dominación es a la vez necesaria y suficiente para la libertad en este sentido? El que sea necesaria viene de que si una persona es dominada en ciertas actividades, si lleva a cabo esas actividades en una posición en la que hay otras personas que pueden interferir a su capricho, entonces hay un sentido en el que puede decirse que la persona no es libre. Difícilmente podrá negarse eso, especialmente por parte de quien piense que también es plausible describir el autodomínio como un ideal de libertad. Resulta análogo a sostener que, para que alguien sea libre al hacer algo, tiene que ser amo de sí mismo; para ello se necesita al menos que no esté sujeto al control de otro.

El que sea suficiente viene de que si una persona no está dominada en ciertas actividades —si no está sujeta a interferencia arbitraria—, entonces por mucha interferencia no-arbitraria, o por mucha obstrucción no intencionada que sufra, hay un sentido en el que puede decirse que mantiene su libertad. Difícilmente puede negarse eso, especialmente por parte de quien piense que también es plausible describir la no-interferencia como un ideal de libertad. Pues sólo somos un poco más estrictos que quienes sostienen que para que alguien sea libre basta con que otros no se atraviesen intencionadamente en su camino, que no importa si se les levantan graves obstáculos no intencionados, derivados de su propia incapacidad o del carácter recalcitrante del mundo natural. Si la

obstrucción no intencionada puede ser pasada por alto en un ideal de libertad, entonces ¿por qué no permitir que otro ideal pase por alto el tipo de interferencia —el tipo de obstrucción o coerción intencionadas— que es no-arbitrario, siempre que se le exija tomar en cuenta los intereses y las interpretaciones del agente? Después de todo, esa interferencia no-arbitraria es manifiestamente distinta de la interferencia interesada y caprichosamente perpetrada por otro².

Concluyo, pues, que no sólo hay una tercera alternativa intermedia entre los ideales de la no-interferencia y el autodominio. También resulta perfectamente plausible pensar en esta alternativa como en un ideal de libertad política y social. Sentado lo cual, es hora de volver a la tradición republicana y ver por qué esa tradición ha de vincularse a la tercera concepción de la libertad, y no a ninguna de las otras dos.

III. LA CONCEPCIÓN REPUBLICANA DE LA LIBERTAD NO ES UNA CONCEPCIÓN POSITIVA

En el marco ofrecido por Constant y Berlin, el modo normal de interpretar la tradición republicana es verla como una tradición que valora la libertad positiva por encima de todo, y en particular, la libertad de la participación democrática. Mas, aunque la tradición republicana pone un énfasis, si no indesmayable, sí recurrente en la importancia de la participación democrática, su foco de interés primordial es claramente evitar los males ligados a la interferencia. Este tema ha sido desarrollado recientemente en la obra de Quentin Skinner y de algunos otros historiadores del pensamiento³. Necesitamos adentrarnos en este tema antes de plantear la cuestión de si el relieve dado a los males de la

2. Cuando alguien está sometido a obstáculos naturales o no-intencionados, se puede describir, de acuerdo con la concepción de la libertad como no-interferencia, como carente de libertad —si se quiere, como no-libre— para hacer las cosas que le están vedadas, aun cuando no carezca estrictamente hablando de libertad para hacerlas, pues no sufre interferencias (Pettit 1989b). Y cuando alguien está sometido, o bien a obstáculos de este tipo, o bien a formas de interferencia no-arbitraria, entonces, de acuerdo con la concepción de la libertad como no-dominación —según veremos en el próximo capítulo—, podemos describirlo como no-libre —no-libre, pero no ilibre— respecto de las opciones en cuestión.

3. Esto fue defendido por vez primera con cierta extensión por Skinner (1983; 1984) al insistir en que los republicanos como Maquiavelo no tenían una concepción positiva de

interferencia va de la mano de una creencia en la libertad como no-interferencia, o si, como yo creo, acompaña a una creencia en la libertad como no-dominación.

El énfasis puesto en los males de la interferencia estaba ya en la concepción romana originaria de la *libertas*. Muchos autores han insistido en ello (Wirszubski 1968; Nippel 1994), pero tal vez Hannah Pitkin (1988, 534-5) sea la más elocuente: «La *plebs* romana no luchó por la democracia, sino por la protección, no por el poder público, sino por la seguridad privada. Sin duda buscó garantías públicas, institucionalizadas, de esa seguridad. Pero la *libertas*... era "pasiva", "defensiva", "predominantemente negativa"». La verdad de esa cantilena la revela el hecho de que, aunque la *libertas*, o libertad, era de todo punto equivalente a la *civitas* o ciudadanía (Wirszubski 1968, 3; Crawford 1993, 1), a los romanos no les resultó difícil reconocer la ciudadanía de los habitantes de remotas colonias, concederles la libertad de los ciudadanos, sin necesidad de darles el derecho a voto: esos habitantes eran conocidos como *cives sine suffragio*, ciudadanos sin derecho a voto (Crawford 1993, 110).

La obra de Maquiavelo —el principal arquitecto del pensamiento republicano en el mundo incipientemente moderno (Colish 1971, 349)— mantiene su foco de interés en el mal de la interferencia. Skinner lo ha argüido resueltamente (Skinner 1983; 1984), y otros estudiosos han venido recientemente en su apoyo (Guarini 1990). Así como la *plebs* romana, de acuerdo con Pitkin, buscaba la protección o la seguridad privada, así también, en general, dice Maquiavelo que la avidez de libertad del pueblo no viene de un deseo de dominar, sino de no ser dominado (Maquiavelo 1965, 204). «Una pequeña parte de ellos desea ser libre para mandar; pero todos los demás, que son incontables, desean la libertad para vivir en seguridad. Pues en todas las repúblicas,

la libertad, sino una distinción de cuño específicamente negativo (véase también Spitz 1995b: cap. 4; Patten 1996). Pero si por la obra de Skinner fuera, yo nunca habría tratado de divisar en la tradición republicana una tercera concepción de la libertad. Mi argumento de que los republicanos estaban interesados en la no-dominación casa bien con el espíritu de su obra, pero él interpreta a Maquiavelo y a otros republicanos como si se ocuparan de la libertad como no-interferencia e interpretaran sólo de modo distinto lo que hay que entender por no-interferencia. Estoy en deuda con Skinner por llamar mi atención hacia los escritos de Price y Priestley, en los que baso por mucho el desarrollo de mi argumentación; de hecho, también fue Skinner quien me orientó hacia el trabajo de Paley sobre la libertad, al que me referiré abundantemente al final del capítulo.

cualquiera que sea su forma de organizarse, no pueden alcanzar las posiciones de autoridad sino a lo sumo cuarenta o cincuenta ciudadanos» (Maquiavelo 1965, 237).⁴

¿Qué beneficios acarrea a una persona el vivir en libertad, el vivir en seguridad? Maquiavelo (1965, 236) contesta: «el poder de disfrutar libremente de sus posesiones sin pasar ansiedad, el de no sentir miedo alguno respecto del honor de sus mujeres y de sus hijos, y el de no temer por uno mismo». El mejor modo de garantizar esos beneficios, según Maquiavelo, es vivir bajo condiciones democráticas (1965, 315), pero él deja claro que también pueden conseguirlo las monarquías. Por eso invita al príncipe contemporáneo al estudio de los tiempos en que las cosas marchaban bien en la Roma post-republicana.

En las gobernadas por buenos emperadores, verá a un príncipe seguro entre ciudadanos seguros, el mundo lleno de paz y justicia; verá al Senado en toda su autoridad; a los magistrados, con sus honores; a los ciudadanos ricos, en pleno disfrute de sus riquezas; y exaltadas la virtud y la excelencia. Verá el bien y la tranquilidad más manifiestos, y del otro lado, erradicados todo odio, toda licencia, toda corrupción y toda ambición; verá los días áureos en que cualquier hombre puede abrazar y defender la opinión que le plazca (Maquiavelo 1965, 222; véase también Colish 1971).

Esta preocupación por evitar la interferencia, más que por conseguir la participación, la mantuvo la tradición republicana posterior, que Maquiavelo tan decisivamente contribuyó a forjar. Aunque James Harrington sigue a Maquiavelo al considerar importantes para la libertad los controles democráticos, ve con claridad que la libertad del pueblo consiste en algo distinto de la participación en el gobierno. Cuando los hombres libres o ciudadanos «acceden a la libertad», dice, lo que consiguen es «vivir de sí mismos» (1992, 75; véase también Maitland 1981, 109-10; Nippel 1994, 21). A veces, Harrington llega incluso a rebajar

4. Pasquale Pasquino sostiene en una obra de próxima aparición que Maquiavelo tiene dos concepciones de la libertad, una para los poderosos, y otra para el pueblo llano. Si está en lo cierto, entonces habría que entender que Maquiavelo tiene una concepción no-positiva ideal de la libertad sólo en lo atinente al pueblo llano. Le agradezco a Pasquino que me señalara esta posibilidad, y también que me llamara la atención sobre la obra de F. W. Maitland que se mencionará luego en esta misma sección.

expresamente la democracia popular: «El espíritu del pueblo no es prudente, y no puede confiarse a su libertad, sino a leyes y preceptos promulgados; de manera que la confianza no se pone en el espíritu del pueblo, sino en el marco propiciado por esos preceptos» (Pocock 1977, 737). La desconfianza que revela esta observación halla su eco en republicanos coetáneos, como John Milton, que expresamente se aparta del «alborotado ruido de una ruda multitud» (Worden 1991, 457), y un poco más tarde, Algernon Sydney (1990, 189), quien dice de la «democracia pura»: «No conozco la existencia de tal cosa; y si se diera en el mundo, nada tendría que decir en su favor».

El énfasis puesto en la importancia de evitar la interferencia y lograr la independencia personal es recurrente en los escritos de los hombres de la *commonwealth* influidos por Harrington, incluidos quienes inspiraron y dirigieron la Revolución Norteamericana. Una buena expresión de ese énfasis se halla en las *Epístolas de Catón*:

La libertad verdadera e imparcial es, pues, el derecho de todo hombre a seguir los dictados naturales, razonables y religiosos de su propio espíritu; de pensar lo que quiera, y de actuar según piense, siempre que no actúe en perjuicio de otro; a gastar él mismo su propio dinero, y a disponer a su modo del producto de su trabajo; y a trabajar para su propio placer y en su propio beneficio.» (Trenchard y Gordon 1971, ii. 248)

En la tradición de la *commonwealth* posterior, se ve un creciente interés en la importancia de la toma democrática de decisiones: bien atinadamente, según argüiré en la segunda parte de este libro. Un defensor *whig* de la causa americana, Richard Price (1991, 25), sostuvo que, si los gobernantes «no son sometidos a control alguno por parte de sus distritos comitentes, se perderá la idea misma de libertad, y el poder de elegir a los propios representantes no será sino un poder, reservado a unos pocos, de elegir en determinadas ocasiones a un cuerpo de amos para ellos mismos y para el resto de la comunidad». Pero ni Price ni nadie en este campo definió la libertad de acuerdo con el acceso participativo a los controles democráticos. Es verdad que Joseph Priestley, un íntimo amigo de Price, describió el poder democrático de votar como libertad política; pero distinguió entre libertad política y libertad cívica, y arguyó, como Price, que ese poder era un medio, y no necesariamente un medio indispensable, para conseguir la libertad cívica: «cuanta más

libertad política tiene un pueblo, tanto más asegurada está su libertad cívica» (Priestley 1993, 33; véase 141).

Lo que vale para Priestley y Price, también sirve para otros. «El gobierno republicano», escribió Tom Payne (1989, 168) en 1792, «no es sino gobierno instituido y conducido en interés —tanto individual, cuanto colectivo— del público. No va necesariamente ligado a forma particular alguna, pero se asocia del modo más natural con la forma representativa, que es la forma mejor calculada para garantizar el fin que hará que la nación lo sostenga». Los autores de los *Federalist Papers* insertan la democracia representativa en la definición de república (Madison y otros 1987, 126). Pero tampoco dejaron de insistir en que la representación democrática era sólo uno de los medios de promover las «libertades cívicas»; análogamente a como procedieron con la separación de poderes, consideraron la representación democrática «un medio poderoso que permite conservar las excelencias del gobierno republicano, mitigando o evitando a un tiempo sus imperfecciones» (Madison y otros 1987, 119).

Es, pues, importante observar que los escritores que acabamos de considerar, los escritores identificados con la amplia tradición intelectual republicana, consideran que hay que definir la libertad como una situación que evita los males ligados a la interferencia, no como acceso a los instrumentos de control democrático, participativos o representativos. El control democrático es ciertamente importante en esta tradición, pero su importancia le viene, no de su conexión definicional con la libertad, sino del hecho de que sea un medio de promover la libertad.

Una matización. Aunque es verdad que los pensadores republicanos consideraron en general que la participación o la representación democráticas eran una salvaguardia de la libertad, no su núcleo definitorio, el creciente énfasis puesto en la democracia llevó a algunos a separarse de la posición tradicional y a acercarse a una posición populista, de acuerdo con la cual la libertad consiste, ni más ni menos, que en el autodominio democrático. Por republicanos y atractivos que puedan resultar sus puntos de vista en otros aspectos (Spitz 1995a), Rousseau es probablemente responsable de haber dado pábulo a este enfoque populista. El giro populista significó un nuevo desarrollo, y cobró forma definida sólo cuando el ideal del autodominio democrático se convirtió en la principal alternativa —o al menos, en la principal alternativa entre las distintas nociones de libertad— al ideal negativo de la no-interferencia. Pensar que la tradición republicana es populista, como —huelga decir—

lo— han hechos tantos, monta tanto como afirmar la misma dicotomía que ha tornado invisible al ideal republicano.

En una obra temprana, no publicada en vida, el gran historiador F. W. Maitland narró la historia del origen del énfasis democrático, una historia que nos viene bien aquí. Él sostuvo que el creciente compromiso con la democracia a partir del siglo XVII —la teoría convencional del gobierno, según él la describía— estuvo motivado por una preocupación por arrebatar poder arbitrario al estado, pero tendió, al final, a la afirmación de la democracia mayoritaria, una afirmación inconsistente con aquella preocupación.

Si la teoría convencional lleva a una democracia idealmente perfecta —a un estado en el que sólo lo que la mayoría quiere que sea ley, y nada más, se convierte en ley—, entonces lleva a una forma de gobierno, bajo la cual el ejercicio arbitrario del poder es de todo punto posible. De modo que, a medida que avanza, la teoría convencional parece ir perdiendo su título a ser llamada la doctrina de la libertad cívica, pues deja de ser una protesta contra formas de restricción arbitrarias. (Maitland 1981, 84)

IV. LA CONCEPCIÓN REPUBLICANA DE LA LIBERTAD COMO NO-DOMINACIÓN: EL TEMA LIBERTAD CONTRA EL ESCLAVISMO

Hasta aquí la tesis de que las principales figuras de la tradición republicana no se interesaron primordialmente por la libertad en el sentido positivo de la participación democrática, sino más bien por la libertad en un sentido opuesto a la interferencia. Venimos ahora, no obstante, a la cuestión crucial. El énfasis republicano en la importancia de evitar la interferencia, ¿viene de una creencia en la libertad como no-interferencia, o de una creencia en la libertad como no-dominación? Argüiré que vino de una creencia en la libertad como no-dominación.

Hay dos razones para pensar que la concepción de la libertad como no-dominación es la noción de libertad que se halla en la tradición republicana. La primera es que en la tradición republicana, a diferencia del punto de vista modernista, la libertad se presenta siempre en términos de oposición entre *liber* y *servus*, entre ciudadano y esclavo. La condición de libertad se ilustra con el estatus de alguien que, a diferencia del esclavo, no está sujeto al poder arbitrario de otro, esto es, de alguien

que no está dominado por el poder arbitrario de ningún otro. Así, la condición de libertad queda ilustrada de modo tal, que puede haber pérdida de libertad sin que se dé interferencia real de tipo alguno: puede haber esclavización y dominación sin interferencia, como en el ejemplo del amo que no interfería.

En la presente sección exploraré esta razón para pensar que la noción de libertad como no-dominación es la concepción republicana. Me referiré a la segunda razón en la próxima sección. La segunda razón es que la libertad se ilustra en la tradición republicana de modo tal, que no sólo puede perderse la libertad, sin que medie interferencia alguna, sino que también puede haber interferencia, sin que el pueblo pierda libertad, como ocurría en el ejemplo del que interfería sin ser amo. El sujeto de la interferencia no-dominadora que tenían en mente los republicanos era el derecho y el gobierno que se dan en una república bien ordenada.

La tradición republicana es unánime a la hora de presentar la libertad como lo opuesto a la esclavitud, como lo es a la hora de ver la exposición a la voluntad arbitraria de otro —o el vivir a merced de otro— como el gran mal. Lo contrario del *liber*, de la persona libre, en el uso romano republicano era el *servus*, el esclavo. Mientras que el esclavo vivía a disposición del amo, la persona libre disfrutaba de un estatus en el otro extremo. La persona libre era más que un *servus sine domino*, un esclavo sin amo que puede ser adquirido por cualquiera; el *liber* era, necesariamente, un *civis* o ciudadano, con todo lo que esto implicaba en punto a protección frente a interferencias (Wirszubski 1968). Esa oposición entre esclavitud y libertad es probablemente el rasgo singular más característico de la larga retórica de libertad a que dio lugar la república de Roma (Patterson 1991). Lo que resulta significativo, pues la esclavitud se caracteriza esencialmente por la dominación, no por la interferencia real: aun si el amo del esclavo acabara siendo totalmente benigno y permisivo, no por ello dejaría de dominar al esclavo. El contraste entre libertad y esclavitud revela claramente que se toma la libertad en el sentido de no-dominación, más que en el de no-interferencia.

Maquiavelo es uno de los que reserva un lugar de honor a la oposición libertad-servidumbre, identificando la sumisión a la tiranía y a la colonización como formas de esclavitud (Colish 1971, 333). Le vemos, por ejemplo, oponer las ciudades que viven en libertad a aquellas que

viven en esclavitud. Todas las ciudades y provincias que viven en libertad, doquiera que sea, sacan, nos asegura, grandes beneficios de ello.

Los sacan porque sus poblaciones son más grandes, pues los matrimonios son más libres y resultan más atractivos para los hombres, y cada hombre procrea de buen grado el número de hijos que cree poder criar, sin miedo de que le arrebaten el patrimonio; no sólo sabe que sus hijos nacerán libres y no esclavos, sino también que por medio de sus capacidades podrán llegar a convertirse en hombres prominentes... Lo contrario de todo ello acontece en los países que viven como esclavos. (Maquiavelo 1965, 33)

Pero el lenguaje polarizado de la libertad y la servidumbre no llegará a expresarse cabalmente sino en los desarrollos republicanos ingleses y americanos del legado republicano. James Harrington (1992, 269) subraya el contraste cuando resalta la necesidad de que, para ser libre, una persona disponga de recursos materiales: «El hombre que no puede vivir por sí mismo tiene que ser un siervo; pero quien puede vivir por sí mismo, puede ser un hombre libre.» Para Harrington, la determinación última de la libertad es tener que vivir a merced del arbitrio de otro, a la manera del esclavo; la esencia de la libertad es no tener que soportar esa dependencia y esa vulnerabilidad. Él se sirve de este lenguaje para señalar el contraste entre alguien que viva, por ejemplo, en Turquía, sometido a dominación arbitraria, y el ciudadano de la republicana Lucca: «mientras el más grande *bashaw* no pasa de ser un arrendatario, así de su cabeza como de su finca, a merced de su señor, el más humilde luqués que posee tierra es dueño de ambas cosas» (Harrington 1992, 20). La formulación crucial aquí es «a merced de su señor»: cualquiera que sea el grado de permisividad del señor, el hecho de vivir bajo su dominación implica ausencia de libertad.

La tradición republicana de los hombres de la *commonwealth*, influida por Harrington, concedió un papel muy importante a la oposición libertad-esclavitud. Así, Algernon Sydney (1990, 17) pudo escribir en la década de 1680: «La libertad consiste exclusivamente en una independencia respecto de la voluntad de otro, y entendemos por esclavo un hombre que no puede disponer de su persona ni de bienes, sino que lo disfruta todo según el arbitrio de su amo». Y en el siglo siguiente, los

autores de las *Epístolas de Catón* consiguieron darle a este tema una formulación característicamente vigorosa:

Libertad es vivir de acuerdo con los propios criterios; esclavitud es limitarse a vivir a merced de otro; y una vida de esclavitud es, para quienes pueden soportarla, un estado continuo de incertidumbre y desdicha, a menudo una cárcel de violencia, a menudo un persistente pavor a una muerte violenta. (Trenchard y Gordon, 1971: ii. 249-50)

El tema fue recurrente, no sólo en autores de esta tradición, la *Whig*, sino incluso en la obra de Tories como Lord Bolingbroke. Ya por razones sinceras, ya por razones estratégicas, apeló a la mayoría de temas *Whig* en sus críticas al gobierno *Whig* de Sir Roger Walpole (Skinner 1974; Pagden 1987). Destacó entre aquellos temas la insistencia en que la historia de la libertad es la historia de la esclavización y la emancipación. Como escribe Quentin Skinner (1974, 117) al exponer el ideario de Bolingbroke: «estudiar la causa de la libertad y su pérdida es, inevitablemente, estudiar la historia de los varios países europeos que han pasado de un estado de libertad popular a la esclavitud del absolutismo».

Muchos hombres de la *commonwealth* de comienzos del siglo XVIII se sirvieron de la retórica de la libertad y la servidumbre para celebrar la emancipación respecto del absolutismo de los Estuardo y para criticar las maquinaciones del gobierno en la política interior. No les importaba a los hombres de la *commonwealth* que el gobierno criticado fuera *Whig*; el poder siempre era peligroso, el poder necesitaba vigilancia permanente (Robbins 1959, 120). Pero a medida que avanzaba el siglo XVIII, una nueva causa solicitó la atención de los hombres de la *commonwealth*: la causa de las colonias americanas, y en particular, las protestas contra unos impuestos recaudados por un gobierno sobre el que las colonias no tenían control alguno. Claramente, había aquí gente que vivía a merced de una voluntad ajena y potencialmente arbitraria: la voluntad del parlamento británico. Aquí había, como no podían menos de verlo los devotos de la tradición, un pueblo encadenado a los grilletes de la esclavitud, un pueblo ilibre.

Uno de los portavoces más moderados de este punto de vista fue Joseph Priestley. He aquí su formulación, en 1769, de las quejas americanas contra las nuevas propuestas respecto de determinadas deudas.

P. ¿Cuál es el mayor agravio de que se quejan estos pueblos? R. El de ser gravados fiscalmente por el parlamento de la Gran Bretaña, los miembros del cual están tan lejos de gravarse a sí mismos, que simultáneamente se eximen de ello. Si se aprueba esta medida, los colonos quedarán reducidos a un estado de servidumbre parangonable a la de los pueblos más sometidos de que da noticia la historia. Pues el mismo poder, merced al cual el pueblo de Inglaterra puede obligarles a pagar *un penique*, podría obligarles a pagar hasta *el último penique* de que dispusieran. No habrá sino imposición arbitraria de un lado, y humildes peticiones del otro. (Priestley 1993, 140)

Si la formulación de Priestley parece extremista, no es nada comparada con los escritos de Richard Price, o con los comentarios del lado americano del Atlántico. Price (1991, 85) veía la situación de los americanos en los colores más tormentosos, contrastando esa situación con la de los ciudadanos libres no sujetos a control arbitrario alguno. «Como ganado uncido al yugo, son llevados por una senda, temerosos de hablar y aun de pensar en los asuntos de mayor interés, mirando de continuo a una pobre criatura que es su amo, engrilladas sus capacidades y obturadas algunas de las más nobles fuentes de acción de la humana naturaleza.»

Lo que Priestley y Price escribieron en Inglaterra fue plenamente correspondido, y en el cumplido ropaje de la imagen de la esclavitud contrapuesta a la libertad, en América (Bailyn 1965; Reid 1988). Un pasaje bastará para ilustrar el tema; es una instrucción votada por la ciudad de Boston en mayo de 1772.

Un poder exterior reclama un derecho a gobernarnos, y ha estado por años imponiéndonos una contribución ilegal; con lo que hemos sido degradados del nivel de sujetos libres a la vil condición de esclavos. Pues hasta a la más humilde de las entendederas tiene que resultar evidente que la Gran Bretaña no puede tener derecho alguno a sacarnos dinero sin nuestro consentimiento, a menos que seamos esclavos. (citado por Reid 1988, 92)

Esta discusión del tema libertad-esclavitud en la tradición republicana debería venir en apoyo de la tesis, según la cual el republicanismo concibe la libertad como no-dominación, no como no-interferencia. Pues es un lugar común de la tradición que los amos pueden ser ama-

bles y pueden dejar de interferir en las vidas de sus esclavos. Algernon Sydney (1990, 441) pudo escribir, por ejemplo, en las postrimerías del siglo XVII, que «es esclavo quien sirve al mejor y más gentil hombre de la tierra, y es esclavo también quien sirve al peor». Y Richard Price (1991, 77-8) pudo añadir en el siglo siguiente: «Los individuos cuya vida privada está bajo el poder de amos no pueden ser llamados libres, por muy equitativa y amablemente que sean tratados». Pero si hasta el esclavo de un amo amable —el esclavo que no padece interferencia— es ilibre, entonces la libertad exige por fuerza ausencia de dominación, no sólo ausencia de interferencia.

Esta línea de pensamiento resulta más o menos explícita en la queja que Priestley atribuye a los colonos americanos. Es una prueba de la ilibertad de los americanos, según él lo expone, que el parlamento de la Gran Bretaña pudiera llegar a exigirles contribuciones hasta el último penique, aun cuando ahora no les exija sino un penique, y aun cuando —habría podido añadir— sea muy improbable que les exija nunca una contribución hasta el último penique. El mero hecho de estar expuestos a esa capacidad ajena, el mero hecho de estar dominados de esa forma, significa para Priestley que los americanos no son libres (véase también Paine 1989, 24-5).

V. LA CONCEPCIÓN REPUBLICANA DE LA LIBERTAD COMO NO-DOMINACIÓN: EL TEMA DEL DERECHO Y LA LIBERTAD

He sostenido que, en la concepción republicana de la libertad, y en particular, en la manera republicana de contraponer libertad y esclavitud, es posible perder la libertad sin que se dé interferencia. Esto nos da una primera razón para pensar que esta concepción entiende la libertad como no-dominación, no como no-interferencia. Venimos ahora a la segunda razón para mantener este punto de vista. De acuerdo con el concepto republicano de libertad, también es verdad que puede haber interferencia sin menoscabo de la libertad. En particular, hay interferencia sin pérdida alguna de libertad cuando la interferencia no es arbitraria y no representa una forma de dominación: cuando está controlada por los intereses y las opiniones de los afectados y es requerida para servir a esos intereses de manera conforme a esas opiniones.

Mientras que el tema de la dominación-sin-interferencia va ligado a la creencia republicana en la dominación ejercida por el amo que se abstiene de interferir, el motivo de la interferencia-sin-dominación se revela en el énfasis puesto por los republicanos en el hecho de que, aun representando el derecho propiamente constituido —el derecho que atiende sistemáticamente a los intereses y a las ideas generales del pueblo— una forma de interferencia, no por ello compromete la libertad del pueblo; es una interferencia no-dominante. Los republicanos no dicen, a la manera modernista, que aunque el derecho coerce a la gente, reduciendo así su libertad, compensa este daño previniendo un grado mayor de interferencia. Los republicanos sostienen que el derecho propiamente constituido es constitutivo de la libertad, lo que descarta este tipo de retórica sobre compensaciones, esta retórica de un paso atrás para dar dos adelante. De acuerdo con la más temprana doctrina republicana, las leyes de un estado factible, y en particular, las leyes de una república, crean la libertad de que disfrutan los ciudadanos; no mitigan esa libertad, ni siquiera de un modo ulteriormente compensable.

La línea seguida por los republicanos se revela en su concepción de la libertad como ciudadanía o *civitas*. La ciudadanía es un estatus que sólo puede existir bajo un régimen adecuado de derecho: como dice un comentarista de la tradición republicana, «el rasgo capital de la *civitas* es el imperio de la ley» (Viroli 1990, 149). Pero la ciudadanía y la libertad son presentados por todos los republicanos como equivalentes, de acuerdo con el modelo romano establecido: «en Roma, y en relación con los romanos, la plena *libertas* es coextensiva con la *civitas*» (Wirszubski 1968, 3; véase también Crawford 1993, 1). De manera que la libertad es vista en la tradición republicana como un estatus que existe sólo bajo un régimen jurídico adecuado. Así como las leyes crean la autoridad de que disfrutan los que mandan, así también las leyes crean la libertad que comparten los ciudadanos.

Huelga decir que las leyes sólo hacen eso mientras respeten los intereses y las ideas comunes del pueblo y se atengan a la imagen de un derecho ideal: mientras no se conviertan en los instrumentos de la voluntad arbitraria de un individuo o de un grupo. Cuando las leyes se convierten en los instrumentos de esa voluntad, entonces, de acuerdo con la tradición, nos las vemos con un régimen —el régimen despótico del monarca absoluto, pongamos por caso— en el que los ciudadanos se convierten en esclavos y se ven enteramente privados de su libertad.

Todos y cada uno de ellos viven, por decirlo con Harrington, «a merced de su señor»; todos están completamente dominados por el poder sin restricciones del individuo o del grupo al mando.

La idea republicana de que las leyes crean la libertad del pueblo sólo tiene sentido si la libertad consiste en la no-dominación. Las buenas leyes pueden aliviar al pueblo de la dominación —pueden protegerle de los recursos, del *dominium*, de quienes podrían llegar a ganar poder arbitrario sobre él—, y pueden hacerlo sin introducir una nueva fuerza de dominación, sin la dominación que puede ir de la mano del *imperium* estatal. Las autoridades políticas reconocidas por las leyes representan dominadores potenciales, pero la recurrente idea republicana es que esas autoridades serán oportunamente restringidas —no tendrán poder arbitrario sobre los demás— por una constitución propiamente dicha (cuando, pongamos por caso, se den mecanismos adecuados de representación, de rotación de cargos, de separación de poderes, etc. [Oldfield 1990]). Aunque el derecho necesariamente entraña interferencia —aunque la ley es necesariamente coercitiva—, la interferencia en cuestión no va a ser arbitraria; la autoridades legales tendrán títulos y capacidades para interferir sólo cuando persigan la satisfacción de los intereses comunes de los ciudadanos, y sólo cuando lo hagan de forma y manera que se adecúe a las opiniones recibidas de la ciudadanía.

Lo que hace que la idea de libertad como no-dominación tenga sentido no es sólo la ecuación republicana de libertad y ciudadanía —con su implicación de que las leyes crean la libertad—. También le da sentido la tesis republicana —afín a la anterior—, según la cual las condiciones en las que un ciudadano es libre son las mismas en las que la ciudad o el estado es libre (véase Harrington 1992, 8). Supongamos que las leyes y las costumbres bastaran para restringir a quienes, desde dentro o desde fuera de la sociedad, pudieran lograr un poder arbitrario sobre otros, y supongamos que esas leyes no introdujeran a su vez poderes arbitrarios. Podemos decir entonces que quienes viven en un ordenamiento así son libres. Y con igual justicia, podemos decir que ese ordenamiento representa una comunidad política libre, un modo libre de organización y de gobierno. Resulta perfectamente inteligible por qué los republicanos tenían que preocuparse tanto del modo de conseguir un cuerpo político libre, como del modo de conseguir la libertad de los individuos.

La idea republicana, según la cual el derecho es o puede ser creador de libertad, fue vigorosamente criticada en el siglo XVII por

Thomas Hobbes. Aunque perteneciente a una tradición absolutista ya con cierto pasado, Hobbes halló un modo de oponerse a las ideas republicanas de todo punto original, y a la larga, muy influyente (Tuck 1993).

Hobbes comienza presentando la libertad no como dominación, sino más bien como no-interferencia. «Hombre libre», escribió en el *Leviathan*, «es quien no se ve impedido de hacer lo que quiera hacer en aquellas cosas para las que le capacitan su vigor y su ingenio» (Hobbes 1968, 262). Para Hobbes, las personas son impedidas y privadas estrictamente de libertad sólo cuando son físicamente coartadas. Pero también está dispuesto a conceder que hay un sentido en el cual la gente es privada de libertad mediante limitaciones que tienen que ver más con la amenaza que con la coerción física. Esas limitaciones «rigen no por su dificultad, sino por el peligro que entraña el romperlas» (Hobbes 1968, 264). La conclusión es, pues, que la libertad consiste en la ausencia de coerción: la libertad propiamente dicha, en la ausencia de coerción física; la libertad en sentido amplio —la libertad de los sujetos, como él la llama—, en la ausencia de coerción por amenaza (sobre la libertad en Hobbes, véase Skinner 1990a).

Este modo de concebir la libertad —y se trataba de una gran novedad en su tiempo— llevó a Hobbes a argüir que el derecho es siempre invasor de la libertad de las personas, por benigna que se revele esta invasión a largo plazo. Hobbes observa que la libertad en el sentido de no-coerción —la libertad en el sentido que a él le parece relevante— siempre se ve invadida por las leyes impuestas por el estado, cualquiera que sea la naturaleza de este estado. El resultado es que el pueblo sólo goza de libertad cuando calla el derecho; sólo cuando el derecho no se entromete. «La libertad de un sujeto descansa, así, pues, sólo en aquellas cosas que, al regular su acción, ha prefijado el soberano» (Hobbes 1968, 264).

Esa observación permitió a Hobbes ridiculizar la idea republicana de que hay un sentido especial en el que el ciudadano de una república es libre, no siéndolo el sometido a un régimen despótico, o en el que la república es un cuerpo político libre, siendo ilibre el despotismo. Para Hobbes, en ambos tipos de estado, el sujeto tiene libertad en el mismo sentido: en el sentido de no estar enteramente restringido por la ley. Y ambos tipos de estado son ellos mismos libres en el mismo sentido: en el sentido de ser libres para defenderse

de o para invadir a otros estados. Hobbes ilustra sus puntos de vista con una comparación de la republicana Luca y la despótica Constantinopla:

En los torreones de la ciudad de Luca está inscripta en letras capitales la palabra LIBERTAS; pero nadie puede inferir de eso que un hombre particular goce aquí de mayor libertad o inmunidad respecto del servicio a la comunidad que en Constantinopla. Ya sea una comunidad monárquica, ya popular, la libertad es siempre la misma. (Hobbes 1968, 266)

Hobbes lanzó un poderoso desafío a la tradición intelectual republicana al sentar este modo de entender la libertad y la consiguiente relación entre el derecho y la libertad. Su objetivo último era la defensa del estado autoritario, y servía bien a sus propósitos el poder argüir que no había conjunto alguno de leyes que estuviera particularmente asociado a la libertad; las leyes de un Leviathan autoritario no podían ser criticadas con razones republicanas, y la defensa hobbesiana del estado autoritario podía recibir una audiencia decente: ningún tribunal la echaría al partido de la risa. En la centuria siguiente, Hobbes fue ampliamente leído, pero es llamativo que sus lectores se mantuvieran en el modo de pensar republicano. La más notoria excepción es otro pensador autoritario, un pensador, empero, de estirpe distinta. Sir Robert Filmer sostuvo que la libertad perfecta requeriría la ausencia de leyes, «pues no hay ley, sino en la restricción de la libertad» (Filmer 1991, 268). «Mas esa libertad», argumentaba a continuación, «no se hallará en ninguna república, pues hay más leyes en un estado popular que en ninguna otra parte, y por consiguiente, menos libertad» (p. 275).

El desafío lanzado por Hobbes fue aceptado con confiado gusto en el lado republicano, tanto por Harrington como por otros (Gwyn 1965, 12). Harrington se ocupó del asunto unos pocos años después de la publicación del *Leviathan* en su *Oceana*. Tras citar el paso sobre Luca y Constantinopla, entra a ridiculizar lo que considera es el argumento de Hobbes:

La montaña se ha movido y andamos un tanto confundidos. Pues decir que un luqués no tiene mayor libertad o inmunidad, *respecto* de las leyes de Luca, que un turco, respecto de las leyes de Constantinopla, y que un luqués no tiene mayor libertad, *merced* a esas leyes de Luca, que un turco,

merced a las de Constantinopla, es estar hablando lenguajes harto diferentes. (Harrington 1992, 20)

Para Harrington, la libertad en sentido propio es la libertad *merced* a las leyes —esa es la libertad en el sentido de ciudadanía—, mientras que la libertad *respecto* de las leyes tiene una relevancia menor. Podemos hablar de libertad respecto de las leyes en referencia a cualquier tipo de gobierno, nos dice, pero sólo podemos hablar de libertad merced a las leyes en referencia a algunos estados: los republicanos y afines. Harrington subraya su mensaje con una contraposición a la que ya hemos prestado atención: «es bien sabido que mientras el más grande *bashaw* no pasa de ser un arrendatario, así de su cabeza como de su finca, a merced de la voluntad de su señor, el más humilde luqués que tiene tierras es dueño de ambas cosas, y no está controlado sino por la ley». La idea es que, en Luca, la ley hace libre al ciudadano, garantizándole que nadie tendrá poder arbitrario sobre él, lo que contrasta vivamente con lo que le ocurre al súbdito de Constantinopla, aunque se trate de un *bashaw*.

¿Qué ocurre, empero, si el derecho mismo representa en Luca la imposición de una voluntad arbitraria? Harrington supone, de acuerdo con la fórmula favorita del republicanismo, que Luca es «un imperio de leyes, no de hombres» (Harrington 1992, 8). Más específicamente, como él mismo llega a establecer, que se trata de unas leyes «forjadas por todos los hombres privados y sin otro fin (o eso pueden agradecerse a sí propios), que el de proteger la libertad de todos los hombres privados, los cuales, por ese medio, acceden a la libertad de la comunidad republicana». En este añadido, Harrington hace dos cosas. Primero, deja claro que si hay libertad merced a las leyes de Luca, es porque las leyes están forjadas por los individuos para la protección o la libertad de los individuos: o eso, o no tienen sino que culparse a sí mismos. Y segundo, deja claro que cuando hablamos de la libertad de la comunidad republicana de Luca, no queremos decir, *pace* Hobbes, que la comunidad es libre para resistir o defenderse de otros estados, sino que se trata de un estado en el que las leyes son adecuadas para crear la libertad de sus ciudadanos.

La tradición *Whig*, la tradición republicana de la *commonwealth*, que es también la tradición que desembocó finalmente en la Revolución Norteamericana, se puso decididamente del lado de Harrington en la

disputa con Hobbes. En esa tradición, como hemos visto, se presenta como opuesto a la libertad, no simplemente algún tipo de coerción, sino la dominación, la esclavitud. Y en esa tradición, por consecuencia, apenas se sugiere —si es que se sugiere en modo alguno— que el derecho reduce necesariamente la libertad de quienes viven bajo su tutela; al contrario, se entiende que el buen derecho es la fuente de la libertad.⁵

John Locke es un buen representante de la tradición de la *commonwealth*, aunque la originalidad de su perspectiva racional-contractualista le coloca en una posición especial (Robbins 1959, 58-67; Tully 1993). Locke está claramente del lado de Harrington en el debate sobre derecho y libertad. Él arguye, como el asunto esencial que marca la diferencia con la esclavitud, en favor de una «libertad respecto del poder absoluto, arbitrario». Y en explícita oposición a Filmer, entiende que el derecho crea la libertad: «este mal merece el nombre de confinamiento, el cual sirve para evitar nuestro precipicio en abismos y cenagales... el fin del derecho no es cancelar o restringir, sino preservar y ampliar la libertad» (Locke 1965, 348).⁶

Richard Price (1991, 27) es particularmente expedito en el tema del derecho —o, más genéricamente, del estado— y de la libertad. «Fin de todo gobierno justo es garantizar, al tiempo que la libertad del público frente al daño foráneo, la libertad de los individuos frente al daño privado. Por consiguiente, yo no creo que, hablando propiamente, sea justo decir que es de la naturaleza del gobierno invadir la libertad privada.» Y de nuevo: «Así pues, un gobierno justo no infringe la libertad, sino que la establece. No anula los derechos de la humanidad, sino que los protege y los confirma» (pág. 81). Price conecta explícitamente este punto de vista sobre la relación entre el derecho y la libertad con la noción de libertad como no-dominación. «No es... la mera posesión de libertad lo que permite llamar libres a un ciudadano o a una comu-

5. Aparentemente (y acaso sólo ocasionalmente), Algernon Sydney disiente de eso. Él entiende la libertad al modo republicano, como «independencia respecto de la voluntad de otro» (1990, pág. 17), pero parece pensar que la vida social pone invariablemente en un aprieto al tipo de independencia factible al margen de la sociedad (pág. 31). Tal vez porque, entre los republicanos, él se distingue por sostener que todos los gobiernos tienen un «poder arbitrario» (pág. 570).

6. Aunque Locke da signos de orientarse según la idea republicana mencionada en el texto, su opinión de que la ley no infringe la libertad también puede estar influida por la noción de que: a) ser libre es estar sometido a la razón, y b) el derecho representa idealmente el imperio de la razón.

nidad, sino la seguridad de poseerla que dimana de un gobierno libre..., según se da éste cuando no existe ningún poder que pueda anular la libertad» (Price 1991, 82).

Las ideas de Price sobre libertad y derecho, o más genéricamente, sobre libertad y autoridad, eran un lugar común en la Inglaterra y la Norteamérica dieciochescas. La opinión general era que sin ley no había libertad —no había libertad en sentido propio—, y que el ordenamiento jurídico que venía con la constitución británica recibida resultaba especialmente adecuado para la producción de libertad. Caleb Evans (1775, 20) lo expresó donosamente. «La naturaleza de la constitución británica es de tal excelencia, que la voz de sus leyes es la voz de la libertad. Las leyes de Inglaterra son las leyes de la libertad.» El sentir de Evans tenía que resultar de lo más natural para cualquiera —y había muchos— familiarizado con los comentarios de Montesquieu sobre Inglaterra, publicados en los años cuarenta del siglo XVIII: «la única nación en el mundo cuya constitución tiene libertad política por sus propios propósitos directos» (Montesquieu 1989, 156). Montesquieu fue muy leído en la Inglaterra y la Norteamérica dieciochescas, e influyó profundamente en el comentario canónico de las leyes de Inglaterra publicado por Sir William Blackstone hacia 1760. Blackstone mismo (1978, 126) escribió: «las leyes, cuando han sido forjadas con prudencia, en modo alguno subvierten la libertad, sino que la introducen; pues —como el Sr. Locke bien observó— dónde no hay ley, no hay libertad».

VI. EL ASCENSO DE LA LIBERTAD COMO NO-INTERFERENCIA

Hasta aquí el argumento, según el cual la tradición republicana concebía la libertad como no-dominación, no como no-interferencia. Los partidarios de ambas concepciones de la libertad coincidirán en que las personas carecen de libertad cuando hay interferencia y dominación, y coincidirán también en que las personas son libres cuando no hay ni interferencia ni dominación. Los casos en que diferirán son aquellos en que la interferencia y la dominación divergen: primero, en el caso representado por un amo que se abstiene de interferir, en donde se da dominación sin que se aprecie interferencia; y segundo, en el caso de interferencia sin dominación —el derecho ideal—, en el que hay interferencia sin que se aprecie dominación. Lo que hemos observado en el

argumento sostenido en las dos últimas secciones es que los republicanos contemplan los dos casos de manera tal, que casan con la libertad como no-dominación. El amo benévolo priva a los sujetos de su libertad, dominándolos sin interferirse realmente. El derecho bien ordenado, por otra parte, no priva a los sujetos de su libertad, interfiere con ellos pero no los domina.

Hemos visto que Hobbes fue el primero en identificar la libertad, no con la ausencia de dominación, como en la tradición republicana, sino con la ausencia de interferencia: con la ausencia de coerción física o de coerción por amenaza. Y hemos visto que, al hacerlo, lanzó un reto a la idea republicana de que la libertad es el producto de leyes, si no republicanas, desde luego no autoritarias. Pero sólo he mencionado a una persona que siguió a Hobbes por esa senda intelectual, otro autoritario, Sir Robert Filmer. ¿Cuándo ganó popularidad la noción hobbesiana de libertad? ¿Cuándo desplazó la libertad como no-interferencia a la libertad como no-dominación?

La noción de libertad como no-interferencia se hizo por vez primera prominente —o eso al menos me atrevo a sugerir— en los escritos de un grupo de pensadores que tenían, como Hobbes y como Filmer, interés en argüir que toda ley es una imposición y que no hay nada sagrado, desde el punto de vista de la libertad, en el gobierno republicano, ni siquiera en el gobierno no-autoritario. El grupo al que aludo se oponía sin fisuras a la causa de la independencia americana, y en particular, a la retórica republicana en que se articulaba esa causa.

Tal vez el mejor ejemplo de quienes emprendieron esa vía sea John Lind, que trabajó a mediados de los setenta del siglo XVIII como panfletista al servicio del Primer Ministro, Lord North. Lind arguyó de modo sistemático en muchas publicaciones contra la causa de la independencia americana. En una de ellas, publicada anónimamente como *Tres cartas al doctor Price* (Lind 1776), atacó las opiniones de Richard Price. Aun sin mencionar a Hobbes, su punto de partida es el supuesto hobbesiano central de que la libertad «no es ni más ni menos que la ausencia de coerción» (pág. 16), sea la coerción de naturaleza física o moral: entraña restricción o constricción física, o la restricción o constricción que va de la mano de «la amenaza de algún acontecimiento penoso» (pág. 18). Lind es muy claro en la afirmación de que entender la libertad de este modo significa reemplazar la oposición libertad-esclavitud que él ve en la obra de Price por una contraposición, de todo

punto distinta, entre la libertad, de un lado, y la restricción o constricción —en una palabra: la interferencia—, de otro.

La concepción hobbesiana de la libertad lleva a Lind, como llevó a Hobbes, a mantener que toda ley infringe la libertad de la gente. «Todas las leyes son coercitivas; el efecto de las mismas es, ya restringir o constreñir, ya forzarnos a hacer o a evitar ciertos actos. La ley que garantiza mi propiedad os restringe a vosotros; la ley que garantiza vuestra propiedad me restringe a mí» (pág. 24). El poder supremo de un país libre —la asamblea legislativa— protege la libertad de cada uno, de acuerdo con Lind, pero sólo en la medida en que restringe o constreñe la de otros; merced a esta restricción o constricción da a cada uno libertad «frente a todos los demás sujetos sobre los que opera la ley» (pág. 70).

Hobbes se sirvió de esta concepción de la libertad para argumentar que los sujetos de su *Leviathan* no quedarían peor, en términos de libertad (aunque, en su opinión, mucho mejor en otros términos), que los ciudadanos de los regímenes republicanos; en cualquier ordenamiento jurídico, la gente disfrutaría de libertad sólo y en el único sentido de que la ley les dejaría reservadas ciertas áreas de discrecionalidad. Y ahora, en una vena similar, Lind se servirá de esta concepción para argüir que los sujetos británicos en las colonias americanas no son ni más ni menos libres que los que residen en la Gran Bretaña. En un sistema jurídico colonial no hay nada intrínsecamente opuesto a la libertad.

Para el caso americano, Lind sostiene que «no estamos inquiriendo sobre la autoridad que un estado puede ejercer sobre otro estado, sino sobre la autoridad que una parte de una comunidad, llamada gobernadores, puede ejercer sobre otra parte de la misma comunidad, llamada sujetos» (pág. 12). Y a continuación señala que, lejos de estar los americanos en una situación de esclavitud, sujetos, por decirlo con Price, «a un poder temible» que en modo alguno pueden controlar, se hallan exactamente en el mismo trance que el propio pueblo de la Gran Bretaña. «Por temible que pueda resultar tal poder, *Sir*, permitidme preguntaros si acaso ese mismo poder no es ejercido por las mismas personas sobre todos los sujetos que residen en todas las partes de este mismo imperio. —Así es» (pág. 114).

Como Lind observa (pág. 73), aun no esclavizando a los colonos americanos, podría ser que la dominación británica no hubiera hecho mucho bien a esos colonos; podría ser que no les hubiera dado mucha seguridad ni mucha felicidad. Pero tampoco en este frente está dispuesto Lind a

hacer la menor concesión. Insistirá en que los poderes británicos tienen intereses en común con los sujetos americanos, y en que «los intereses de los sujetos británicos residentes en América tienen que ser tan caros a los miembros del Parlamento británico como los intereses de los sujetos británicos residentes en la Gran Bretaña» (pág. 124).

Lind no fué el único panfletista que argumentó en esos términos contra Richard Price, y más en general, contra la causa de la independencia norteamericana (véase Hey 1776). Pero, dada la prevalencia de la tradición republicana de la *commonwealth*, y dado el hecho de que Hobbes no era autoridad intelectual predilecta, sino que Harrington triunfó sobre él decisivamente en este punto, hay que preguntarse dónde se originaron esas ideas.

El problema del origen tal vez no sea tan espectacular como sugiere nuestro planteamiento. En el siglo XVIII, también en la tradición republicana, era costumbre distinguir entre la libertad propiamente dicha, la cívica, y la libertad natural —la libertad de que disfrutaban los individuos en el estado de naturaleza que habían popularizado Hobbes y Locke (Blackstone 1978, 125-6)—. Habría sido fácil para la mayoría de los hombres de la *commonwealth* admitir que el derecho restringe —y por lo mismo, reduce— la libertad natural, porque no se concebía la libertad natural como libertad en sentido propio; al contrario, la libertad natural se entendía como algo enemistado con la realización de la libertad en sentido propio: como licenciosidad (Reid 1988, 34). El que la categoría de libertad natural estuviera disponible, empero, puede haber hecho expedito el camino a quienes tuvieran una impronta hobbesiana. Pues podían argüir la identificación de la libertad con la libertad natural, orillando el discurso sobre la libertad cívica. Así, la libertad con la libertad natural, y el argumento de Lind está ya a los alcances.

Mas, sea o no acertada esta observación, vale la pena notar que Lind y otros estaban directamente influidos, en sus escritos antiamericanos, por sus lecturas de alguien convencido de haber contribuido decisivamente a hacer entender la libertad como ausencia de coerción. Se trata de Jeremy Bentham, el mismo enemigo de la Revolución Norteamericana, primero, y de la Frasesca, después (Hart 1982, ensayo 3). Refiriéndose «a un muy valioso e ingenioso amigo» (pág. 17), Lind reconoció la influencia de Bentham en su concepción de la libertad, y lo hizo a resultas de una queja expresada por Bentham por no haberle mencionado en un artículo anterior, de abril de 1776. Douglas Long (1977, 54) ha lla-

mado la atención sobre una carta de Bentham a Lind, en la que le pide reconocimiento como autor de esta concepción de la libertad, pues la tal concepción es «la piedra angular de mi sistema».

Hará cosa de medio año, o un año entero, tal vez más —no registro con precisión el tiempo—, le comuniqué a usted una especie de descubrimiento realizado por mí respecto de la idea de libertad, y de acuerdo con el cual no importaba nada que ésta fuera positiva: que lo que meramente contaba es que fuera negativa; de acuerdo con lo cual la definía como «la ausencia de restricción». No creo que añadiera yo «y de restricción». Eso es un añadido suyo.

El hecho de que Bentham pudiera pensar que su concepción de la libertad era una especie de descubrimiento, y el hecho de que la concepción apareciera en un momento en que podía servir a un importante propósito ideológico —la crítica de la causa de la independencia americana—, robustecen nuestra afirmación de que la noción hobbesiana de libertad gozó de poca influencia antes del siglo XVIII y de que hasta ese momento la noción republicana de libertad como no-dominación imperó sin oposición en el mundo angloparlante. Es como si la noción hobbesiana hubiera sido guardada en el tarro de las curiosidades históricas, sólo para ser recuperada súbitamente cuando prometía servicios ideológicos importantes: ayudar a silenciar las quejas de servidumbre y dominación —las quejas de libertad— procedentes de las colonias americanas de la Gran Bretaña.⁷

7. La noción hobbesiana de libertad puede haber sido influyente fuera del ámbito político, como lo fue sin duda en la obra de Abraham Tucker, por ejemplo. En sus escritos filosóficos y teológicos de la década de los sesenta del siglo XVIII, Tucker recuperó la concepción hobbesiana de la libertad —sin mencionar a Hobbes por su nombre— a fin de resolver el problema de hacer consistente «la dominación de la Providencia» con la libertad humana. Puesto que la libertad consiste en la ausencia de «restricción o fuerza», arguye, es compatible con la planificación y la precencia divinas; esta intervención divina no es el tipo de coerción enemiga de la libertad (Tucker 183-4, págs. 541 sigs.). Se trata de un argumento reminiscente de otro de Hobbes mismo (1968, pág. 263), quien sostenía que no había ningún problema en una acción libre e inobstaculizada hecha necesaria por su origen causal. El uso tuckeriano de la noción hobbesiana de libertad puede haber tenido influencia en Bentham y en Paley, a los que nos referiremos luego. Después de todo, Hobbes era un protoutilitarista, y es reconocido como un precursor, como una autoridad incluso, por Paley (1825, págs. XV-XVI).

VII. EL TRIUNFO DE LA LIBERTAD COMO NO-INTERFERENCIA

Si la historia contada hasta ahora es correcta, la libertad como no-interferencia apareció por vez primera en los escritos de autoritarios como Hobbes y Filmer, y alcanzó luego cierta popularidad en los folletos conservadores de los Tories opuestos a la independencia norteamericana. Un debut difícilmente prometedor. Pero aun con un inicio relativamente tan sórdido, pronto se hizo con una posición respetable, y no sólo entre autoritarios y reaccionarios, sino también entre los partidarios declarados de la causa de la democracia y de la libertad.

Una fuente de respetabilidad, huelga decirlo, podría haber sido Bentham mismo. Pues, cuando el pensamiento de Bentham se hizo más reformista y más progresista, cuando llegó a dar forma al pensamiento político radical inglés y cuando dió en pensar más positivamente sobre la independencia norteamericana, mantuvo su concepción de la libertad como mera ausencia de coerción; tal vez fuera uno de los que más hizo por consagrarla como la noción modernista. Como observa Douglas Long (1977, 43), «Bentham argumentó que había un sentido en el que podía decirse que un soberano podría robustecer el valor de las libertades de los sujetos mediante sus actos de regulación, pero nunca perdió de vista el hecho de cada acto regulatorio procedente del soberano era un acto destructor de libertad». Bentham no dejó de subrayar este punto. «Lo mismo que la coerción ejercida por un individuo sobre otro individuo, ninguna libertad puede concederse a un hombre sino en la proporción en que se le arrebató a otro. Todas las leyes coercitivas, por consiguiente...y en particular todas las leyes creadoras de libertad, son, "hasta donde alcanzan", revocadoras de libertad» (Bentham 1843, 503).

Una segunda figura que pudo haber sido responsable de dar pábulo y respetabilidad a la nueva noción de libertad como no-interferencia fue William Paley, otro pensador utilitarista que gozó de gran influencia en el siglo XIX. Es muy posible que Paley haya sido el único autor de su tiempo que reconoció claramente la transición que estaba teniendo lugar, la transición por la que él abogaba, de la noción recibida de libertad como no-dominación, de la libertad como seguridad frente a interferencias de tipo arbitrario, a la libertad como no-interferencia. Paley fijó con admirable claridad su punto de vista en *The Principles of Moral and Political Philosophy*, publicado por vez primera en 1875 (Paley 1825).

Paley reconoce en su obra que la noción usual de libertad cívica, la que concuerda con «el uso del discurso común, y ejemplo de muchos escritores respetables» (pág. 357), es la de libertad como no-dominación. «Esa noción fía la libertad en la seguridad, y la hace consistir no meramente en la ausencia de constricciones procedentes de leyes inútiles y nocivas y en la ausencia de actos de dominación, sino en el estar exentos del *peligro* de que esos actos y leyes se nos acaben imponiendo» (pág. 357; subrayado en el original). Paley dice que los autores que de este modo conciben la libertad como seguridad tienden a concentrarse en la cuestión de la mejor manera de prevenir el peligro relevante, y tras hacer un repaso de las posibles respuestas, nos suministra una panorámica del pensamiento republicano de su tiempo (págs. 358-9; véase Madison y otros 1987, 119).

En vez de esta noción recibida de libertad cívica, Paley defiende una idea que está claramente en el campo de Bentham. Las leyes son una restricción de la voluntad privada, nos dice, aunque algunas leyes sean mejores que otras, contribuyendo más a la felicidad pública: «las leyes de un pueblo libre no imponen a la voluntad privada de los sujetos restricción alguna que no lleve a un grado mayor de felicidad pública» (pág. 355). Así, Paley esboza una imagen de la libertad —o al menos, de la «libertad personal», como él gusta de decir—, de acuerdo con la cual la libertad no requiere ni más ni menos que la ausencia de restricción, y en particular, de restricción intencional. Reconoce que la ley es necesaria para la promoción universal de esa libertad, lo mismo que resulta necesaria para promover la libertad como no-dominación, pero deja meridianamente claro que cuando la ley promueve la libertad, no lo hace sin restringir ella misma la libertad. Paley arguye: «1º, esta restricción es un mal; 2º, este mal ha de ser compensado por alguna ventaja pública mayor; 3º, la carga de la prueba de esa posible ventaja corre a cargo de la asamblea legislativa; 4º, hallar que una ley no produce efectos notoriamente buenos es razón suficiente para rechazarla» (pág. 355).

¿Qué razones tuvo Paley para defender la idea de que la libertad —la libertad personal, cuando menos— se opone a restricciones de cualquier tipo y la de que el derecho como tal significa una invasión de esa libertad? Merece la pena plantearse la cuestión, pues su libro fue muy leído en el siglo XIX y sus reflexiones influyeron manifestamente en otros.

Una línea argumentativa de Paley sostiene que quienes abrazan el punto de vista alternativo, quienes entienden la libertad como seguri-

dad frente a interferencias arbitrarias, confunden medios y fines: «describen no tanto la libertad misma, cuanto las salvaguardias y las garantías de la libertad» (pág. 359). Aquí se hace eco de una crítica que se halla en uno de los manuscritos de Bentham: «Lo que, bajo el nombre de libertad, resulta a tal punto magnificado como inestimable y sin par obra de la ley, no es la libertad, sino la seguridad» (Long 1977, 74).⁸

Un segundo tema presente en la defensa que hace Paley de la libertad como no-interferencia también tiene un lugar destacado en las reflexiones de Bentham (Long 1977, cap. 4), así como en las de Lind (1776, 25), y es la sugerencia de que definir la libertad como no-interferencia resulta más satisfactorio científicamente que presentarla como no-dominación; se compadece con los requisitos del «mero razonamiento o conocimiento correcto», no con los del «panegírico y la declaración descuidada» (Paley 1825, 359-60). La definición prescinde del discurso hiperbólico sobre la esclavitud, por ejemplo: rechaza «esas frases populares que hablan de un pueblo libre, o de una nación de esclavos; que llaman a una Revolución la era de la libertad, y a otra, la pérdida de ella; y otras expresiones de parecido tenor absoluto» (pág. 356). La nueva definición nos da un ideal que, a diferencia de la concepción establecida, no siempre está ni plenamente presente ni plenamente ausente, sino que puede realizarse gradualmente (pág. 356). La irónica invectiva de Lind (1776, 25) contra el discurso de Price sobre la esclavitud sugiere algo análogo. «Las cosas tienen que estar siempre en máximos o en mínimos; no hay gradaciones intermedias: lo que no es blan-

8. Al defender su noción de liberalismo —bajo la que cobija a la tradición republicana de la *commonwealth* (véase la Introducción)—, Stephen Holmes (1995, 245) sostiene que la idea de seguridad física y psicológica fue importante para los liberales, y cita a Bentham (1871, 97) en apoyo de que la libertad es «una rama de la seguridad». Pero el contexto del que Holmes saca su cita deja muy claro que Bentham no está defendiendo allí la idea de libertad como no-dominación. «Al crear obligaciones», escribe Bentham (1871, 94) en ese contexto, «la ley invade en la misma medida la libertad» (pág. 94). Es posible que algunos liberales, Bentham incluido, se hayan preocupado por la seguridad de la no-interferencia en el sentido probabilista de desear incrementar la no-interferencia esperada, más que en el sentido modal aquí sostenido, es decir, en el sentido de desear el incremento de la inmunidad del pueblo frente a interferencias (arbitrarias), incluyendo aquí el tipo de interferencia (arbitraria) que el interferidor potencial (la persona a la que no se le impide interferir) pudiera perpetrar. Los liberales muy bien hubieran podido estar preocupados por la seguridad en el sentido de desear la reducción del riesgo involuntario —véase Mill (1977, 294-5), por ejemplo—, pero no en el sentido de desear la reducción de la exposición al poder de otro. Tendremos ocasión de volver sobre esto más adelante.

co, tiene que ser negro; o todo absorbido, o todo reflejado.» (véase también Hume 1994, ensayo 11).

Pero tal vez la más interesante para nosotros sea la tercera crítica de Paley a la noción de libertad como no-dominación. Él sostiene que el ideal en cuestión es demasiado exigente para con el gobierno y no representa un objetivo razonable para serle asignado al estado:

Deben rechazarse aquellas definiciones de libertad que, haciendo esencial una libertad cívica que la experiencia muestra inalcanzable, inflaman expectativas incumplibles por siempre jamás, y enturbian el contento público con agravios tales, que ni el más sabio y benevolente de los gobiernos podría erradicar (pág. 359).

Resulta difícil saber exactamente lo que tenía Paley en la cabeza al colocar a la libertad como no-dominación en la cesta de lo «demasiado difícil». Pero la tesis de que el ideal es demasiado exigente casa bien con la línea argumentativa que me propongo desarrollar —la línea neorepublicana— en lo que queda de libro. Coincido con Paley en que el ideal republicano de libertad como no-dominación es en verdad un objetivo muy denso y exigente si lo proponemos como guía orientativa de nuestras instituciones sociales y políticas; sostendría cambios radicales en la vida social tradicional y legitimaría el recurso al derecho —al derecho no-dominador— en la causa de promover esos cambios. Pero discrepo de Paley, en la medida en que pienso que el estado —el estado contemporáneo, no el estado de su tiempo— sí está a la altura de las tareas que exige la realización de tal ideal.

La densidad del ideal de libertad como no-dominación no fue problema para el pensamiento republicano premoderno, pues los premodernos callaban por sabido que el estado sólo podía aspirar a realizar el ideal para una pequeña elite de varones: los varones propietarios que componían el grueso de la ciudadanía. Harrington (1992, 269) es diáfano al respecto: «El hombre que no puede vivir por sí mismo debe ser un siervo; pero quien puede vivir por sí mismo puede ser un hombre libre». Pero la densidad del ideal de no-dominación tiene que haberse hecho un problema a medida que se hizo más y más general en el siglo XVIII —el siglo de las luces— el supuesto de que los seres humanos son iguales y tienen que ser tratados como iguales por sus instituciones sociales y políticas.

¿Cómo habría de esperar nadie que el estado les garantizara a los empleados —sirvientes, al fin y al cabo— el disfrute de un estatus no dominado, cuando la noción de empleo prevalente entrañaba una sujeción a la voluntad del patrono? La noción prevalente quedó bien captada en una observación de Sydney (1990, 548-9), en la que se revela por qué un sirviente no puede esperar disfrutar de la no-dominación. «Tiene que servirme a mí a mi modo, o ser despedido, si me parece oportuno, quien no me sirva nunca a mi gusto; y no le haré yo injusticia alguna al echarle, si lo que quiero es prescindir de su servicio, o hallar a otro que me plazca más» (Sydney 1990, 548-9).

¿Cómo habría de esperar nadie que el estado asegurara a las mujeres el disfrute de un estatus no-dominado, cuando la idea recibida era que las mujeres estaban sujetas al arbitrio de su padre o de su marido (Pateman 1988)? ¿Cómo, pongamos por caso, resolver el problema planteado por Mary Astell (Hill 1986, 76) a los republicanos del siglo XVII?

Si todos los hombres nacen libres, ¿por qué todas las mujeres nacen esclavas? ¿No tienen que serlo, si el estar sujeto a la voluntad inconstante, incierta, ignota, arbitraria, de los hombres es la perfecta condición de la esclavitud? ¿No tienen que serlo, si la esencia de la libertad consiste, como aseguran nuestros amos, en poseer unos principios rectores permanentes y en vivir de acuerdo con ellos?⁹

Inadvertidamente, John Lind toca estos asuntos cuando, al criticar el ideal de libertad como autolegislación —en substancia, el ideal de no estar sujeto a la voluntad o a la legislación arbitrarias de otro— de Richard Price, sostiene que traería resultados absurdos respecto de mujeres y sirvientes. Arguyendo que Price no puede querer «degradar a la condición de esclavos» a las mujeres, trata de proceder a lo que a él le parece una *reductio* de la posición de Price: también las mujeres deberían autolegislar: «Toda mujer es su propia legislatrix», según el eslogan acuñado por él para resaltar lo absurdo de la propuesta (Lind 1776, 40). Y en otro contexto, señala que, para Price, de modo absurdo,

9. Sobre el significado de la acusación, según el propio punto de vista de Astell, véase Springborg (1995). Agradezco a Jan Crosthwaite el sugerirme la lectura de la obra de Astell.

los siervos tienen que ser considerados esclavos; tienen que considerarse sujetos a la dominación de sus amos y gobernadores, y por lo tanto, ilibres. «De acuerdo con sus propios principios, ¿qué son los sirvientes, sino esclavos?» (Lind 1776, 156). ¿Qué son, pues?

Para pensadores como Paley y Bentham era axiomático que todos los seres humanos son iguales, aunque, en la práctica, ellos no fueran capaces de sacar todas las implicaciones de esa igualdad. «Cada uno tiene que contar por uno, nadie por más de uno», según la consigna impuesta a Bentham por Stuart Mill (1969, 257). Dado este supuesto de igualdad, todo ideal de gobierno tenía que poder ser presentado como un ideal universal, no como un ideal limitado a una ciudadanía selecta. Y el ideal de la no-dominación universal, el ideal de asegurar un estatus no-dominado a todos los adultos, muy bien podía parecer una fantasía a pensadores que daban por hecho el papel subordinado de las mujeres y de los empleados.

Tal vez explique esto parcialmente por qué el ideal de la no-dominación perdió comba en la obra de Bentham y Paley, y luego, en la obra de quienes reclamaron para sí el nombre nuevo de liberales. En la medida en que esos pensadores ampliaron el abanico de sus inquietudes, para incluir más y más gente en la categoría de ciudadanos, tuvo que ir pareciendo cada vez menos realista el mantenerse en el viejo y proteico ideal de libertad como no-dominación. Mejor desleír el ideal de libertad y dejar que el estado se orientara enteramente por la luz del nuevo ideal modernista, o por la luz de algún otro objetivo. Hasta el objetivo de garantizar la mayor felicidad para el mayor número, compartido por Bentham y Paley, tenía que resultar mucho más viable y atractivo que el de garantizar la libertad como no-dominación; parecía exigir la reducción de muchas formas de interferencia —y por esa vía, el progreso de la libertad como no-dominación—, pero no parecía exigir necesariamente que nadie estuviera sometido a la voluntad arbitraria de otro.

Hemos visto cómo el ideal modernista de libertad como no-interferencia llegó a hacerse respetable gracias a la obra de Jeremy Bentham y William Paley: cómo llegó a trascender su origen en el intento, ideológicamente sesgado, de mofarse de las quejas americanas de esclavitud e ilibertad. Las consideraciones que pesaron para que Paley abrazara el ideal de la libertad como no-interferencia tienen que haber pesado también en los años siguientes en otros autores de su cuerda. Pues está fuera de duda que esta noción se impuso rápidamente entre

quienes se identificaban con la causa de la libertad y se llamaban a sí mismos liberales.

Los liberales son una gran iglesia, como se dejó dicho en la introducción, pero lo que une a la mayoría de ellos es la aceptación de la concepción modernista de la libertad. Los liberales de derecha, preocupados sólo de la realización formal de la libertad, se centran bastante explícitamente en la no-interferencia; desde luego, la mayoría lo hace. Y los de izquierda —quienes se preocupan por hacer efectiva la libertad, o por realizar la igualdad o el bienestar a la par que la libertad— parecen también, por lo común, poner sus ojos en la no-interferencia. John Rawls (1971, 302) revela una preocupación por la libertad como no-interferencia, por ejemplo, cuando escribe: «sólo puede restringirse la libertad por mor de la libertad». El supuesto de Rawls es que el derecho representa siempre una restricción de la libertad, lo que revela una concepción de la libertad que está en solución de continuidad con la de Hobbes y Bentham (Skinner, 11-12; véase también Feinberg 1972, 23-4 y Spitz 1994).¹⁰

La concepción de la libertad como no-interferencia no sólo desplazó a la idea republicana en la nueva tradición liberal. Aparentemente, tuvo éxito también en dar este *coup d'état*, sin que nadie se apercibiera de la usurpación. Cuando Constant dictó su conferencia sobre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, sólo vio las alternativas de la libertad positiva, en particular, la libertad de participación democrática, y la libertad negativa, la libertad como no-interferencia. Y cuando Berlin vino a presentar sus propias cavilaciones retrospectivas sobre estos asuntos, pudo sugerir que quienes estaban desvinculados de la libertad positiva, estaban invariablemente en las filas de la tradición hobbessiana. «El derecho es siempre una "prisión"», dijo al exponer su enfoque, «aun si les proteje a ustedes de verse sujetos a cadenas más

10. F. A. Hayek sugiere a veces que la interferencia de cierto tipo de leyes —leyes que han sido producidas por cierto tipo de proceso evolutivo, o leyes que son intrínsecamente justificables de uno u otro modo— no quitan libertad (véase Gray 1986, 61; Kukathas 1989, 132). Para Hayek, pues, la libertad no es ausencia de interferencia como tal, sino ausencia de interferencia por parte de instancias distintas de las leyes del tipo mencionado. Eso andaría cerca del tipo de libertad que a veces se describe en la tradición jurídica francesa como libertad pública: libertad, en la medida en que está garantizada por la ley (Morange 1979). También Rawls parece abrazar a veces una concepción similar del derecho y de la libertad, y en tal caso habría que revisar la crítica que se hace en el texto. Mas no es éste el lugar para entrar en estos asuntos de interpretación.

pesadas que las del derecho, digamos al despotismo arbitrario y al caos» (Berlin 1958, 8). La libertad como no-dominación —la libertad republicana— no sólo se perdió para los pensadores y los activistas políticos; llegó incluso a hacerse invisible para los historiadores del pensamiento político.