

# EL SENTIDO REPUBLICANO DEL CONCEPTO DE LIBERTAD

TRABAJO DE FIN DE GRADO  
GRADO EN FILOSOFÍA  
CURSO 14/15  
CARLOS ESTEBAN GONZÁLEZ  
TUTOR: JAVIER PEÑA ECHEVERRÍA

## ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	3
2. DE LA NO INTERFERENCIA Y EL AUTOGOBIERNO A LA NO-DOMINACIÓN.....	6
2.1. SOBRE LA DISTINCIÓN ENTRE LOS CONCEPTOS DE LIBERTAD NEGATIVA Y LIBERTAD POSITIVA.....	6
2.2. CÓMO Y POR QUÉ HA DE CONCEBIRSE UN TERCER CONCEPTO DE LIBERTAD.....	11
3. LA TRADICIÓN REPUBLICANA.....	18
4. LA LIBERTAD COMO NO-DOMINACIÓN, EL VALOR POLÍTICO MÁS ALTO EN EL REPUBLICANISMO.....	26
4.1 LA NO DOMINACIÓN COMO ASUNTO DE INTERÉS POLÍTICO.....	28
4.2 EL VALOR DE LA VIRTUD CÍVICA EN EL REPUBLICANISMO.....	35
5. LIBERTAD POLÍTICA, LIBRE ARBITRIO Y RESPONSABILIDAD SEGÚN PHILIP PETTIT.....	40
5.1 EN TORNO AL CONCEPTO DE LIBERTAD.....	43
5.2 LA LIBERTAD COMO CONSECUENCIA DE LA RELACIÓN ENTRE EL HECHO DE SER LIBRE Y EL DE SER CONSIDERADO RESPONSABLE.....	47
6. CONCLUSIONES.....	55
DATOS BIBLIOGRÁFICOS.....	57

## 1. INTRODUCCIÓN

El siguiente trabajo responde a la búsqueda de una concepción de la libertad que permitiera comprender al individuo libre como aquel que puede decidir su vida a través de la elección de sus acciones de una forma independiente y personal dentro su relación con los demás individuos. A diferencia de las concepciones negativa y positiva de la libertad, esta concepción no debía presentar al individuo enfrentado a los otros, ni debía presentarse a sí como la posibilidad de alcanzar un nivel mayor o menor de autorrealización, sino distinguir la situación en la que el individuo puede disponer de sí mismo y elegir sus acciones con independencia de los otros de aquella en la que estas posibilidades le son negadas.

Con la concepción republicana de libertad como no-dominación podemos cubrir estas expectativas y distinguir de forma objetiva cuál es la situación en la que el individuo puede darse en la realidad desde su propia voluntad, sin que se vea determinado o interferido de forma arbitraria por las voluntades de los otros. Una vez alcanzado este sentido de libertad, el cual podemos distinguir de los otros dos sentidos mencionados – negativo y positivo-, podemos a través de la tradición republicana y el neo-republicanismo ver una alternativa tanto teórica como práctica a los modelos políticos dominantes. Con ello no sólo podemos contemplar una alternativa ideal, sino que podemos concebir de una manera diferente las relaciones humanas y el modo de ordenación de estas en las comunidades políticas. Es decir, contemplamos una nueva perspectiva desde la que pensar el ámbito social en el que ocurre la vida de toda persona, al igual que contemplamos una nueva forma de pensar al individuo como ser social y qué implicaciones tiene esta concepción del mismo.

Como veremos más adelante, la teoría política republicana gira en torno al concepto de libertad como no-dominación, por ello, si nos gusta este, o lo consideramos preferible frente a los otros, habremos de acercarnos con igual entusiasmo a tal teoría política. La política, en tanto que refiere a la distribución de lo público y a la misma concepción de aquello que consideramos público, afecta de modo innegable a la vida de todo individuo, en tanto que no podemos concebir, al menos en la actualidad, a ningún individuo fuera del ámbito de lo público; como ajeno a alguna comunidad política, a alguna cultura, a algún contexto histórico o a algún estado. Por ello, un cambio en el

paradigma político supone un cambio en la forma en la que se da el mundo en el que vivimos, en la forma en la que se dan las relaciones que establecemos y en la forma en la que nosotros nos damos en ese mundo. Por todo ello, el considerar una alternativa política no significa sólo el explorar un nuevo camino teórico, sino el asomarse a un nuevo mundo, que, en tanto que tal, ha de atraernos con un mayor o menor gravedad, lo que hará que no podamos evitar imaginarnos y desarrollarnos en él, aunque tal proceso ocurra sólo en nosotros sin riesgo de atraer a los demás. Sin embargo, no hemos de olvidar que lo que nosotros somos depende en gran medida de lo que sean aquellos que nos rodean, por ello, creo que podemos suponer que una mirada atenta a un nuevo mundo tiene el poder de cambiar tanto la perspectiva desde la que se da un individuo en el mundo, como el mundo en el que se dan los demás individuos que lo pueblan con él.

Para poder alcanzar tal comprensión de la alternativa republicana en este trabajo trataré de ilustrarla, como ahora te informo, en los siguientes apartados. En el primer apartado trataremos el paso del concepto de libertad negativa al concepto de libertad como no-dominación, considerando también el concepto de libertad positiva, para poder prescindir de la creencia de que sólo hay un concepto de libertad y así poder analizar este tercer concepto comprendiéndolo como diferente e incommensurable respecto de los otros dos. En el segundo apartado nos encontraremos con los puntos esenciales de la tradición republicana para poder tener conciencia del contexto teórico e histórico en el que se da este tercer concepto de libertad como no dominación y para comprender la posición de ésta en el marco de la historia del pensamiento. En el tercer apartado nos enfrentaremos de lleno con la posición que ocupa en la teoría política republicana este concepto de libertad, viendo cómo puede desarrollarse ésta y atendiendo también a la posición que ostenta la virtud cívica en la teoría política respecto de este concepto de libertad a través de su relación con las instituciones políticas republicanas. En el cuarto apartado nos detendremos en inicio para reconsiderar nuestra mirada a la libertad para acercarnos a la comprensión de ésta desde la perspectiva del libre arbitrio, para así poder formarnos una opinión no sólo de la libertad como valor político, sino desde una perspectiva metafísica que trate de exponer qué ocurre para que podamos considerar a un individuo o a una acción como libres.

Me gustaría hacer notar, que este trabajo recoge la influencia y las pautas del neo-republicanismo, y muy en particular de Pettit. Hay otros autores y corrientes que ponen

más énfasis en la democracia y el autogobierno. Yo me he limitado a una corriente republicana, pero ello no significa que sea la única; en el tercer apartado, en la defensa del valor de la virtud cívica, me apoyo, sin embargo, en esta corriente que enfatiza más la democracia y el autogobierno; lo que explica, por otra parte, el tono diferente de esta parte y aquellas afirmaciones que no concuerdan del todo con el resto del trabajo. Antes de que continúes este camino que te ofrezco déjame entretenerme un par de líneas más para que pueda agradecer a Javier Peña su comprensión y su labor en la dirección de este trabajo. Ahora ya sí, bienvenido al sentido republicano de la libertad.

## 2. DE LA NO INTERFERENCIA Y EL AUTOGOBIERNO A LA NO-DOMINACIÓN

Antes de abordar el sentido republicano del concepto de libertad hemos de considerar los conceptos de libertad negativa y libertad positiva y por qué hemos de atender a un tercer concepto, diferente a estos otros dos conceptos rivales e inconmensurables de libertad. El texto de Isaiah Berlin *Dos conceptos de libertad*, uno de los ensayos de la recopilación *Cuatro ensayos sobre la libertad*<sup>1</sup>, trata sobre una de las afirmaciones más aceptadas en las discusiones acerca de la libertad, “tiene que haber una fórmula general bajo la que amparar todas las locuciones inteligibles acerca de la libertad”<sup>2</sup>. Berlin nos muestra que es necesario trazar una distinción fuerte entre los conceptos de libertad negativa y libertad positiva. En este apartado trataré de reflejar la necesidad de un tercer concepto de libertad siguiendo el artículo crítico de Skinner *La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?*. Seguidamente veremos cómo y por qué ha de concebirse este tercer concepto de libertad como no-dominación, apoyándonos también en la obra de Pettit *Republicanism*, para poder comprender la naturaleza de este concepto y su posición frente a los otros dos.

### 2.1 SOBRE LA DISTINCIÓN ENTRE LOS CONCEPTOS DE LIBERTAD NEGATIVA Y LIBERTAD POSITIVA

Berlin, para tratar tal distinción, nos habla de libertad negativa y libertad positiva. Cuando habla de la libertad negativa nos ofrece una descripción cercana al análisis que según el autor clásico MacCallum<sup>3</sup> y sus seguidores se consideraba acertado para alcanzar una definición de libertad inteligible. MacCallum sostiene que cuando lo que se está cuestionando es la libertad de un agente de lo que se trata siempre es de si es libre frente a un elemento que lo constriñe respecto a hacer o ser algo; o no hacer o no ser algo. Dentro de tal análisis, la libertad se postula como una ausencia, la ausencia de interferencias para que un individuo realice algún objetivo o fin. Para Berlin, un individuo es libre negativamente cuando ningún otro le impide hacer aquello que pueda hacer:

---

<sup>1</sup> Berlin, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1988.

<sup>2</sup> Skinner, Q. “La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?”. *Isegoría*. 33, (2005)

<sup>3</sup> Skinner toma como punto de partida en el artículo la afirmación que expresa que ha de haber una fórmula general bajo la que amparar todas las locuciones inteligibles acerca de la libertad. Tal generalización se debe, nos dice, a la influencia de uno de los artículos de MacCallum: << Libertad positiva y negativa >> *The Philosophical Review*, vol. 76. 3, pp. 312-334 (1967).

*Normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. (...) Yo no soy libre en la medida en que otros me impiden hacer lo que yo podría hacer si no me lo impidieran.*<sup>4</sup>

Desde esta perspectiva, continuamos considerando la libertad como ausencia de interferencia, pero circunscribimos el ámbito de libertad a aquellas acciones que estén dentro del ámbito de las cosas que pueda hacer el individuo, delimitando el ámbito de aquellas acciones que pueda desear realizar. Con este concepto de libertad no podemos ver lo nuevo que trata de aportar el autor, por ello hemos de detenernos más en el esfuerzo por definir el concepto de libertad positiva.

Berlin define el sentido *positivo* de la palabra libertad al derivarlo del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño:

*Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mí mismo y no de los actos de voluntad de otros hombres.*<sup>5</sup>

El cambio entre los dos sentidos citados surge al buscar distinguir el concepto de libertad negativa, libertad *frente* a la interferencia, del concepto de libertad positiva, libertad *para* poder elegir un cierto tipo de vida. Pero esta primera distinción no sirve para alcanzar a distinguir entre dos conceptos de libertad diferentes, ya que todos los casos en los que estoy libre de la constricción –en todos los casos de libertad negativa- soy libre de actuar como elija. Berlin señala más adelante que el sentido positivo de la palabra refiere a la idea de ser uno su propio amo en tanto algo opuesto a ser movido por fuerzas externas:

*(...), quiero ser consciente de mí mismo como ser activo que piensa y que quiere, que tiene responsabilidad de sus propias decisiones y que es capaz de explicarlas en función de sus propias ideas y propósitos. Yo me siento libre en la medida en*

---

<sup>4</sup> Berlin. *op. cit.* pp. 191-192

<sup>5</sup> Berlin. *op. cit.* p. 201

*que esto es verdad y me siento esclavizado en la medida en que me hacen darme cuenta de que no lo es.*<sup>6</sup>

Este intento falla también respecto a aislar un concepto separado de libertad positiva. Esto es porque la situación en la cual soy libre de actuar en virtud de no ser interferido por fuerzas exteriores es, de acuerdo con el análisis berliniano, la que corresponde a alguien en posesión de su libertad en su sentido negativo corriente. El problema radica en que la libertad positiva que incluye Berlin no comprende la libertad de hacerse a uno mismo frente a los otros, sino que busca encarnar la idea de gobernarse a uno mismo. El autor nos señala que históricamente se han tomado dos formas del deseo de auto-dirigirse —en tanto que dirigirse por el verdadero<sup>7</sup> yo de uno mismo—: la primera, la de auto-abnegación con el fin de conseguir la independencia; la segunda, la de auto-realización o total auto-identificación con un principio o ideal específico, con el fin de conseguir el propio fin. Primeramente, la auto-abnegación supone el liberarme de los deseos que sé que no puedo realizar, un delimitar las fronteras de mi yo, de mi propio ámbito interno, en un intento por disminuir o eliminar el área que es vulnerable; un intento por dirigirme sólo a aquello que puedo dominar. Berlin descarta esta forma como sentido de libertad, ya que considera que si el individuo se retrae a un ámbito demasiado pequeño, se ahogará y morirá; puesto que la culminación lógica del proceso de elusión de todo aquello que puede hacerme daño es el suicidio.<sup>8</sup> Esto también fracasa a la hora de aprehender un concepto separado de libertad positiva debido a que, aunque la noción de obstáculo interno amplía el conjunto de cosas que pueden enumerarse como interferencias, aún seguimos hablando de librarnos de un elemento constrictor para poder actuar libremente y, en consecuencia, seguimos hablando la idea de libertad negativa.

Sin embargo, la principal afirmación que obtenemos del texto acerca del auto-gobierno nos permite definir más claramente este segundo concepto, la libertad de un individuo, en este sentido, consiste en haber sido máximamente capaz de ser él mismo. La libertad es así sinónimo, no de auto-gobierno, sino de auto-realización y, sobre todo,

---

<sup>6</sup> *Ídem.* p. 202

<sup>7</sup> El verdadero yo se concibe como algo que es más que el individuo, como un todo social del que el individuo es un elemento o aspecto: una tribu, una raza, una iglesia, un Estado, etc. Esta entidad se identifica entonces como el verdadero yo que, imponiendo su única voluntad colectiva u orgánica a sus miembros, logrando la suya propia y, por tanto, una libertad superior para estos miembros.

<sup>8</sup> *Ídem.* p. 210

de autoperfección y de la idea de lo mejor de uno mismo. Berlin, así, abandona la inicial crítica de la visión del auto-gobierno como referido al gobierno del ámbito interno del propio sujeto, liberado de las constricciones psicológicas que le impedían la autonomía, incluyendo un nuevo sentido, la auto-realización. La auto-realización, como señala el propio Berlin, refiere a la doctrina positiva de la liberación por la razón. Para conseguir la libertad es necesaria la razón crítica y la comprensión de lo que es necesario y lo que es contingente: la razón se identifica con la necesidad de las cosas, de tal manera que lo racional es aquello que sea conforme a tal necesidad; la comprensión significa entender por qué las cosas tienen que ser como tienen que ser. Partimos de que un individuo es libre sólo si planea su vida de acuerdo con su propia voluntad, estos planes implican reglas y, –siguiendo el planteamiento de Rousseau o Kant-, una regla no me oprime o me esclaviza si me la impongo a mí mismo conscientemente o la acepto libremente. Por ello, como señala Berlin:

*Entender por qué las cosas tienen que ser como tienen que ser es querer que sean así<sup>9</sup>.*

El concepto positivo de libertad refiere, tal y como lo expresa el autor, a la auto-realización, incluso, a la auto-perfección de la idea de lo mejor de uno mismo. De tal manera, el autor señala una identidad esencial a este propio sentido de la libertad positiva postulando que, por ello, el verdadero fin del hombre, aquel que corresponda con la idea de lo mejor de sí, ha de ser igual a su libertad. Una vez alcanzado este nuevo concepto podemos ver que en la distinción que se presenta, como señala el propio Berlin, estos dos conceptos no son interpretaciones distintas de un único concepto, sino dos actitudes diferentes frente a los fines de la vida. Como nos señala Skinner, lo esencial de este argumento es que la libertad de los individuos consiste en haber logrado realizar un ideal por ellos mismos. La libertad no es considerada como ausencia de coacción<sup>10</sup> en la acción; esta puede darse sin necesidad de que la acción tenga un sentido, pero esto no refiere a una condición en la que uno logra realizar algo, sino que se considera que la libertad es un modelo de acción de un cierto tipo.

---

<sup>9</sup> *Ídem.* p. 214

<sup>10</sup> Para Berlin *la coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran.* Así diferencia éste sentido de interferencia deliberada de la mera incapacidad de conseguir un fin, que no significa falta de libertad política. *op. cit.* p. 192

Podemos llevar el argumento de Berlin un paso más allá si consideramos que lo que subyace a estas teorías de la libertad positiva es la creencia en que la naturaleza humana tiene una esencia, y que sólo somos libres si conseguimos realizar tal esencia en nuestras vidas. De ésta manera, habrá tantas interpretaciones de la libertad positiva como concepciones acerca del carácter moral de la humanidad. Lo que se afirma en tal paso es que sólo si seguimos realmente la forma de vida más satisfactoria, superaremos las constricciones y los obstáculos a la realización completa de nuestro potencial y de ese modo realizaremos nuestro ideal en nosotros mismos. El hecho de vivir tal vida nos libera de tales constricciones y, al hacernos por completo nosotros mismos, nos hace completamente libres<sup>11</sup>. Así, la libertad consiste en llevar un tipo de vida en la cual alcanzamos finalmente la armonía con nuestra esencia natural.

Skinner se muestra de acuerdo con Berlin en que hay muchos fines distintos que podemos igualmente proseguir y que aquellos que sostienen la afirmación inmediatamente anterior, sostienen, por tanto, que hay un único fin justo al que todos debemos comprometernos, ostentando una postura demasiado dogmática frente a aquellos con lealtades más pluralistas. Una vez expuestos estos argumentos debería ser sencillo prescindir de la creencia de que sólo hay un concepto de libertad.

Antes de considerar cómo y por qué ha de concebirse este tercer concepto de libertad hemos de atender a las concepciones de libertad clásicas que lo preceden: el modelo de libertad ateniense y el romano.

Hemos de entender que para el republicano la libertad es del individuo y no del Estado, de igual forma, la libertad del individuo ha de ser comprendida como unida a la de su colectividad. El griego cree y está convencido de que esa forma de organización – la *polis*- que se ha dado es óptima. No es posible que un hombre se desarrolle plenamente si no participa de esa comunidad. El sentido propio de la libertad, como vemos en *La Política* de Aristóteles, está en la posibilidad de cada uno de vivir como le plazca. Pero hemos de entender la libertad en el modelo ateniense como autoperfección en tanto que cada uno es libre de desarrollar su virtud moral. Este sentido de libertad también ha de

---

<sup>11</sup> Skinner, *op. cit.* p. 25

entenderse en el ámbito de lo político como la propia realización, esta libertad del ciudadano que se da por su naturaleza en contra de aquel que ha de ser dominado. El romano comprende su libertad como capacidad de iniciativa, en el sentido negativo, en tanto que esa iniciativa no se ve negada por algún factor externo. Como veremos más adelante, la diferencia fundamental en el derecho de las personas<sup>12</sup> es que todos los hombres y las mujeres son libres o esclavos. La esclavitud es una institución del *ius gentium* por la que alguien es, contrariamente a la naturaleza, sometido al dominio de otros. Si en la sociedad civil se encuentran o esclavos o libres, libre es aquel que dispone de su capacidad de iniciativa, en tanto que no es interferido, contrariamente a la naturaleza, debido a su condición de servidumbre.

## 2.2 CÓMO Y POR QUÉ HA DE CONCEBIRSE UN TERCER CONCEPTO DE LIBERTAD

Skinner nos muestra que hay una tradición que conceptualiza la idea de libertad negativa no como ausencia de interferencia, sino como ausencia de dependencia, a través de un amplio recorrido histórico por escritores de tal tradición<sup>13</sup>. Estos escritores argumentan que la mera conciencia de vivir bajo un poder arbitrario, en tanto que sea capaz de interferir en nuestras actividades sin tener que considerar nuestros intereses, sirve en sí misma para limitar nuestra libertad. Skinner apunta que saber que somos libres para obrar o para abstenernos sólo porque alguien ha elegido no pararnos es lo que nos reduce a servidumbre.

Berlin incluye en la parte final de su ensayo lo que describe como *la búsqueda de reconocimiento*. Aunque, según Skinner, no sea capaz de presentar un argumento acerca de la no-dominación con la misma especificidad histórica que le da a los otros dos conceptos examinados, no obvia el sentido de libertad que buscan las naciones, igual que los individuos, al afirmar que no son libres cuando están condenados a la dependencia social o política. Berlin, sin embargo, una vez planteada la cuestión, responde con seguridad que no puede sostenerse coherentemente tal tercer concepto de libertad. Para él, hablar de la dependencia social o política como falta de libertad es confundir la libertad con otros conceptos de forma confusa y equívoca. Tras esta conclusión, el autor letón

---

<sup>12</sup> Hemos de tener en cuenta que las leyes romanas consideraban persona a todo ser capaz de adquirir derechos y contraer obligaciones.

<sup>13</sup> Skinner, *op. cit.* pp. 29-38

enuncia su afirmación general acerca del concepto de libertad, ésta se enuncia como válida para cualquier descripción coherente de la libertad negativa y para cualquier concepto de libertad, siempre que este encarne la idea de ausencia de interferencia:

*La esencia de la idea de libertad, tanto en sentido <<positivo>> como <<negativo>>, es frenar a algo o alguien, a otros que se meten en mi terreno o firman su autoridad sobre mí, frenar obsesiones, miedos, neurosis o fuerzas irracionales: intrusos y déspotas de un tipo y otro.<sup>14</sup>*

Si hablamos de restricciones a la libertad, hemos de ser capaces de señalar un intruso, algún acto de trasgresión, algún impedimento u obstaculización en el ejercicio por un agente de sus poderes a voluntad<sup>15</sup>. En palabras de Berlin, la esencia del concepto de libertad, tanto en sentido positivo como negativo es oponerse a alguien o a algo. Lo que realmente implica tal afirmación es que si vamos a hablar de constricciones de libertad hemos de ser siempre capaces de señalar un acto identificable de obstrucción, cuyo objetivo o consecuencia sea impedir o interferir en el ejercicio de nuestros poderes. Por lo tanto, no podemos sostener que la mera conciencia de vivir en un estado de dependencia social o política da como resultado la restricción de nuestras opciones, y que, por ello, limita nuestra libertad.

En contra de ello, Skinner nos muestra que este presupuesto es el que rechazan los escritores que ha comentado. Ellos sostienen que la mera conciencia de vivir en dependencia de la buena voluntad de un gobernante arbitrario sirve para restringir, de por sí, nuestras opciones y, por tanto, limita nuestra libertad<sup>16</sup>. Como nuestro historiador británico muestra, la terminología presente en las primeras manifestaciones históricas de ésta tradición, en determinados textos medievales de derecho consuetudinario<sup>17</sup> -Bracton y Littleton-, se debe por completo al análisis de la libertad y de la esclavitud que aparece al comienzo del *Digesto* del Derecho romano:

---

<sup>14</sup> Berlin. *op. cit.* p. 229

<sup>15</sup> Skinner, *op. cit.* p. 39

<sup>16</sup> Skinner, *op. cit.* p. 40

<sup>17</sup> Henry Bracton, en su *De Legibus et Consuetudinibus Angliae* de circa 1260, distingue en su capítulo inaugural entre personas libres y esclavos, y procede a definir como esclavo a cualquiera que <<vive sujeto al dominio de otro>>. Skinner, *Opus cit.* pág. 30

*Allí se nos muestra por primera vez que la <<diferencia fundamental en el derecho de las personas es que todos los hombres y las mujeres son libres o esclavos>>. (...) <<la esclavitud es una institución del ius gentium mediante la que alguien es, contrariamente a la naturaleza, sometido al dominio de otros>>.<sup>18</sup>*

De ello se deriva una definición de la libertad individual, si en una asociación civil se encuentran o esclavos o libres, entonces un ciudadano libre será alguien que no esté bajo el dominio de otro, sino que sea capaz de actuar por sí mismo. Igualmente, si alguien carece de la condición de ciudadano libre será porque esa persona no es capaz de actuar por sí misma, sino bajo el poder o la sujeción de otro. Avanzando más en la historia, esta concepción de la libertad política es la que muchos oradores del parlamento inglés comienzan a utilizar en su crítica de la Corona en las primeras décadas del siglo XVII. Tomando esta crítica como ejemplo podemos registrar el sentido republicano que trata de recoger Skinner. Estos oradores acusan repetidamente al gobierno de interferir por la fuerza en numerosos derechos y libertades fundamentales. Carlos I es acusado de obligar y exigir a su pueblo que le haga préstamos y de encarcelar e incluso ejecutar a súbditos sin que se forme la debida causa. Se considera que estas acciones constituyen una violación obvia de derechos y libertades, puesto que implican importunar a un gran número de súbditos en contra de las leyes y derechos del país.<sup>19</sup>

Lo que Skinner encuentra en tales declaraciones se da en la reclamación que plantea que tales actos de violencia son meramente las manifestaciones externas de una afrenta más profunda a la libertad. Desarrollan la objeción de que si la Corona fuera titular de los derechos para encarcelar sin juicio y para imponer impuestos sin el consentimiento parlamentario, en tanto que goza de ellos por su cargo, sería tanto como afirmar que nuestra propiedad y nuestras libertades personales se sostienen no de derecho, sino por la gracia, ya que la Corona sostiene que puede apropiarse de ellas en cualquier momento sin cometer injusticia. Mantener que los derechos y libertades básicas están sujetos a apropiación con impunidad es declarar que no tienen condición de tales derechos, significa afirmar que son meras licencias o privilegios. Aceptar tal comprensión de los derechos significa aceptar que viven sujetos a la voluntad del rey. Siguiendo lo declarado

---

<sup>18</sup> Skinner, *op. cit.* p. 31. Skinner cita el texto de T. Mommsen y P. Krueger (eds.), *The Digest of Justinian*, traducción y edición de Alan Watson, 4 vols., Filadelfia, Pensilvania, 1970.

<sup>19</sup> Skinner. *op. cit.* p. 32

en la definición romana de libertad individual, admitir que viven en tal estado de dependencia es admitir que viven no como ciudadanos libres, sino como esclavos. Por lo tanto, el mero conocimiento de que la Corona posee tales derechos socava de por sí la libertad de los ciudadanos y los deja en la servidumbre.

Tal conciencia nos dispone a realizar y eludir determinadas opciones, lo que establece constricciones claras sobre nuestra libertad de acción, incluso si nuestros gobernantes no interfieren nunca en nuestras actividades o incluso si no muestran el menor signo de amenazar con intervenir en las mismas. Estos autores consideran que los que viven en un estado de dependencia reflejarán su situación y decidirán, generalmente, un curso de acción que implique cierto grado de auto-censura. Aunque estos autores ingleses refieran más directamente a la auto-constricción, Skinner señala que esta última afirmación no es menos cierta respecto a los agentes que actúan frente a amenazas coactivas. Éstos últimos también revisan sus opciones y eligen generalmente un curso de acción diferente del que de otra manera habrían perseguido. La sensación de constricción del agente es mediada de la misma manera en ambos casos.

De ello se sigue que si estamos dispuestos a conceder que la libertad puede ser limitada por la coacción, entonces no podemos excluir que pueda ser limitada también por la servidumbre, o al menos no podemos excluirla sobre la base de que la coacción implicada sea mera auto-coacción.

Para sintetizar mejor su posición, Skinner nos dice que está de acuerdo con Berlin en que hay dos conceptos de libertad, uno positivo y otro negativo, pero no comparte su presunción subsiguiente de que siempre que hablamos de libertad negativa tenemos que hablar de ausencia de interferencia. Con la sucesión de argumentos anterior el autor nos muestra que hemos heredado dos teorías rivales e inconmensurables sobre la libertad negativa, aunque hemos tenido que ignorar una de ellas. Skinner aporta un tercer concepto de libertad al hablar del problema de los que reconocen que viven sujetos a la voluntad de otros, afirmando que el mero hecho de vivir en tal situación tiene como resultado limitar nuestra libertad. Si la libertad se construye como ausencia de interferencia, al afirmar que la libertad puede restringirse y coartarse en ausencia de elemento alguno de interferencia e incluso en ausencia de su amenaza estamos hablando de una teoría alternativa.

Contestando a las críticas dirigidas a su teoría, el autor nos señala que una discrepancia entre ambas teorías de la libertad negativa es que sostienen concepciones rivales acerca del concepto subyacente de autonomía. Por un lado, aquellos que creen que la libertad no es otra cosa que la ausencia de interferencia defienden la concepción de que la voluntad es autónoma siempre que no sea amenazada o coaccionada. Por el contrario, los que se unen al argumento de la libertad como ausencia de dominación niegan que la voluntad pueda ser autónoma a menos que sea libre de la dependencia respecto a la voluntad de otro. Para poder concebir cuál es la mejor manera de individualizar los conceptos, el autor nos refiere la respuesta que da Berlin a tal consideración, entendiendo que si un término descriptivo dado puede utilizarse coherentemente con más de una categoría de referencia, de forma que puede servir para señalar más de un fenómeno o estado de cosas distinto, entonces puede decirse que el término expresa más de un concepto. Por todo ello descubrimos el paso a un tercer concepto de libertad, comprendida como ausencia de la dependencia de la voluntad arbitraria de otro, aunque esta voluntad no llegue a ser efectiva en ningún caso.

Desarrollemos ahora algo más este sentido de libertad republicana, antes de centrarnos en la exposición de la propia tradición republicana, atendiendo a cómo se expone en la obra de Pettit *Republicanism*<sup>20</sup>. Skinner, como nos dice en su propio texto, no está de acuerdo con Pettit cuando afirma que el resultado del argumento de Berlin ha sido la negación de la teoría que sostiene que la libertad negativa consiste en la no-dominación, no en la no-interferencia. Pettit considera que la distinción entre la libertad negativa y la libertad positiva ha hecho un mal servicio al pensamiento político, ya que, según su opinión, ha alimentado la ilusión filosófica de que 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 –libertad negativa-; de acuerdo con el segundo, entraña la presencia, y normalmente el ejercicio, de las cosas y las actividades que fomentan el autodomínio y la autorrealización (...)*<sup>21</sup>-libertad positiva-.

---

<sup>20</sup> Pettit, P. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona. Paidós Ibérica. 1999.

<sup>21</sup> Pettit. *op. cit.* p. 37

Así, Berlin piensa, como hemos visto, en la libertad positiva como autodominio y en la libertad negativa como en ausencia de interferencia por parte de otros. Lo que Pettit resalta es que dominio e interferencia no son equivalentes. Por ello, al igual que Skinner explora la posibilidad intermedia de que la libertad consista en una ausencia -como busca la concepción negativa- de dominio por otros; no en una ausencia de interferencia. Esta posibilidad, como señala Pettit, tiene un elemento conceptual en común con la concepción negativa: el foco en la ausencia, en lugar de en la presencia, y un elemento en común con la positiva: el foco en la dominación, no en la interferencia. El autor afirma que la tradición republicana está ligada a esta concepción de la libertad como ausencia de servidumbre, concibiendo él este sentido como no-dominación. La dominación, para el autor, queda ejemplificada por la relación entre el amo y el esclavo. Tal relación significa, en el límite, que la parte dominante puede interferir de manera arbitraria en las elecciones de la parte dominada; ésta relación se ve personificada en la anteriormente expresada entre la Corona y sus ciudadanos, en tanto que la parte dominante puede interferir a partir de un interés o una opinión no necesariamente compartidos por la persona afectada. La diferencia entre la dominación y la interferencia resulta del hecho de que es posible tener dominación sin interferencia, y de igual manera al revés. Esto es posible gracias a que la dominación, el estar sujeto al poder de otro, no necesita de que este poder se haga efectivo para ser en sí misma efectiva. Yo puedo estar dominado, ser esclavo de otro, sin que haya interferencia en ninguna de mis decisiones. La dominación queda ejemplificada en la relación entre amo y el siervo, si el amo tuviera una disposición afable y no interfiriera en los actos de su esclavo, esto no significaría la ausencia de dominación; de igual modo, si el esclavo fuera lo suficiente discreto y servil podría acabar haciendo lo que quisiera, aún en su situación de servidumbre. De la misma manera que puedo sufrir dominación sin interferencia, puedo sufrir interferencia sin ser dominado. La dominación implica el estar sujeto al poder arbitrario de otro, por ello, puedo sufrir interferencia sin relacionarme con nadie como esclavo, o sometido.

Si consideramos una situación en la que se permite a otra persona interferir en mi actividad sólo a condición de que la interferencia cumpla la condición de promover mis intereses, y la cumpla de acuerdo con opiniones que yo comparta: que impida que me aparte, por ejemplo, de una empresa que desee y rechace a partes iguales, interfiriendo mi acción cuando yo trate de apartarme de tal empresa, si esa persona es capaz de interferir de tal modo que la interferencia satisfaga esa condición, no es posible entender

la interferencia como un ejercicio de dominación, ya que la persona interfiere en mi acción de un modo no arbitrario. De esta forma, la persona en cuestión se relaciona conmigo en calidad de un agente que disfruta del poder de gestionar y procurar por mis asuntos, y no en calidad de amo. Lo que extraemos de tal diferencia es que 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; como veíamos con Skinner, no es necesario que tal capacidad se haga efectiva. De esta manera, delimitamos la concepción de la interferencia, ya que como ésta puede ocurrir sin dominación, porque no implica el ejercicio de una capacidad o para interferir arbitrariamente, nos encontramos ante el ejercicio de una capacidad o habilidad mucho más restringida. Por ello, conjuntando esta argumentación con la realizada por Skinner, dado que la interferencia y la dominación son males diferentes, la no-interferencia y la no-dominación son ideales diferentes.

Una vez concluido este apartado, continuemos con la exposición de lo esencial de la tradición republicana para así poder situar este concepto de libertad como no-dominación y adquirir una idea mejor de cuál es la naturaleza de esta tradición y de cuál es el lugar que ocupa en ella este concepto de libertad.

### 3. LA TRADICIÓN REPUBLICANA

Tal y como señala Rivero<sup>22</sup>, la historiografía acuña el concepto de republicanismo a finales del siglo XX para definir la ideología que había sustentado la revolución americana. La antigua tradición republicana, según Pettit<sup>23</sup>, es la tradición de Cicerón en la época de la República romana; la de Maquiavelo en sus *Discursos*, al igual que de otros varios autores de las repúblicas renacentistas italianas; de James Harrington y algunas figuras menores durante y después del período de la Guerra Civil y de la *Commonwealth* inglesas; y de muchos teóricos de la república y la *Commonwealth* en la Inglaterra, la Francia y la Norteamérica del siglo XVIII.

Posteriormente el concepto fue apropiado normativamente por la filosofía política y se presentó como una alternativa a la hegemonía del liberalismo, en el intento de hacer una exhumación de temas republicanos para formar una nueva ideología. A este proyecto ideológico Rivero lo denomina neo-republicanismo. Según Ovejero, Martí y Gargarella<sup>24</sup>, el renacer republicano se inicia con la labor de un grupo de estudiosos de la historia de las ideas y las instituciones políticas, frente a las perspectivas liberales con las que se estaba abordando la historia; en particular la historia americana del siglo XVIII.

Siguiendo la distinción de Rivero, los neo-republicanos son aquellos que se remiten a esta tradición republicana, la cual había perdido visibilidad en los últimos dos siglos, aunque ello no implicara su total desaparición. Durante estos dos siglos, la tradición republicana ha sido olvidada debido a la dominación de las grandes ideologías, como lo son la liberal, la socialista y, en el siglo veinte, la fascista, para finalmente emerger de nuevo y proponerse como tercer vía. Según Skinner, esta tradición se propone como tercera vía frente al liberalismo y comunitarismo, según Viroli, como tercera vía entre pensamiento liberal y pensamiento radical-democrático.

El renacer de esta tradición se debe particularmente a historiadores de las ideas como Wood o Pocock, y más recientemente destacan Quentin Skinner, Philip Pettit y Maurizio Viroli, entre otros; considerando a estos tres pensadores neo-republicanos de

---

<sup>22</sup> Rivero, A. "Republicanismo y neo-republicanismo". *Isegoría*. Nº 33, 2005

<sup>23</sup> Pettit, P. *opus cit.* pág. 22

<sup>24</sup> Ovejero; Martí; Gargarella. *Nuevas ideas republicanas*. Barcelona. Paidós. 2004. Pág. 15

tradición anglosajona –todos ellos vinculados a la universidad de norteamericana de Princeton: Pettit (1997); Skinner (1998); Viroli (1999)- por sus contribuciones para el debate con la tradición liberal<sup>25</sup>.

Según Pinzani, podemos resumir la tradición republicana en cuatro elementos constitutivos, a saber: el concepto de república propiamente dicho, el papel central de las virtudes cívicas, la concepción republicana de libertad y el concepto de gobierno de las leyes<sup>26</sup>. Detengámonos en cada uno de ellos, siguiendo el análisis de este pensador italiano.

En la concepción republicana, una república es una comunidad basada en el Derecho y en el bien común. Según el autor, hemos de remitirnos a las definiciones de república que encontramos en Cicerón y Rousseau. Para Cicerón, en *De re publica*, *res publica* significa:

*(...) la cosa del pueblo, definido este último como la reunión de individuos asociados por medio de un acuerdo concerniente a ciertas obligaciones jurídicas y a la busca del interés común.*<sup>27</sup>

Rousseau, por su parte, escribe en el contrato social:

*Llamo, pues, república a todo Estado regido por leyes, bajo cualquier tipo de administración que pueda hallarse; porque entonces solamente gobierna el interés público y la cosa pública pasa a representar algo.*<sup>28</sup>

Hay en el conjunto de la tradición republicana, tanto en la clásica, como en la neo-republicana, una insistencia en la importancia de la participación de los ciudadanos en la vida política del Estado; este es uno de los temas centrales del republicanismo clásico. Lo que no se da en esta tradición es un consenso general acerca de cuál es la naturaleza del bien común.

---

<sup>25</sup> Pinzani, A. "Gobierno de las leyes y/o gobierno de los ciudadanos. ¿Hay compatibilidad entre republicanismo y democracia liberal?". *Isegoría*, nº33. (diciembre 2005) p. 79

<sup>26</sup> Pinzani. *op. cit.* p. 80

<sup>27</sup> Pinzani. *op. cit.* p. 81

<sup>28</sup> Rousseau, J-J. *El contrato social*. Barcelona, Altaya, 1996. p. 38

Respecto del papel central de las virtudes cívicas, los teóricos republicanos entienden que ninguna república puede mantenerse por mucho tiempo si sus ciudadanos no desarrollan determinadas virtudes cívicas; por ello podemos considerar su papel central como posibilitadoras de la continuidad de la república. La virtud cívica se refiere a una relación del individuo con su propia comunidad política, caracterizada esencialmente por la disposición de anteponer el bien público a sus intereses privados. Al igual que sobre el bien común, Pinzani nos refiere que las opiniones son divergentes acerca de la definición de estas virtudes; más adelante profundizaré en el valor de la virtud pública para el republicanismo. Sin embargo, hay un cierto acuerdo sobre un elemento central de todas las virtudes cívicas, la capacidad de los ciudadanos de sacrificar sus intereses para el bien común. El autor apunta que en general, aún en el desacuerdo, prevalecen las virtudes *belicosas*, como el patriotismo, el coraje, el valor militar, la abnegación o la disciplina; principalmente, en la tradición clásica. También se encuentran virtudes menos militares, como la solidaridad entre los ciudadanos, el respeto por las leyes, el respeto por los diversos estilos y modos de vida, la tolerancia religiosa, la disponibilidad para el diálogo, etc. No hemos de olvidar que las virtudes que se destacan están ligadas al contexto histórico-social. La civilización romana, en cual se inicia la tradición republicana, se caracterizaba por ser un pueblo militarista y pragmático, preocupado más por la organización y la eficacia que de los grandes principios; su vocación universalista se manifestaba principalmente en el deseo de dominación política y económica. El concepto de virtud cívica está inseparablemente ligado a la ciudadanía. Para los republicanos, que consideran a los individuos teniendo en cuenta su aspecto público de ciudadanos, la libertad de éstos se asienta en la ley común emanada de las instituciones de la república, la cual les mantiene a salvo de la interferencia arbitraria de poderes ajenos. La relación se revela en sentido contrario al comprender que las repúblicas dependen a su vez de la virtud de los ciudadanos, de la disposición cívica que sostiene y alimenta con su entrega y dedicación el interés público<sup>29</sup>.

Atendiendo al tercer elemento constitutivo enunciado, la concepción republicana de libertad, volvemos a la definición de la misma, que Pinzani enuncia de la siguiente manera:

---

<sup>29</sup> Peña, J. "Ciudadanía republicana y virtud cívica" en M.J. Bertomeu, A. Domènech y A. de Francisco, comp., *Republicanismo y democracia*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005. pp. 231-256.

*(...) la verdadera libertad consistiría en la independencia del arbitrio de otros, y presupondría la igualdad de los ciudadanos ante la ley.<sup>30</sup>*

Antes de continuar con el análisis de esta enunciación, volvamos sobre el sentido que ésta introduce en la filosofía política. Pettit nos dice<sup>31</sup> que la filosofía política 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. El agravio es el de tener que vivir a merced de otros, de tal manera que nos volvamos vulnerables a algún mal que otro esté en posición de infligirnos arbitrariamente; cuando uno se encuentra en una situación tal que le permite ver que está dominado por otro. El ideal ha de articularse como una visión de la situación de estar libre. Este lenguaje político de la libertad como no-dominación –como hemos visto anteriormente- está vinculado con la tradición intelectual republicana. El pensamiento contemporáneo sugiere que los individuos en la situación del agravio, en tanto que están sujetos a la voluntad arbitraria de otro o de un grupo de individuos, conservan su libertad en la medida en que no están activamente coartados ni son activamente obstruidos. Pero desde esta tercera perspectiva hemos de considerar que escapen o no a la interferencia, estos individuos tienen motivos de agravio, ya que viven sujetos a otros, aunque su voluntad arbitraria no se haga efectiva sobre ellos. Por ello, viven en la incertidumbre respecto de las reacciones de otros, considerando sus propias acciones desde la atención a las voluntades que los sujetan; lo que conlleva un estado emocional que no permita la libre expresión de cada individuo, si éste se encuentra sujeto a otro o a otros individuos. Lo que Pettit nos muestra es que en el antiguo modo de entender la libertad, los individuos en esas situaciones de dominación carecen patentemente de libertad. Desde esta perspectiva, no hay dominación sin falta de libertad, aunque el agente dominante nunca haga efectivo tal dominio. Por lo tanto, no ser libre no consiste en no estar restringido; como veremos, la restricción de un sistema jurídico equitativo, de un régimen no arbitrario, no nos priva de libertad. Carecer de libertad consiste en estar sujetos a una voluntad arbitraria, al arbitrio potencialmente caprichoso o al juicio potencialmente idiosincrásico de otro; la libertad implica, siguiendo lo anterior, emancipación de cualquier subordinación de tal tipo. Desde una perspectiva más social, la libertad necesita la igual condición de independencia de todos los ciudadanos, en el

---

<sup>30</sup> Pinzani. *op. cit.* p. 84

<sup>31</sup> Pettit. *op. cit.* pp. 21-22

común bien entendido como que ninguno de ellos goce de un poder de interferencia arbitraria sobre el otro.

Hemos de atender, también a que esta independencia sirve, en primer lugar, para el Estado y se aplica también a la sociedad política; como señala Pinzani, siguiendo a Bártolo de Sassoferrato, libre es la ciudad que no reconoce algún poder superior<sup>32</sup>, por tanto, libre es la ciudad que sabe auto-gobernarse. Como ya hemos visto, en el neo-republicanismo este tercer sentido de libertad es confrontado con el liberal y el democrático. Por un lado, con respecto a la tradicional distinción entre libertad de los antiguos y libertad de los modernos y, por otro lado, con respecto a la distinción, también tradicional, entre libertad negativa y positiva elaborada por Berlin (Berlin, 1969). Pettit distingue, al igual que Skinner, entre la libertad negativa como no-interferencia, propuesta por los liberales, la libertad positiva como auto-gobierno de las teorías democráticas y la libertad como independencia de los republicanos.

La libertad republicana ha de entenderse en relación con la ley, se fundamenta en el gobierno de las leyes. Si consideramos que el mero riesgo de una interferencia arbitraria, es decir, la presencia de una interferencia potencial o virtual, nos permite hablar de dominación y esta situación implica un estado de no-libertad, para poder asegurar que se den las condiciones de posibilidad para la libertad, en este sentido, ha de asegurarse que no se puedan dar las condiciones necesarias para la dominación; en tanto que no hay dominación sin no-libertad. Este sentido de libertad consiste, entonces, no en la mera ausencia de una interferencia real, sino en la ausencia de cualquier interferencia arbitraria posible. Pinzani nos señala que Viroli -citando a Rousseau- afirma que la voluntad es autónoma cuando es protegida de la amenaza persistente de asumir una imposición externa, no cuando las leyes o normas que determinan mi conducta son el resultado de un acto de mi propia voluntad<sup>33</sup>. Por ello, autonomía, entendida como la facultad de darse leyes, sólo puede concebirse como *un* instrumento para vivir libremente; de todas formas, como Pinzani hace notar, para Viroli lo decisivo no es el hecho de que las leyes sean creadas por los mismos ciudadanos, sino el hecho de que atiendan al bien común. Debido a esto, aunque pudiéramos pensar que el elemento que asegura la ausencia de cualquier interferencia posible es la autonomía legislativa de los ciudadanos, en tanto que se

---

<sup>32</sup> Pinzani. *op. cit.* p. 84

<sup>33</sup> Pinzani. *op. cit.* p. 85

someten a una serie de leyes o normas que determinan su conducta desde un acto de su propia voluntad, la ausencia de la posible dominación no corresponde a tal autonomía, sino a la salvaguarda del gobierno de leyes.

Continuemos ahora con la exposición del último punto mencionado, la cuestión del gobierno de las leyes. El problema acerca de la ley es que si ésta determina el curso de acción de los individuos que se encuentran bajo tal gobierno, por qué tenemos que considerar que la interferencia de la ley no es arbitraria, qué es lo que le confiere el carácter de no-arbitrariedad. Cuando atendíamos a la defensa de Pettit de la concepción republicana de la libertad vimos que de acuerdo a esta concepción es cierto que puede haber interferencia sin menoscabo de la libertad. Como nos dice este autor, hay interferencia sin pérdida alguna de libertad cuando la interferencia no es arbitraria y no representa una forma de dominación –pudiéndose notar, de nuevo, que lo que distingue la dominación de la interferencia es este carácter arbitrario-, esto es, 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<sup>34</sup>. De esta manera, 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 –como veíamos anteriormente-, 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, aquel 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; ya que es una interferencia no-dominante. Por ello, podemos comprender la interferencia de la ley como no-arbitraria ya que tal interferencia se da ligada sistemáticamente a los intereses y a las ideas generales de aquellos a los que interfiere. Y, continuando el sentido de la afirmación que Viroli hacía desde Rousseau, lo que hace que la ley permita la autonomía de la voluntad de aquellos que se encuentran bajo ella no es la autonomía de darse la ley, sino que esta no implique dominación en tanto que atiende a sus intereses y a sus ideas generales; la concepción democrática de la libertad como autogobierno sí comprende el hecho de la ley expresión de la voluntad de los ciudadanos como aquello que confiere a la misma el carácter de no-arbitrariedad.

---

<sup>34</sup> Pettit. *op. cit.* p.56-57

Como señala Pettit, para la doctrina neo-republicana las leyes de un estado factible, y en particular, las leyes de una república, crean la libertad de que disfrutan los ciudadanos. El republicanismo se revela, así, 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. Por ello, la libertad es concebida 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 ostentan el poder, así también las leyes crean la libertad que comparten los ciudadanos. Sin olvidar la consideración de que las leyes sólo hacen posible esto en tanto que 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 un grupo.

Por consiguiente, podemos observar que 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, aquellas adecuadas, pueden proteger al pueblo de los recursos de quienes podrían llegar a ganar poder arbitrario sobre él, sin, por ello, introducir una nueva fuerza de dominación. Lo que se trata de poner de relieve es que aunque el derecho necesariamente entraña interferencia –la ley es necesariamente coercitiva-, la interferencia en cuestión no va a ser arbitraria; en tanto que las autoridades legales tendrán la capacidad de interferir sólo cuando busquen 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. De igual forma, lo que hace que la idea de libertad como no-dominación tenga sentido no es sólo la ecuación republicana de libertad y ciudadanía, 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. Desde la perspectiva republicana hemos de comprender que los ciudadanos son libres en tanto que viven en un ordenamiento en el cual las leyes y las costumbres basten para restringir a quienes, desde dentro o desde fuera de la sociedad, pudieran lograr un poder arbitrario sobre otros, y suponiendo que esas leyes no introdujeran a su vez poderes arbitrarios. Podemos afirmar que quienes viven en tal ordenamiento son libres y podemos afirmar que tal ordenamiento representa una comunidad política libre, un modo libre de organización y de gobierno. Por ello, como se

ha señalado antes, en la tradición republicana encontramos vigente la idea según la cual el derecho es o puede ser creador de libertad<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Pettit. *op. cit.* p. 58

#### 4. LA LIBERTAD COMO NO-DOMINACIÓN, EL VALOR POLÍTICO MÁS ALTO EN EL REPUBLICANISMO

Hasta ahora hemos diferenciado el sentido de la libertad en la tradición republicana de la libertad negativa como no-interferencia, propiamente liberal, y la libertad positiva como auto-gobierno. En el apartado anterior hemos visto lo esencial de la tradición republicana, lo que nos sirve para contextualizar el sentido de la libertad que nos ocupa. Sin embargo, la tradición republicana no se limitó a ofrecer una interpretación distinta y específica de lo que es la libertad. Esta tradición le asignó a la libertad como no-dominación el papel de valor político más alto, adoptando el supuesto de que la justificación de un estado coercitivo y potencialmente dominante consiste en que, propiamente constituido, tal estado es un régimen que sirve a la promoción de ese valor. Por ello, la tradición republicana eligió como fin del estado el promover la libertad. Desde esta perspectiva, el ideal de no-dominación se comprende como el único ideal con el que medir y juzgar la constitución social y política de una comunidad.

Hemos de entender la libertad que ha de promover el estado propiamente republicano como la condición en que viven los individuos cuando están en presencia de otros, pero a merced de ninguno<sup>36</sup>. El proyecto de promover la no-dominación comprende tanto la promoción de la intensidad de la no-dominación –no permitir la existencia de los factores que comprometen esa libertad-, como expandir el ámbito de las opciones de este sentido de la libertad; tratando de erradicar los factores que, como los obstáculos naturales, jurídicos y culturales, la condicionan. La libertad como no dominación propone la exclusión de la interferencia intencional arbitrariamente fundada, es decir, la erradicación de la capacidad ajena para la interferencia arbitraria. No hace frente a la interferencia como tal, como ocurre con el ideal liberal, que necesita de la definición normativa del estado mínimo para la introducción del ámbito de libertad privada, sino sólo al tipo de interferencia que acontece en condiciones de falta de control y restricción tales, que puede ser guiada por intereses hostiles y no compartidos y por interpretaciones asimismo hostiles y no compartidas. Este sentido de libertad es compatible con un alto

---

<sup>36</sup> Pettit. *Republicanism*. p. 113

nivel de interferencia no-arbitraria<sup>37</sup>, siendo ésta aquella interferencia que se ejerce externamente, pero de modo que tal interferencia promueva mis intereses y lo haga de acuerdo con opiniones que yo comparta; el tipo de interferencia que puede imponer un sistema jurídico adecuado.

La tradición republicana concibe el sistema jurídico –entendido como una forma de derecho adecuadamente no-arbitraria-, como uno de las condiciones de la libertad. Uno de los argumentos que apoyan esta concepción es que promover la libertad como no-dominación de alguien significa reducir las capacidades que otras gentes puedan tener para interferir en su vida, lo que reducirá la necesidad de deferencia o anticipación estratégica respecto de las voluntades arbitrarias de esos otros, como reducirá también el grado de incertidumbre en que transcurre la vida de esa persona. De igual manera, en tanto que la necesaria deferencia o anticipación en una situación de dominación conlleva el recurso de la negación de varias de las opciones de acción de uno mismo para conseguir, de esta manera, la no-interferencia, esta práctica conlleva un grado de incertidumbre nada deseable para la vida de cualquier individuo. Por ello, si pensamos la definición de un sistema jurídico que erradique las situaciones de dominación, podemos pensar tal sistema jurídico como condición de la libertad. Desde ese sistema jurídico podemos comprender el hecho de que las instituciones adecuadas construyen la libertad como no-dominación.

Promover la libertad como no-dominación de alguien ha de significar reducir la capacidad de otros para interferir arbitrariamente en la vida de esa persona, como tiene que significar reducir la incertidumbre con que tiene que vivir en la situación de dominación y las estrategias de que tiene que servirse en ella. Para la tradición republicana la libertad como no-dominación es entendida como un bien primario, en tanto que es algo deseable por razones instrumentales, se desee lo que se desee; se persiga lo que se persiga. Podemos fácilmente defender tal opinión si consideramos que la persecución de casi todas las cosas que una persona puede valorar se verá facilitada por su capacidad para poder hacer planes; ya que hemos de considerar que si una persona no disfruta de la no-

---

<sup>37</sup> Siguiendo la distinción que hace Pettit (*Republicanism*) entre dominación e interferencia, la cual le permite introducir el concepto de interferencia no arbitraria; como ya vimos en el apartado 2.2 de este trabajo.

dominación, su capacidad para hacer planes se verá socavada por el tipo de incertidumbres de las que he hablado<sup>38</sup>.

Una vez en esta perspectiva, tratemos la libertad republicana relacionándola directamente con el ámbito político.

#### 4. 1 LA NO-DOMINACIÓN COMO ASUNTO DE INTERÉS POLÍTICO

Lo primero a lo que hemos de atender es a porqué el republicanismo considera que el estado tiene que llevar a cabo la tarea de promover la libertad. Ésta es un bien que la mayoría de nosotros pretende y valora, pero cumple dos condiciones que permiten comprender la magnitud de la tarea que se demanda al estado: se trata de un bien que los individuos no pueden perseguir sirviéndose de medios privados descentralizados, y se trata de un bien que el estado puede promover bastante efectivamente<sup>39</sup>. Tratemos ahora estas dos condiciones y analicemos, de esta manera, los argumentos a favor del interés político respecto de la no-dominación.

En contra de la búsqueda descentralizada de no-dominación un argumento esencial es que proceder así llevaría a una distribución muy desigual de la no-dominación. Si suponemos que la gente persiguiera su propia no-dominación de forma privada e individual, tomando esta como un interés propio, podemos pensar que tratarán de defenderse a sí mismos de la interferencia ajena, de castigar cualquier interferencia que se diera, demostrando así que nadie puede interferir en sus asuntos sin sufrir consecuencia alguna, y de disuadir o desviar posibles actos de interferencia. Fácilmente podemos comprender que esos esfuerzos individuales podrían desarrollar un panorama social nada deseable. Las desigualdades de valentía y fortaleza físicas, de redes de influencia social, de localización geográfica, etc., son inevitables en cualquier situación que se dé en la práctica. Esas desigualdades se dilatarán al acumularse en el curso de la historia, a medida que los fuertes se sirven de su posición para acumular más y más recursos, haciéndose así más y más fuertes. De esta forma, el resultado inevitable de dejar en manos de los individuos la persecución descentralizada de su propia no-dominación sería que la mayoría de ellos se hallarían al final a merced de esta persona o de este grupo más fuerte<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Pettit. *Republicanism*. p. 126

<sup>39</sup> *Ídem*. p. 127

<sup>40</sup> Pettit. *Republicanism*. p. 128

El panorama que se plantea recuerda a los reinos medievales, habríamos de esperar una sociedad pletórica de pequeños despotismos: en la que los hombres fueran señores de las mujeres, los ricos de los pobres, los lugareños de los forasteros, etc. Incluso podemos pensar que esta dinámica acabaría engendrando déspotas omnipotentes, siendo señores cada uno de su propia región o dominio.

Puede que esta visión resulte pesimista, y que un sistema descentralizado de promoción de la no-dominación no necesariamente tuviera que llevar a tan paupérrima distribución de la no-dominación. Pero hemos de pensar que tal temor está presente en la tradición republicana tanto en la tensión por distinguir un tercer sentido de libertad como no-dominación como en la intención por comprender este sentido como ideal político. En ambos casos se piensa que la relación sin intervención externa ni separación normativa entre los diferentes individuos, en tanto que cada uno de ellos es una voluntad arbitraria y todas ellas están en relación real y no controlada, ha de desembocar en un despotismo que cercene las libertades de los más débiles y reduzca su vida a la servidumbre y al malestar psicológico que tal situación conlleva. No parece una preocupación vana, no creo que a nadie le cueste imaginar el proceso por el que los más fuertes aumenten su poder y consigan continuar ostentándolo en el tiempo, pero sí que podríamos considerar que este resultado negativo no es el único de los posibles.

Por ello, necesitamos de un argumento adicional a favor de la búsqueda centralizada de no-dominación: no es bueno, en general, para la causa de la libertad como no-dominación confiar en que la gente tenga bastantes poderes recíprocos -en tanto que cada individuo pueda usar diferentes medios para influir en la conducta de los otros, concibiendo, a su vez, la posibilidad de ser influido por el poder de estos otros- para detener la interferencia ajena<sup>41</sup>. La estrategia alternativa más prometedora es, pues, la de la previsión constitucional, estrategia consistente en establecer un encargado de promover la no-dominación por medios no-dominadores. Desde esta perspectiva, aunque una autoridad constitucional no dominará a la gente, debe invariablemente limitar las opciones de ésta, o hacer que sus elecciones resulten más costosas. Todo sistema de derecho y de gobierno significa que ciertas opciones dejan de ser accesibles a los agentes, o dejan de serlo, al menos, en los términos de la situación anterior. Por ello, tiene que

---

<sup>41</sup> *Ídem*. p. 129

implantar presiones coercitivas en el empeño de eliminar un buen número de opciones. Y debido a que este sistema ha de sostenerse él mismo sobre la fiscalidad, hará que varias opciones sean más costosas. Así, aunque no hará no-libre a la gente, en el sentido de dominarla, reducirá el abanico de opciones no-dominadas de que disfruta, y las dificultará, haciendo relativamente no-libre a la gente.

Lo que trata de defender esta posición es que aunque idealmente, con la estrategia de poderes recíprocos todos consiguen la no-dominación, gracias a la posesión de recursos suficientes para garantizar que cualquier acto de interferencia ajena será resistido –la defensa es, así, tan efectiva que no es necesario recurrir a medidas disuasorias-, el cuadro en el que todo el mundo se afirma a sí mismo mediante la resistencia individual es un cuadro muy parecido al de la guerra civil permanente. Desde esta perspectiva, cada individuo no tendría como preocupación esencial el promover su propia no-dominación, sino el conseguir y disponer de costosos medios, aptos para resistir y defenderse. Hemos de considerar que aunque podría disfrutarse de no-dominación en ese cuadro, suponiendo, siempre, que nadie alcanzaría posiciones estables de dominación, el abanico de opciones no-dominadas resultaría gravemente reducido, y las opciones restantes gravemente entorpecidas.

Algunos pilares de nuestras sociedades se apoyan en la confianza en los otros, muestra de ello son las fórmulas de educación y cortesía. Por ejemplo, si entramos en un ascensor que ya está ocupado por otra persona y la saludamos, devolviéndonos ésta el saludo, podemos suponer que tal persona ni vulnerará nuestros intereses, ni tampoco los beneficiará. Aunque la vulneración de nuestros intereses estaría protegida por la intervención del estado, este hecho no es la razón habitual por la que se respeta este estado neutro social, sino la confianza en la reciprocidad de tal neutralidad y la conciencia de que tal situación favorece la vida de todos.

Con la institución de la búsqueda centralizada de no-dominación se intenta alcanzar un escenario político en el que se favorezca la vida de todos, buscando la erradicación de problemas no deseables; como la incertidumbre en el caso de la subordinación, o la necesidad de disponer de medios costosos en medios y atención para la defensa de los intereses de uno mismo. La estrategia de los poderes recíprocos augura demasiados problemas como para considerarse apta para conseguir un escenario político

en el que se favorezca la vida de todos. Toda fórmula que desemboque en un estado en el que se abandone o pierda la libre relación de los individuos basada en el respeto mutuo, dándose lugar a la necesidad de establecer en las relaciones sociales medidas coercitivas que amenacen la integridad de estos individuos en caso de contravenir la libre relación ha de parecerse peor, al menos, desde un punto de vista utilitarista; ya que es mejor, por ejemplo, poder cruzar la ciudad andando, despreocupado y saludando ocasionalmente que necesitar de un transporte blindado y la tensión propia de aquel que sabe que si falla habrá de perder algo con lo que ya cuenta; es mejor y menos costoso.

La libertad como no-dominación, entonces, no es un ideal que pueda dejarse en manos de los individuos para que éstos lo persigan libremente por sus propios medios en forma descentralizada. Hemos de explorar la estrategia alternativa, a estas visiones individuales, de confiar en la previsión constitucional.

En ella nos encontramos en la relación que establece el republicanismo entre el estado pluralista moderno y la no-dominación. La exploración de esa estrategia enlaza con el proyecto propio de la tradición republicana. Los integrantes de la misma eran de la opinión de que la libertad como no-dominación resultaba factible en un sistema político sólo para una élite de propietarios, mayoritariamente varones: la élite que constituiría la ciudadanía. Ahora, al explorar los requisitos de la no-dominación, tendremos que romper con el elitismo de los republicanos tradicionales y asegurarnos de que los asuntos que nos incumben tienen un alcance universal. La propuesta republicana de adoptar la no-dominación como ideal supremo para el estado viene motivada por el supuesto de que el ideal es capaz de ganar la adhesión de los ciudadanos de sociedades desarrolladas, multiculturales, con independencia de sus particulares concepciones del bien<sup>42</sup>.

Una vez considerado que la no-dominación es un valor relevante para el sistema político hemos de atender a cómo ha de contribuir ese valor a la modelación del sistema, a cómo habría que orientarlo. Como respuesta encontramos dos posibilidades: la primera es que el estado se sirva del valor, bien, o ideal, como objetivo a promover; la segunda, que ese valor sirva él mismo como restricción a la promoción estatal de otros bienes.

---

<sup>42</sup> Pettit. *Republicanism*. p. 132

Atendiendo a la primera posibilidad comenzamos considerando que un bien será un objetivo para un agente o para una agencia, si y sólo si su tarea es promover ese bien: maximizar su realización esperada<sup>43</sup>. Pero hemos de prestar atención a la diferencia entre objetivo y restricción. Si consideramos un valor, como lo es la no-dominación, como objetivo diremos, entonces, que tal valor será un objetivo para un agente o para una agencia, si y sólo si su tarea es hacer cualquier cosa que sea necesaria para maximizar el valor esperado: cualquier cosa que sea necesaria, incluso la iniciación de cualquier acción que sea contraria a la naturaleza del valor, siempre que el objetivo de la misma sea maximizar éste; si el valor es la paz, nos dice Pettit, podrá aceptarse incluso la ruptura de hostilidades, aun cuando se declara una guerra para poner fin a todas las guerras<sup>44</sup>.

Por otra parte, atendiendo a la segunda posibilidad, un bien será una restricción para un agente o para una agencia, si y sólo si su tarea no pasa necesariamente por promoverlo, pero sí por guardar testimonio de su importancia y respetarlo. Respetar el bien significará, a su vez, actuar de tal modo que se maximice su valor esperado, siempre que todos hagan lo mismo; es decir, significará poner de nuestra parte en la promoción del valor, en el supuesto de que todos pongan de la suya. Así, un valor será una restricción en la acción del agente o agencia, si su tarea pasa por actuar siempre de acuerdo a la naturaleza del valor, no hacer cualquier cosa para maximizar éste.

Podemos entender la no-dominación, entonces, o bien como un objetivo que el estado ha de promover, o bien como una restricción que debe respetar. En el primer caso, comprendemos que el estado debería ser diseñado de tal modo que la libertad como no-dominación esperada de quienes viven bajo el sistema llegara a su punto máximo. En el segundo caso, concebimos que debería ser diseñado de tal modo que, sea o no maximizada la libertad como no-dominación esperada, el sistema respetara sin asomo de ambigüedad el valor de la no-dominación.

Pettit nos muestra que hay diferentes razones para considerar si la tradición clásica republicana adopta una actitud u otra respecto de la no dominación<sup>45</sup>. Pero hay un aspecto de la tradición que sugiere una perspectiva fundamentalmente teleológica. Esto es porque

---

<sup>43</sup> *Ídem*. p. 134

<sup>44</sup> Pettit. *Republicanism*. p. 134

<sup>45</sup> *Ídem*. pp. 136-140

casi todas las grandes figuras, enfrentadas a la cuestión de qué instituciones son mejores para la libertad, la plantean como cuestión empírica abierta. Maquiavelo, por ejemplo, está dispuesto a conceder que cuando las personas ya son corruptas, e incapaces de aguantar una forma adecuada de derecho, es posible que el mejor modo de promover la libertad como no-dominación sea investir a un príncipe con poderes poco menos que absolutos. Locke, por su parte, está dispuesto a justificar tanto la prerrogativa real como el derecho del pueblo a la resistencia. Esta cuestión acerca de las instituciones no se plantea como una cuestión abierta en un enfoque deontológico. Respetar la no dominación en cualquier contexto plausible significaría comportarse de la forma requerida para promover la no-dominación; lo que significaría comportarse de igual forma siempre, independientemente del contexto. De modo que el supuesto ya mencionado que señala que la cuestión es una cuestión empírica abierta revela una concepción de la no-dominación como objetivo a promover por el estado sirviéndose de los medios que resulten empíricamente más eficaces, sean cuales sean.

Hemos de tener en cuenta que al señalar un enfoque teleológico, comprendiendo la no-dominación como un objetivo que ha de perseguir el estado, no como una restricción que ha de respetar, podemos asegurar que se tratará de buscar la máxima expresión de este valor, evitando considerar la dominación como algo que ha de eludirse de igual forma en cualquier contexto. Pero continuamos con el problema que se puede presentar en esta perspectiva, como ha de buscarse la mayor expresión del valor sirviéndonos de los medios que resulten empíricamente más eficaces, sean cuales sean, podemos llegar a justificar medidas en sí contrarias a la naturaleza del valor, como la instauración de un régimen autoritario, para evitar la dominación. Pettit, por su parte, comprende tal posible sentido y considera que, en primera instancia, es mejor adoptar una orientación consecuencialista –comprendiendo la no-dominación como un objetivo y adoptando una perspectiva fundamentalmente teleológica- cuando se trata de un valor como el de la libertad como no dominación; la salvedad de la primera instancia es incluida porque, si la promoción de la no-dominación exigiera el recurso a ordenamientos y estrategias institucionales que se revelaran intuitivamente repulsivas para nuestros sentimientos morales, sería necesario considerar si la no-dominación resulta un ideal político realmente adecuado, o si la política realmente adecuada pudiera ser la de respetar el ideal, en lugar de promoverlo. Desde esta perspectiva, entonces, hemos de pensar la no-dominación como un objetivo, no como una restricción.

Consideramos, de este modo, que la república ideal estará diseñada para promover la libertad como no-dominación. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que la no-dominación está constituida institucionalmente, no está causada por las instituciones, por ello, aunque la república haya de promover la libertad, esto no significa que las instituciones del estado estén causalmente aisladas de la no-dominación que contribuyen a realizar. Es decir, no significa que las instituciones se relacionen a la manera causa-efecto estándar con la no-dominación que contribuyen a poner por obra; al contrario, las instituciones constituyen, o contribuyen a constituir, la no-dominación misma de que disfrutan los ciudadanos.

Contemplemos la disposición de instituciones cívicas ideales, sean cuales sean éstas, que confieran un estatus perfectamente no-dominado en cualquier ámbito y a todos y cada uno de los ciudadanos. Desde esta perspectiva, aun estando todos rodeados por otra gente, quienes pueden pensarse como potenciales dominadores, nadie está sujeto a interferencia arbitraria ajena, ya que las instituciones distribuyen el poder y la protección de tal manera que las únicas interferencias posibles son las no-arbitrarias; no hay interferencias guiadas por intereses o interpretaciones no compartidos. Sin embargo, suponiendo en vigor tales instituciones, la relación entre esas instituciones y la no-dominación no responde al mismo carácter causal que se concibe en el caso de la relación con la no-interferencia. En este último caso, la relación entraña un elemento causal en tanto las instituciones mismas interfieren en la vida de las personas, pero también tienen el efecto de inhibir la interferencia de otros, de manera que el grado real de no-interferencia de que disfrutan las personas es una función de ese impacto causal. Respecto del primer caso, la gente que vive bajo instituciones no ha de esperar, para disfrutar de la no-dominación, al efecto causal que tendrá la actividad institucional inhibitoria de potenciales agentes que interfieran. Hemos de recordar que disfrutar de esa no-dominación no consiste sino en hallarse en una situación en la que nadie puede interferir arbitrariamente en nuestros asuntos, y ya estamos en esa situación desde el momento que existen instituciones.

Por ello podemos comprender que la no-dominación como tal precede a estas secuencias causales; aunque ciertamente se necesite de tiempo y alguna interacción causal para convertir en un asunto de consciencia común nuestra dominación y para disuadir a nuestros potenciales agresores. La no-dominación viene, pues, simultáneamente con la

aparición de las instituciones adecuadas. Desde la perspectiva republicana el ser libre consiste en ser un ciudadano de una comunidad política y de una sociedad en las que todos están protegidos contra la interferencia arbitraria ajena, por ello, la libertad no puede haber sido producida causalmente por las instituciones que caracterizan a esa comunidad política y a esa sociedad. Desde esta perspectiva, la condición de libertad no entraña nada, ni superior ni más allá, del estatus de que se goza con una incorporación adecuada a esas instituciones.

#### 4. 2 EL VALOR DE LA VIRTUD CÍVICA EN EL REPUBLICANISMO

Como acabamos de concluir, la libertad como no-dominación no es un objetivo que haya de alcanzar un individuo por sí solo, ya que será vulnerable frente al poder del resto; ya hemos analizado las opciones del promover la libertad así entendida de forma descentralizada. Desde esta perspectiva, sólo será realmente libre creando con otros una red de instituciones y normas que regulen la vida común, en condiciones que impidan la intromisión de imposición arbitraria de quienes por su fuerza o su riqueza están de salida en posiciones de predominio. De este modo, la no-dominación requiere que el espacio público sea *res publica*, -como vimos- una república donde los ciudadanos políticamente iguales establezcan conjuntamente el marco normativo que garantice su autonomía y evite la dominación ajena; sin autogobierno político no hay libertad<sup>46</sup>.

Desde esta perspectiva, el marco normativo que garantiza la autonomía de los individuos y evita que estos sean dominados por otros da lugar a la situación de no-dominación, en tanto que no se da lugar a ningún tipo de interferencia arbitraria. Fácilmente podemos pensar que la interferencia, si ha de tener lugar, es la no arbitraria, la cual se define por cumplir la condición de promover los intereses de aquel interferido, de acuerdo con opiniones que tal persona comparta. Por ello, podemos suponer que si los individuos son libres en tanto que son ciudadanos de una comunidad política y de una sociedad en la que están protegidos de la interferencia ajena, hemos de considerar, creo, una opción, para no calificar la interferencia de las instituciones y normas que regulan la vida en común como arbitraria.

---

<sup>46</sup> Peña, J. "La consistencia del republicanismo". *Claves de razón práctica*. nº 187 (noviembre 2008). p. 37

Esta opción pasa por que se conjuguen los intereses de todos los ciudadanos con los fines de las instituciones y normas. Aunque podamos considerar –como hemos hecho– la no-dominación como bien de interés común, en tanto que disponer de todas las opciones es un bien, sea lo que sea lo que se desee, valórese y persígase lo que se quiera, la tradición republicana encontraba un punto común en los intereses esenciales de los ciudadanos de la república en cuanto tales: la virtud cívica.

Hemos contemplado las razones por las que podemos considerar que las instituciones de la república constituyen la libertad como no dominación y por qué éstas son quienes han de mantener a salvo de la interferencia arbitraria de poderes ajenos. Sin embargo, hemos de considerar que estas instituciones, a su vez, dependen de la virtud de los ciudadanos, de la disposición cívica que sostiene y alimenta con su entrega y dedicación el interés público, y hace frente a la tendencia a la corrupción, es decir, a la privatización de lo público en provecho de intereses privados<sup>47</sup>.

En una primera aproximación a la virtud cívica podemos decir que ésta consiste en una relación del individuo con su propia comunidad política, caracterizada esencialmente por la disposición de anteponer el bien público a sus intereses privados. Esta disposición puede concebirse de distintas maneras, lo que implica distintos modos de concebir la virtud cívica. Atendiendo a esta disposición en la concepción aristotélica podemos considerar una relación apropiada y equilibrada entre ciudadanía y virtud cívica. La virtud es, en esta perspectiva, entendida como excelencia: de un objeto, de un órgano, de un oficio, o del hombre como tal. La virtud cívica o política es entonces buena ciudadanía: consiste en ejercitar bien la condición de ciudadano. Aristóteles comprende una afinidad sustancial entre la virtud cívica y la virtud moral, en tanto que ambas tienen como fundamento la prudencia o *phrónesis*, la capacidad de deliberar y resolver racionalmente respecto a los fines esenciales de la vida humana. Sin embargo, distingue la virtud cívica de la virtud moral por el hecho de que esta primera ha de entenderse respecto de un régimen determinado. No hay una identificación estricta entre el buen ciudadano y el hombre bueno, tanto porque la noción de buen ciudadano está ligada a un régimen particular, como porque la excelencia en la ciudadanía no requiere la plena

---

<sup>47</sup> Peña. *Virtud*. p. 1

excelencia humana; ni la virtud cívica se confunde con la virtud moral, ni la vida cívica agota el ámbito, más ancho y hondo, de la vida buena<sup>48</sup>

Vemos que en ella<sup>49</sup> no se supone una entrega irreflexiva a la relación que se establece entre el individuo y su comunidad, ni del individuo en la promoción de los objetivos de su comunidad. La virtud cívica republicana es propia de un ciudadano capaz de deliberar sobre los fines de su propia vida y de la pública. De igual forma, el buen ejercicio de la ciudadanía no significa solamente la aplicación de una capacidad técnica de sopesar las circunstancias y elegir las estrategias adecuadas para el logro de objetivos propuestos, sino que implica una conciencia clara de lo que constituye una vida buena; consideraremos este último término como es concebido en la tradición clásica republicana, en la cual el valor de la virtud cívica estaba ligado a la vida buena, en tanto que ésta es el gobierno racional de uno mismo, en términos de autonomía.

Desde esta perspectiva, podemos considerar la virtud cívica como el conjunto de disposiciones que pone en ejercicio el buen ciudadano. La virtud cívica tiene para el ciudadano republicano valor por sí misma. Ésta no se justifica como medio para obtener un fin exterior a sí misma, sino que forma parte de lo que considera una vida digna<sup>50</sup>; en esta perspectiva no se comprende la virtud como medio, un punto de vista diferente de la concepción instrumental de Pettit. El republicano concibe su comunidad como una ciudad, en tanto que ésta es una construcción política formada por las leyes forjadas por la deliberación y la voluntad de los ciudadanos sobre los asuntos comunes. Se entiende, pues, que son los ciudadanos quienes determinan conjuntamente cómo ha de ser tal ciudad, en un proceso permanente de revisión y reconstrucción.

La ciudadanía, por otra parte, es una dimensión pública de las personas, y una moral cívica ha de ser por tanto una moral pública. Ello implica que ha de compartir aquellas disposiciones que aseguran la libertad común –las virtudes públicas–, pero no necesita de una homogeneidad cultural ni moral; ya que no se apoya en una idea sustantiva del bien. Ello no quiere decir, sin embargo, que pueda dissociarse el cultivo de estas disposiciones cívicas de una opción implícita por un modo de vivir –en la situación no-

---

<sup>48</sup> *Ídem*. p. 6

<sup>49</sup> Peña. *Virtud*. pp. 6-8

<sup>50</sup> *Ídem*. p. 17

dominación- y de la preferencia consiguiente por ciertos valores. Lo esencial de este argumento es la idea de que la ciudadanía activa es la condición de nuestra libertad. Desde esta perspectiva, sólo el esfuerzo sostenido y la actitud vigilante de los ciudadanos pueden garantizar la independencia y la estabilidad de la república, y, con ello, nuestra seguridad y nuestra libertad. Con ello, vemos el valor de la virtud cívica y su relación con la no-dominación.

Sin embargo, hasta aquí sólo podemos considerar el porqué del valor de la virtud, no su valor intrínseco. Por ello, hemos de considerar el hecho de que los buenos ciudadanos encuentran en el ejercicio de la ciudadanía algo más que un instrumento para sus propios fines como individuos privados, ya que es para ellos un modo de vivir adecuadamente como sujetos independientes, no como súbditos; con la tensión que tal situación conlleva. Y también de vivir como sujetos racionales, despiertos e interesados en el mundo y dispuestos a discutir con sus conciudadanos, de igual a igual, qué hacer sobre los asuntos comunes<sup>51</sup>. Es de esperar que los buenos ciudadanos se indignen ante la corrupción, ante la degradación moral de quien llega a apropiarse de lo común para sí mismo, poniendo en peligro la situación de libertad de los demás. Y su participación activa tiene que ver con la instauración de un orden colectivo de justicia y autogobierno, frente a la dominación de los otros, pero también con la construcción de la propia identidad moral y de la vida buena. Así, la libertad como no-dominación está ligada al gobierno de uno mismo, entendiendo que esta libertad en la esfera pública es realmente apreciada por quien estima el gobierno de su vida:

*La libertad interior, el gobierno de uno mismo, nutren el amor a la libertad que sostiene la república*<sup>52</sup>.

De este modo, la virtud cívica, la buena ciudadanía, se nutre de la conciencia reflexiva de sí, de la capacidad de deliberar sobre las propias metas y valores de la capacidad de gobernar las preferencias. Vivir como un buen ciudadano es buen modo de vivir, y lo que obtiene quien vive así es la satisfacción intrínseca a la buena praxis. Es una conciencia de dignidad que en la tradición republicana se encuentra reflejada en el honor. Sin embargo, no hemos de olvidar que la virtud cívica es un bien tan precioso como

---

<sup>51</sup> Peña. *Virtud*. p. 20

<sup>52</sup> *Ídem*.

escaso, lo que no resta valor a la propia virtud, sino que reafirma la necesidad del desarrollo activo de la misma y su promoción desde las instituciones, al igual que el de la no-dominación, en un trato recíproco de fundamentación. Al afirmar el valor de la virtud cívica estamos afirmando el valor del propio autogobierno y el valor de la libertad. Estos valores ya han sido demostrados por sí mismos<sup>53</sup>, por ello, si comprendemos que preferimos la no-dominación a la situación de subordinación a poderes ajenos por su propio valor, y no podemos comprender ésta fuera de la comunidad republicana, no tenemos más opción que reivindicar el ejercicio de la virtud cívica, para fundamentar y sostener estos bienes.

---

<sup>53</sup> En tanto que el valor del autogobierno y el valor de la libertad, como hemos visto, se demuestran por la su naturaleza. Ambos son preferibles por su propia naturaleza, sin necesidad de concebirllos como bienes instrumentales, en tanto que su valor depende del valor del objeto al que refieran.

## 5. LIBERTAD POLÍTICA, LIBRE ARBITRIO Y RESPONSABILIDAD SEGÚN PHILIP PETTIT

Hasta ahora hemos recogido la concepción de libertad republicana en el área de lo político, sin tener en cuenta la libertad desde el ámbito de la metafísica; la libertad como libre arbitrio. Considero que la definición y la concepción que tengamos de la libertad en este ámbito determina en parte la concepción y la definición que habrá de tener la libertad en el ámbito de lo político, de lo social; esta correlación se me aparece como clara, por ejemplo, al considerar la libertad social en tanto que se da en la interrelación de los individuos que ocupan tal ámbito y podemos pensar en cómo se presenta el individuo, considerándole sólo a él, en su propia libertad en tal interrelación. Hemos pensado en el individuo dominado –desde Pettit, desde Skinner-, en cómo desarrolla su acción desde el conocimiento de su situación como sujeto al arbitrio de otro, pero no hemos analizado ese ámbito individual en el que comienza la libertad.

Para tratar de subsanar tal carencia, en este apartado trataremos la aproximación a la libertad que hace uno de los autores neo-republicanos que ya hemos tratado, Philip Pettit, en su obra *Una teoría de la libertad*<sup>54</sup>. Lo singular de esta aproximación a la libertad es que trata de abrir un foro de debate sobre la relación existente entre aquellas cuestiones que afectan al libre arbitrio y las que tienen que ver con la libertad política; de esta forma podemos sumergirnos en el ámbito psicológico sin descuidar el político. El autor busca en esta obra asentar una teoría de libertad dentro del marco clásico y genérico en el que incluye a Hobbes y a Kant. Estos, aunque mantuvieron posiciones diferentes acerca del libre arbitrio y de la libertad política, tienen en común que sus opiniones acerca de cada una de ellas procedían de raíces más profundas y comunes a ambas; sin considerar, ninguno de ellos, que ambas cuestiones fueran distintas y nada tuvieran que ver entre sí. Para justificar este enfoque –que trata de unir dos cuestiones que actualmente se analizan desde perspectivas diferentes y que son objeto de distintas disciplinas- Pettit realiza dos observaciones, una de orden conceptual y la segunda de carácter metodológico.

En torno a la primera observación, desde un punto de vista conceptual, el hecho de afirmar que alguien es libre, en cualquiera de los dos contextos –tanto político como

---

<sup>54</sup> Pettit, P. *Una teoría de la libertad*. Fuencarral. Losada. 2006

psicológico-, significa que se le considera responsable de aquello que haga en ejercicio de su libertad<sup>55</sup>. Con ello, vemos la primera introducción de la unión entre responsabilidad y libertad que el autor considera a nivel conceptual. Para Pettit, si predicamos de alguien que carece de libertad individual en un determinado campo de acción, esto implica, de forma inmediata, que no se le considere responsable de lo que haga. De igual manera, si suponemos que tal individuo esté privado de una determinada libertad política, ello implica que no se le pueda responsabilizar de no ejercer su derecho a tal libertad de forma efectiva; si consideramos que se le priva de la libertad de culto, no podemos considerarlo responsable, al menos, no del todo responsable, del culto que profese. La relación entre el disfrute de la libertad y la asignación de una determinada responsabilidad que se da en estos dos casos sirve, para el autor, como prueba de la continuidad existente entre el uso y el significado del término libertad en ambos contextos.

Desde la segunda observación, de carácter metodológico, hemos de considerar que la índole de las teorías a las que aspira la filosofía, en ambos ámbitos, ha de ordenar diversas observaciones y relacionarlas todas dentro de un esquema general que sea de interés. El autor, siguiendo a Rawls (1971), opina que en ello se trata de alcanzar *el equilibrio reflexivo*<sup>56</sup> entre aquellas observaciones y opiniones concretas y las pretensiones más generales y sistemáticas que la teoría propugna. Según lo anterior, la observación metodológica que el autor plantea expone que tiene más sentido elaborar una única teoría acerca de dos materias conceptualmente relacionadas, que una diferente para cada una de ellas. El argumento a favor de ello que el autor introduce procede de que la consideración por separado de los datos propios de cada uno de esos dos ámbitos relacionados entre sí puede llevar a la elección de una teoría que resulte demasiado condicionante<sup>57</sup> para cada uno de ellos; sin embargo, la consideración conjunta de esos mismos datos, y en los dos ámbitos conjuntamente, constituye una fuerte limitación para la elaboración de una teoría única y de conjunto. Considera que tomados los datos de cada uno de estos ámbitos por separado, estos pueden servir de apoyo a diferentes equilibrios, pero también puede ser

---

<sup>55</sup> Pettit. *Libertad*. p. 16

<sup>56</sup> Para Rawls, el equilibrio reflexivo es el punto de llegada en la reflexión, eventualmente después de un proceso de revisión o de ajuste recíproco, cuando los principios proclamados y los juicios pronunciados coinciden. Se trata de un ajuste mutuo entre principios o hipótesis teóricas y estimaciones basadas en nuestras intuiciones y experiencias morales.

<sup>57</sup> El autor, con ello, parece considerar que proceder de tal manera en la elección de una teoría resulte en una teoría que no incluya las consideraciones propias de un visión conjunta, limitando la expresión de ambos aspectos debido a estas presumibles carencias.

que esos mismos datos, desde una perspectiva conjunta, apoyen solo un determinado equilibrio. De ello se deduce que la combinación de ambas puede tener su importancia para la elección de una única y unificada teoría de la libertad; tal y como él considera de hecho. De esta forma, al considerar ambos campos en conjunto, nos vemos obligados a defender las opiniones propias de cada uno de ellos mediante las observaciones correspondientes a cada área y, también, mediante aquellas que son propias de la otra. De ello podemos derivar que la combinación de ambas teorías, aquellas acerca del libre arbitrio y aquellas acerca de la libertad política, puede tener su importancia para la elección de una única teoría unificada de la libertad; como el autor cree.

Las ideas conductoras de las teorías acerca del libre arbitrio tienen que ver con qué queremos decir cuando alguien podría haber actuado de otra manera, a qué aludimos cuando pensamos que alguien lleva a cabo una acción en su propio nombre, o qué representa para una persona el hecho de responsable de sus propios actos, etc. Las ideas conductoras de las teorías acerca de la libertad política se refieren más bien a cosas como si es posible afirmar que los obstáculos, tanto de índole natural como impuestos por otras personas, influyen a la hora de realizar una elección, o si una persona puede verse privada de libertad sin que por ello haya de verse expuesta a una intromisión real, etc. Las ideas conductoras acerca del libre arbitrio se han interpretado de muy diversas maneras, tanto como las ideas conductoras de las teorías acerca de libertad política han dado paso a múltiples construcciones teóricas. Pero Pettit piensa que frente a la falta de concreción teórica en ambos campos, quizá tenga sentido volver a considerar la relación conceptual entre el libre arbitrio y la libertad política, e indagar acerca de las perspectivas de alcanzar una única y unificada teoría general de la libertad; en la búsqueda de los beneficios antes mencionados, frente a esta falta de concreción.

Desde esta perspectiva unificadora, la libertad del individuo presenta tres vertientes. En primer lugar, tiene que ver con la libertad de acción de un individuo en un determinado momento; en segundo término, hace referencia a aquella libertad del yo que va implícita en la capacidad para identificarse con las cosas que hace, en lugar de contemplarlas como un mero espectador; y, en tercer lugar, se refiere a la libertad de la persona que goza de un reconocimiento social, lo que hace que tal acción sea verdaderamente algo suyo, y no

una consecuencia de la presión ejercida por otras personas<sup>58</sup>. Desde esta consideración, la libertad del individuo adquiere una dimensión tanto social como psicológica.

Ahora, tratemos la visión que el autor presenta acerca del concepto de libertad, tal y como se utiliza en concreto desde el punto de vista del individuo, continuando el intento por demostrar que hay una relación que lo unifica con el de responsabilidad.

## 5.1 EN TORNO AL CONCEPTO DE LIBERTAD

Nos encontramos una primera definición de aquello en que consiste el ser libre en la introducción a este capítulo:

*Ser libre, en el sentido más amplio de la expresión, es mostrarse del todo dispuesto a ser considerado responsable, es sentirse completamente merecedor de aquellas reacciones que, como el resentimiento o la gratitud, caracterizan a las relaciones personales. La libertad de acción, la libertad del yo y la libertad de la persona se refieren solo, por tanto, a aquella acción, aquel yo y aquella persona que son compatibles con tal disposición, es decir, que son (...) compatibles con la responsabilidad<sup>59</sup>.*

Pettit, como hemos visto, distingue tres campos que guardan relación con el ejercicio de la libertad: el de la acción, el del yo y el de la persona. Presupone que cuando hablamos de acción libre, yo libre y persona libre, nos referimos a un único e inequívoco concepto de libertad. Esto recoge su intención de alcanzar una definición del concepto capaz de ofrecer un discurso unitario acerca de la libertad en estos tres ámbitos.

Afirmar la libertad de un individuo, por tanto, respecto de algo que haya hecho es lo mismo que referirnos a estas tres cosas. La primera es que el individuo puede ser considerado razonablemente responsable de algo que haya hecho. Pettit nos señala que si se trató de un acto libre, nada nos impide afirmar que ese individuo habrá de responder de él. La segunda es que una acción libremente elegida es algo que un individuo puede considerar como algo propio; así el autor identifica los actos del individuo con la propia identidad de éste: eso soy *yo*. La tercera es que la elección del individuo no se haya visto

---

<sup>58</sup> Pettit. *Libertad*. p. 20

<sup>59</sup> Pettit. *Libertad*. p. 21

condicionada por determinado tipo de antecedentes, siendo estos problemas de índole psicológica<sup>60</sup>. Para el autor, cualquier aproximación al concepto de libertad ha de tener en cuenta estas tres connotaciones, denominadas, respectivamente, de responsabilidad, dominio de nuestros actos y carencia de condicionamiento. De igual forma, cualquier aproximación ha de preguntarse en cuál de ellas, si es el caso, reside el elemento determinante que permite hablar de libertad. Pettit, por su parte, lleva a cabo su aproximación atendiendo de forma preferente a la connotación de responsabilidad.

A favor de esta preferencia el autor nos muestra las relaciones que se establecen entre estas connotaciones. En primer lugar, considera que no hay apenas razón para pensar que una acción carente de condicionamientos, una que sea atribuible por completo a un individuo, haya de conllevar una responsabilidad para ese individuo; la noción de responsabilidad, para Pettit, implica una serie de aptitudes que no implican a su vez ni la carencia de condicionamientos, ni la atribución de la acción al individuo, como la aptitud para ser considerado responsable o la posibilidad de haber elegido otra acción, que implica el conocimiento de las opciones posibles –como veremos más adelante–; sin embargo, sí hay razones para pensar que cualquier acción de la que un individuo pueda ser considerado responsable carecerá de condicionamientos de peso, y será algo que el individuo pueda y deba considerar como propio. Adelantándonos en el discurso del autor para tratar de aclarar tal afirmación, vemos que Pettit considera que la responsabilidad se considera de un individuo respecto de una elección, y la capacidad de ser responsable de una cierta elección significa que cualquier cosa que haga un individuo recibirá censura o alabanza por parte de los otros, es por ello que podemos imaginar una acción que incluya las dos connotaciones anteriores, la carencia de condicionamientos y el ser atribuible por completo a un individuo, como el retirar la mano del fuego cuando se nota que éste la quema, el individuo puede no considerar que merezca la aprobación o el rechazo de otros en tanto que tal acción no ha sido elegida por él, sino que responde a un impulso; es un acto reflejo.

Sin embargo, si hay razones para pensar que cualquier acción de la que un individuo pueda ser considerado responsable carecerá de condicionamientos de peso, y será algo que el individuo pueda y deba considerar como propio; en tanto que si incumple

---

<sup>60</sup> Pettit. *Libertad*. p. 25-26

alguna de las dos últimas connotaciones fácilmente podremos pensar que no es responsable de tal acción. Por ejemplo, si consideramos la situación de dominación, comprendemos que el individuo carece de libertad en tanto que está sujeto a la voluntad arbitraria de otro y esta sujeción determina su elección de acciones, aunque la presumible interferencia arbitraria nunca se dé de forma efectiva. Esta situación de dominación, en tanto que determina las elecciones del individuo dominado de forma externa y arbitraria –a diferencia de la interferencia no arbitraria que ya ha sido mencionada- constituye en sí misma un condicionamiento de peso, que se da en toda elección que el individuo dominado realice en tal situación. Es por ello que no podríamos predicar la responsabilidad ni del individuo ni de los actos, debido a que como estos ocurren en presencia de un condicionamiento de peso, la situación de dominación, el individuo puede no reconocer que merezca la aprobación a la censura de los otros, ya que tales elecciones están determinadas por factores externos a él y arbitrarios; como no está libre de condicionamiento no puede elegir en libertad, esta situación le exime de ser responsable, ya que tales acciones no corresponden completamente con su voluntad y con su intención.

Pettit expone la no implicación de la responsabilidad desde las otras dos connotaciones: escribe que la carencia de condicionamientos no conlleva responsabilidad, en tanto que si se produce un acontecimiento fortuito en mí por mi acción, puedo considerar tal suceso como algo cuya responsabilidad no sea de mi incumbencia<sup>61</sup>. Respecto de sentirme dueño de algo que haya hecho opina que no implica responsabilidad en tanto que puedo identificar como clara e íntimamente míos tanto una respuesta o una situación, un hábito o una habilidad determinada, de los que no soy responsable; pensando el autor en algo que pueda ser heredado de forma genética y elevando a tal categoría cosas como la maña en alguna actividad o el gusto por algo concreto.

En sentido inverso, la relación con la atribución respecto de la responsabilidad queda patente en el hecho de que si estoy dispuesto a asumir la responsabilidad sobre tal acción, los juicios sobre esa acción se me pueden atribuir a mí en tanto que yo elegí esa acción y no otra que podría haber realizado igualmente. El autor afirma que el yo dispuesto a aceptar una responsabilidad ha de ser un yo que no se desentienda de haber hecho tal acción. En ese caso, el individuo ha de ser capaz de pensar en primera persona

---

<sup>61</sup> Pettit. *Libertad*. p. 27

en las ideas que le llevaron a la realización de esa acción, así como en la acción en sí misma<sup>62</sup>. En lo referente a la relación con la carencia de condicionamiento, el autor piensa que si estoy dispuesto a asumir la responsabilidad de hacer o no hacer tal acción, la conciencia de que debo actuar para hacer esa acción me llevará hasta ella, mientras que la conciencia de que no debo hacer esa acción logrará que no me decante por ella. Esta afirmación se apoya en el supuesto:

*(...) no hay factores causales, distintos de mi conciencia acerca de lo que debo hacer, capaces de condicionarme por completo para hacer lo que hice, y que hayan predeterminado mi respuesta. Aunque resulte preciso identificarlos, tales antecedentes no son condicionantes de mi elección<sup>63</sup>.*

En la elección de una acción, por ello, cuando es atribuible la responsabilidad de la acción elegida al individuo que la elige, sólo pueden ser considerados como factores causales de tal elección aquellos que se encuentren en el interior del individuo, en su conciencia. Desde esta perspectiva, podemos considerar, por ejemplo, y volviendo al tema central de este trabajo, que cuando hablamos de que una persona está en situación de dominación –en tanto que está sujeta al arbitrio de otro- y el conocimiento de tal situación determina su elección de acciones, podemos argumentar a favor de la idea de que el condicionamiento interno está determinado por una situación objetiva de dominación al considerar que el conocimiento, por su parte, de su situación permite que tal situación alcance su conciencia, condicionando esa conciencia su acción de forma interna, como única consideración posible para no negar la atribución de responsabilidad sobre sus acciones; aun como dominado.

Como ya he señalado, la aproximación que el autor realiza al concepto de libertad parte de la connotación de responsabilidad, pero esto no implica que otros enfoques puedan optar por cualquiera de las otras connotaciones como punto de partida. Todos estos enfoques presentan una serie de problemas esenciales. El autor señala que desde la connotación de responsabilidad, la libertad resulta cuestionable por su carácter recursivo; desde el punto de vista de la atribución, esa aproximación resulta problemática en tanto adopta una perspectiva en la que prevalece la primera persona; y bajo la connotación de

---

<sup>62</sup> *Ídem.* p. 28

<sup>63</sup> *Ídem.*

una elección en ausencia de condicionantes, el problema reside en que encierra una clara posibilidad modal. Atendiendo al primer problema, si suponemos que soy responsable de un determinado acto, es porque podemos imaginar que tal acto es el resultado de algún factor que yo poseo, como mis creencias o aspiraciones particulares. Esto significa que debo ser responsable también de tales creencias y aspiraciones. La recursividad aparece de forma clara al coincidir que si soy responsable de tales factores es porque soy asimismo responsable de ellos por ser dependientes de otros factores que también me afectan. El autor concibe que por su propia naturaleza, la responsabilidad es recursiva en sí misma. Respecto del segundo, si partimos de la idea de libertad como algo atribuible a un yo, nos encontraremos siempre con la pregunta de por qué el yo se identifica con esas elecciones y acciones, en lugar de presenciárselas como mero espectador. Sobre el tercero, si partimos de la idea de libertad como ausencia de condicionantes, se plantea el problema modal, el cual implica la dificultad de explicar cómo puede entenderse que para cualquier cosa que se haga libremente el individuo haya de haber contado también con la posibilidad de hacer algo distinto. Esta perspectiva no parece compatible con una visión naturalista del universo, ya sea determinista –en tanto que si el mundo está dominado por leyes deterministas esta condición resulta imposible de cumplir- o ya sea indeterminista –en cuyo caso no está claro cómo se cubrirán aquellos espacios que estas dejan abiertos-. Dado que el autor elige el trato por acuñar el concepto de libertad en términos de responsabilidad se encargará de cargar con el problema de la recursividad; en un intento por resolverlo al final de la obra.

Una vez presentadas tanto la perspectiva como las diferentes posibilidades de la misma, exploremos el análisis que Pettit hace sobre la connotación de responsabilidad como punto de partida.

## 5.2 LA LIBERTAD COMO CONSECUENCIA DE LA RELACIÓN ENTRE EL HECHO DE SER LIBRE Y EL DE SER CONSIDERADO RESPONSABLE

Desde la perspectiva del autor, el discurso unitario acerca de la libertad aparece como consecuencia de la relación establecida entre el hecho de ser libre y el de ser considerado responsable. Pettit señala que sólo se es un individuo libre, de actos también libres, mientras se esté capacitado para asumir la responsabilidad de tomar una decisión

pertinente<sup>64</sup>. Para expresar la naturaleza de tal vínculo entre la libertad y la responsabilidad el autor apela a la relación de implicación entre deber y poder. Siempre que hablamos de la imposición de un deber a un individuo ha de poder suponerse que ésta vaya acompañada de su poder correspondiente, es decir, siempre que un individuo tenga una obligación que cumplir suponemos que tal individuo dispone de la capacidad para cumplirla. De este modo, la relación que recoge el autor implica que uno es libre en la medida en que está capacitado para ser considerado responsable.

Este estar capacitado para ser considerado responsable de una cierta elección -la noción de aptitud para la responsabilidad- se fundamenta en la actitud normal por la cual nos consideramos unos a otros responsables de cosas que hacemos. Esta capacidad significa que cualquier cosa que haga un individuo recibirá la censura o la alabanza, dependiendo de cuál sea el resultado del juicio de los otros; el resultado del juicio depende de una serie de factores establecidos, como las expectativas depositadas en el individuo y la actitud de los demás. El autor considera que ser del todo apto para ser considerado responsable significa estar plenamente capacitado para aceptar la cantidad de censura o de elogio que uno merezca. Y añade que alguien actúa con libertad en la medida en que su forma de ser, en sí misma, le permita llevar acabo aquellas elecciones por las que se le tendrá por alguien perfectamente apto para ser considerado responsable. De la misma forma, una acción suya será considerada un acto libre en la medida en que se plasme en la realidad haciendo suponer que ese individuo está completamente capacitado para asumir la responsabilidad<sup>65</sup>. Pettit considera que la práctica de elogiar, censurar y considerar a las personas como responsables no es un ejercicio intelectual, sino algo que llevamos impreso en nuestras reacciones más elementales para con los demás. Por ello, señala el autor, cuando pensamos de un individuo que es libre, lo hacemos considerándole capaz de provocar este tipo de reacciones.

Pettit apoya esta aproximación al concepto de responsabilidad en la idea de que el compromiso característico que adquirimos con otros seres humanos, en el que incluye, de forma natural<sup>66</sup>, el atributo de responsabilidad, concebimos la libertad como aquel

---

<sup>64</sup> Pettit. *Libertad*. p. 35

<sup>65</sup> Pettit, *Libertad*. p. 36

<sup>66</sup> Pettit comprende que las doctrinas políticas siempre se comprometen con una determinada imagen de la naturaleza humana. Desde su perspectiva, el republicanismo pone el énfasis en la independencia en las

dominio propio de los seres humanos, y de las acciones que llevan a cabo, que hacen que tal atributo resulte adecuado, ya que reaccionamos acorde a él. Estas reacciones se descubren como la lente en que se forma la imagen del individuo libre y del acto libre y, desde esta perspectiva, es correcto hablar de libertad cuando pensamos que tanto el individuo como su acción han puesto de manifiesto que se trata de una reacción que merece la pena, en tanto que aprobamos las imágenes que observamos desde tal reacción. Por todo ello llegamos a la definición de lo que es ser libre:

*Ser libre, pues, consiste en ser capaz de reaccionar de forma adecuada, en ser apto para ser considerado responsable<sup>67</sup>.*

En este sentido, podemos afirmar que alguien no es de todo libre, por tanto, para optar entre los términos de una elección posible, cuando ese individuo no es consciente de que se den tales opciones en el medio en el que lleva a cabo su elección, o carece de recursos conceptuales para valorarlas, o estos no actúan de forma que su valoración incida en lo que haga el individuo. Por ello, un individuo no será completamente libre si está inmerso en una serie de problemas que hacen que le resulte imposible reclamar para sí que él es quien ha llevado a cabo tal o cual opción y tampoco será del todo libre si es víctima de alguna indeseada forma de presión, coacción o coerción, que le plantee dificultades a la hora de inclinarse por hacer una cosa u otra; como es el caso de la dominación. Aunque no nos detengamos en pensar si también nosotros mismos nos consideramos responsables de lo que hacemos, el autor señala que este hecho no significa que no piense que se trata de algo tan importante como real; se sirve de los sentimientos de culpabilidad e inocencia para demostrar este sentido de la consideración de responsabilidad en lo concerniente a la primera persona.

Respecto de cuál será esa aptitud para ser considerado responsable, que cuadra con la libertad, el autor expresa tres condiciones que ha de cumplir la manifestación elemental de esta aptitud, en lo que se refiere a la práctica de considerar a alguien responsable y a la idea de estar capacitado para ser considerado responsable, en un sentido elemental. Estas condiciones son: primera, hay que reconocerle apto para ser considerado

---

relaciones entre los individuos. Al mismo tiempo presupone que los seres humanos son esencialmente sociales. Gamper, D. "Entrevista con Philip Pettit" *La Vanguardia-Cultura/s*. 2004, Agosto, 4

<sup>67</sup> Pettit. *Libertad*. p. 38

responsable desde antes de que lleve a cabo una elección, no sólo después de haberlo hecho; en segundo lugar, debe ser considerado como apto para ser considerado responsable desde un punto de vista personal, y no solo según modelos sociales aceptados; y, en tercer lugar, debe estar capacitado para ello en sentido estricto, no basta con que se le pueda tratar como si fuera apto para ser considerado responsable<sup>68</sup>.

Considerando la primera condición, el individuo ha de disponer con anterioridad a su elección de todos los elementos necesarios para elegir su opción. La razón de plantear esta primera condición se inicia en el hecho de que generalmente elogiamos a las personas por acciones que han llevado a cabo –las consideramos responsables en tanto que ya lo hicieron- incluso si de hecho no eran las más idóneas, antes de realizarse, para ser consideradas responsables de tal elección, lo que nos llevaría a equivocarnos en nuestra valoración de que fueron totalmente libres. El elogio, según esta afirmación del autor, nace generalmente de la sorpresa cuando alguien hace aquello que debería hacer, aun cuando pensáramos, con anterioridad a tal hecho, a esa persona como poco adecuada para realizarlo.

Continuando con estas condiciones, para ser considerado responsable en este sentido elemental un individuo no sólo ha de estar capacitado para ello con anterioridad a la elección, sino que también ha de estarlo de un modo personalizado. La razón en la que se apoya el introducir esta condición reside en que, muchas veces, las consideraciones sociales nos imponen una imparcialidad con respecto a los demás que nos exige que tratemos a los demás de la misma forma. Pettit considera que somos reacios a personalizar el atributo que hace que alguien sea considerado responsable, con ello, no negamos que tal personalización sea posible; lo que ocurre es que en muchos contextos sociales ocurre que nos vemos forzados a generalizar aquellas normas por las que juzgamos a los demás. El autor piensa que si nos fijamos en personas que actúan en situaciones similares, y que cuentan con antecedentes más o menos iguales, nos inclinamos a pensar que si una de ellas sí es considerada responsable, también habrán de serlo todas las demás; para así tratar de evitar tener un criterio demasiado exigente a la hora de determinar cuál de ellas cumple o no los requisitos para ser considerada responsable. Afirmar que acerca de la libertad se puede hacer este tipo de generalizaciones es algo que va en contra de la

---

<sup>68</sup> Pettit. *Libertad*. pp. 39-40

intuición, ya que equivaldría a sostener que, dependiendo de con quién se compare, se puede decir si alguien ha sido libre para elegir una determinada opción. A lo que el autor responde que la cuestión de si alguien es libre vendrá condicionada por si ese alguien está capacitado para ser considerado responsable en un sentido personalizado, y no en general. Lo relevante de esta condición es aceptar que la noción de disponer de una capacidad personalizada para ser considerado responsable tiene sentido, y que nos proporciona un concepto que guarda relación con la libertad.

La razón que apoya la tercera condición para estar capacitado para ser considerado responsable, que el individuo sea considerado realmente responsable, y no solo como si pudiera llegar a serlo, es que los seres humanos no solo nos limitamos a observarnos entre nosotros, sino que interactuamos e influimos de forma activa en los demás. Esto implica que en muchas ocasiones tratamos a los demás como si fueran aptos para ser responsables por las consecuencias que esto pueda tener en sus actuaciones futuras, cuando en realidad no ostentan tal condición. El autor, para ello, trata de diferenciar entre la correcta capacidad de asumir una responsabilidad y la capacidad para desarrollarla. Por un lado, la capacidad para desarrollar la asunción de una responsabilidad se da cuando alguien comprende que la censura o el elogio se producirán, respecto de su acción, independientemente de cuáles sean el grado de conocimiento o de consentimiento por su parte, lo que le conducirá a esta capacidad de asumir una responsabilidad; ya que habrá de mantenerse alerta y estar atento a todas las posibles consecuencias de sus actos. Por otro lado, la capacidad de asumir una responsabilidad consiste en poseer un grado de conocimiento y consentimiento tal sobre los actos de uno mismo que le permita asumir y atender a los posibles elogios o censuras de otros –o de sí mismo- respecto de tales actos.

Finalmente, para caracterizar debidamente la aproximación que realiza Pettit hemos de atender a uno de los problemas a los que esta se enfrenta: la sospecha sobre si tal aproximación nos permite pensar que la libertad, de un individuo concreto o de una acción determinada, consiste en una característica que pertenece a la forma de ser de las personas, independientemente de lo que llegemos a saber de ellas, e incluso de cómo se conozcan a sí mismas. El autor, en contra de ello, considera que la correspondencia que establece entre libertad y responsabilidad –desde el principio de que deber implica poder- fundamenta una aproximación objetiva, aunque introduzca un cierto grado de antropocentrismo; el autor comprende la libertad como una característica que pertenece

al hombre como tal, ya que este puede ser apto para ser considerado responsable, y al hombre inmerso en la sociedad, ya que son los otros hombres quienes han de considerarlo o no responsable; la libertad está ligada a una serie de intuiciones que se dan de forma natural en el hombre, como aquellos juicios que han de hacerse para elegir entre las diferentes opciones de acción o aquellos que se hacen para considerar si debemos elogiar o censurar a alguien por algo de lo que le consideramos responsable. Para defender esta afirmación hace tres puntualizaciones a favor de tal objetividad.

La primera es que, según el planteamiento que ha recogido, el hecho de ser libre se corresponde con una característica de determinados individuos y acciones, con independencia de que sean considerados responsables. La libertad, como hemos visto, consiste en que el individuo esté preparado para ser considerado responsable, y no en que realmente sea considerado como tal. Por ello, no podrá cuestionarse que digamos que alguien es libre, siempre que le consideremos responsable ante una opción determinada. Desde esta perspectiva descubrimos a alguien como libre, no le atribuimos esa libertad. La segunda puntualización señala que esta aproximación nos permite considerar la libertad como algo claro y predicable de un individuo, de tal manera que podemos responder afirmativamente a la pregunta de si alguien es libre cuando le consideramos desde la práctica de tenerle por responsable y podemos afirmar negativamente en caso contrario. La tercera puntualización apunta que la correspondencia entre libertad y aptitud para ser considerado responsable no significa que la libertad sea una realidad que dependa de valores. Lo que esta puntualización explicita es que la afirmación de si otros individuos son libres o no, no pueda ser considerada desde el punto de vista de la moral o la prudencia. Desde la perspectiva en la que nos encontramos, la libertad tiene que ver con cómo son las cosas, desde una perspectiva que no entra en valoraciones. La forma en la que alguien es apto para ser considerado responsable, y en la que es libre, en consecuencia, habrá de serlo de manera que los demás puedan considerarle también responsable, según los criterios implícitos en el práctica habitual de considerar responsable a la gente. Sin embargo, escribe Pettit, nosotros, como observadores externos y normativos, podemos decidir acerca de si alguien es la persona adecuada para ser considerada responsable, según tales criterios, sin que, para ello, tengamos que formular un juicio normativo acerca de cómo deba ser considerada. Lo que nos es dado a juzgar es si deben ser tratados de esa manera, según los criterios implícitos en la práctica de definir a las personas como responsables.

Con estas tres puntualizaciones se busca apoyar la tesis de que la correspondencia entre libertad y aptitud para ser considerado responsable no compromete la posibilidad de juzgar que la libertad sea una propiedad objetiva de los individuos. Pero una vez recogido tal apoyo, hemos de detenernos a examinar la idea de que esta concepción tiene también una serie de implicaciones antropocéntricas en cuanto a la naturaleza de la libertad. Este antropocentrismo se pone de manifiesto de dos maneras. La primera es que el concepto de libertad es una noción que depende de una perspectiva determinada, o de una respuesta determinada. La segunda se refiere a que el atributo de la libertad es una realidad limitada por el concepto<sup>69</sup>.

Según este planteamiento, el fenómeno que hace de un individuo o una acción algo libre sólo será discernible por quien participa en la práctica de considerar responsables a los demás y posee las aptitudes evaluativas y de otra clase que se requieren para tal práctica. Para quien quiera identificar el atributo de la libertad por sus propios medios, será esencial estar inmerso en la práctica de considerar responsables a otros individuos; el autor nos concede dos opciones válidas: podemos conocer, para tal fin, por experiencia los sentimientos propios de la atribución de responsabilidad –rencor o gratitud, indignación o aprobación- o habremos de comprender tales reacciones. Por ello, podemos afirmar que el concepto de libertad depende de la perspectiva o de la respuesta que suscite; podemos comprender esta afirmación en analogía a lo que ocurre en la conceptualización de la naturaleza de los colores, en tanto que la rojez depende de la reacción que provoca.

Con el fin de comprender el significado de libre, y captar el concepto que encierra, cualquier persona habrá de ser capaz, nos dice el autor, de entender lo que dicha palabra denota y comprender qué relaciones guarda con otras palabras y con la observación. Por consiguiente, habrá de ser capaz de entender que libre denota responsabilidad, atribución e indeterminación y habrá de ser capaz de discernir tanto aquellas situaciones o formas de comportamiento que ofrecen signos claros de libertad, como aquellas que evidencian lo contrario. El proceso de adquisición de estas capacidades no tiene un carácter activo, sino que surge, de forma espontánea, solo desde aquella perspectiva que va ligada al

---

<sup>69</sup> Pettit. *Libertad*. p. 63

proceso de considerar a las personas como responsables, al igual que la capacidad para reconocer las connotaciones de algo que sea rojo proceden solo de las sensaciones que provoca la rojez. Aunque Pettit considere que el concepto de libertad depende de la perspectiva, cree que este hecho no compromete la objetividad, porque significa que el concepto de libertad depende de una perspectiva, no de aquella cualidad que indica el concepto dependa de esa perspectiva.

El segundo rasgo del antropocentrismo se refiere a la realidad o al atributo de la libertad, no solo al concepto de la misma. Consiste en el hecho de que no solo la perspectiva de la responsabilidad nos sitúa en el punto de vista necesario para dominar el concepto de libertad, sino que nos ofrece también una visión tal que solo quienes se asientan en ella pueden ser libres. Esta afirmación lleva implícito que solo quienes se instalan en tal punto de vista, y estén en posición de dominar el concepto de libertad, serán capaces de captar de inmediato la cualidad de la libertad. Ello le lleva afirmar que la cualidad de la libertad es un atributo limitado por el concepto. Con esto el autor quiere señalar que la libertad es una cualidad que no podemos atribuir a nadie de forma instantánea si no suponemos que se encuentra en una situación que le permita reconocer y captar el concepto del tipo de atributo del que se trata. Lo que implica que, para ser libre es necesario que el individuo haya llegado a dominar el concepto de libertad, en tanto que haya dispuesto de él con soltura. Debido a ello, no es posible captar la cualidad sin haber captado el concepto<sup>70</sup>. Esta situación se deriva del hecho de que para ser apto para ser considerado responsable, un individuo ha de ser capaz de dominar conceptos que tienen que ver con aquello que hay que hacer, con lo que es justificable o injustificable, o con aquello que merece elogio o censura; además de estar en posición de comprender reacciones como las ya descritas.

En conclusión a este apartado, podemos afirmar que el concepto de libertad, tal y como lo contempla Pettit, se predica, en primer lugar, del individuo, lo que nos permite hablar de acciones libres, voes libres y personas libres y, en segundo lugar, del entorno de opciones en el que se ejerce la acción libre.

---

<sup>70</sup> Pettit. *Libertad*. p. 66

## 6. CONCLUSIONES

Como conclusión a este trabajo podemos señalar, en primer lugar, que hay un tercer sentido de la libertad, siendo éste la libertad como no-dominación. La libertad como no-dominación distingue la situación de libertad como aquella en la que el individuo no se encuentra sujeto a la voluntad arbitraria de otro o de otros individuos, frente a la situación de no-libertad, en la que el individuo se encuentra sujeto a la voluntad arbitraria de otro o de otros individuos. Por ello, si consideramos la libertad como no-dominación como un valor preferible por sí mismo, en tanto que permite disponer al individuo de todas sus opciones, el objetivo de la teoría política ha de ser concebir y definir un escenario en el que se dé esta situación de no-dominación para todos los individuos. Como hemos visto, tanto la tradición republicana, como el neo-republicanismo, no comprenden la libertad del individuo disociada de la pertenencia de éste a la comunidad política. Por ello, ha de ser en tal comunidad política donde ha de procurarse el escenario de no-dominación.

Esta comunidad política, la república, ha de asegurar que ningún individuo pueda dominar a otro, de modo que este dominado se encuentre en una situación de servidumbre en la que esté sujeto a la voluntad arbitraria del primero. Para ello ha de desarrollarse una serie de instituciones adecuadamente no arbitrarias que respalden un sistema jurídico, entendido como una forma de derecho adecuadamente no arbitraria. Dentro de este marco político el individuo republicano dispone de sí mismo dentro de la no-dominación, por consiguiente, es libre.

Así mismo, la tradición republicana tiene un lugar privilegiado para la virtud cívica, la cual podemos entender como impulsora y mantenedora de estas instituciones, en tanto que tiene valor por sí misma y el desarrollo de la misma por parte de los ciudadanos da lugar al aprecio por las instituciones, lo que desarrolla, a su vez, éstas, impulsando su objetivo de buscar la máxima expresión del valor político de no-dominación.

Aunque podría considerarse que el hecho de que la norma y las instituciones sean aquellas que constituyen la libertad es un hecho contradictorio, en tanto que entendemos que toda norma necesariamente es coercitiva, hemos de considerar que el valor que impulsan tanto la norma como las instituciones es la no-dominación, diferente de la no-

interferencia. Esta diferencia nos permite comprender la interferencia de la norma como no-arbitraria, es decir, que se ejerce externamente, pero de modo que tal interferencia promueve los intereses del interferido y la hace de acuerdo con opiniones que éste comparta. De modo que podemos comprender la interferencia de la norma y de las instituciones republicanas como no negativa, en el sentido de que no priva al individuo de opciones que él prefiera o busque, sino que le permite disponer de ellas; constituye la libertad como no-dominación. Por consiguiente, la ordenación política de la república no resta libertad a sus miembros, sino que constituye la libertad de estos.

DATOS BIBLIOGRÁFICOS

- Berlin, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1988.
- Skinner, Q. “La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?”. *Isegoría*. 33, 2005
- C. MacCallum, G. “Negative and positive freedom” *The philosophical review*. Vol. 76. Julio, 1967
- Pettit, P. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona. Paidós Ibérica. 1999.
- G. Guitián, E. “Liberalismos y republicanism: el uso político de los conceptos de libertad”. *Revista internacional de pensamiento político*. Vol. 4. 2009
- G. Frankfurt, H. “Freedom of the will and the concept of a person” *The journal of philosophy*. Vol. 68. Enero, 1971
- Taylor, Ch. “What’s wrong with negative liberty” *Four essays on liberty*. Londres, 1969
- Rivero, A. “Republicanism y neo-republicanism”. *Isegoría*. Nº 33, 2005
- Ovejero; Martí; Gargarella. *Nuevas ideas republicanas*. Barcelona. Paidós. 2004
- Pinzani, A. “Gobierno de las leyes y/o gobierno de los ciudadanos. ¿Hay compatibilidad entre republicanism y democracia liberal?”. *Isegoría*, nº33. Diciembre, 2005
- Rousseau, J-J. *El contrato social*. Barcelona. Altaya. 1996
- Peña, J. “Ciudadanía republicana y virtud cívica” en M.J. Bertomeu, A. Domènech y A. de Francisco, comp., *Republicanism y democracia*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005
- Ovejero, F. “Republicanism: el lugar de la virtud” *Isegoría*. 33, 2005

Ovejero, F. “Capitalismo y republicanismo: un panorama”. *Revista internacional de filosofía política*. 23, 2004

Peña, J. “La consistencia del republicanismo”. *Claves de razón práctica*. nº 187. Noviembre, 2008

Pettit, P. *Una teoría de la libertad*. Fuencarral. Losada. 2006

Gamper, D. “Entrevista con Philip Pettit” *La Vanguardia-Cultura/s*. 2004, Agosto, 4