

¿LIBERTAD “REPUBLICANA”?

OSCILANDO ENTRE LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

MASSIMO LA TORRE

Resumen: Pensar en la libertad es una actividad compleja. El autor de este texto afirma que hay, al menos, dos modos de entender la libertad: la libertad como participación o ausencia de arbitrariedad por un lado y la libertad como ausencia de coerción por el otro. ¿Existe, como afirma Philip Pettit, un tercer tipo que sería la libertad republicana? Tal vez esta sea simplemente una reformulación de la libertad moderna.

Abstract: Thinking about freedom is a complex activity. The author of this paper defends that there is, at least, two kinds of freedom: on the one hand, the freedom as taking part or absence of arbitrariness, and the freedom as absence of restriction on the other. ¿Is there a third kind that we could call republican freedom? Perhaps it is just a reformulation of the modern freedom.

Palabras clave: Libertad, modernos, antiguos, libertad republicana.

Keywords: freedom, modern, ancient, republican freedom.

1

Al menos a partir del célebre ensayo de Benjamin Constant sobre la libertad de los modernos confrontada con la libertad de los antiguos, la libertad se ha articulado según la alternativa, y la dialéctica, entre una doctrina “positiva”, la libertad *de*, la libertad como *participación*, y una doctrina “negativa”, la libertad *para*, como ausencia de coacción. Como es sabido, esta distinción se retomó luego en un ensayo muy discutido e influyente de Isaiah Berlín, y es ampliamente utilizada en la filosofía política y jurídica italiana, de manera eminente y particularmente por Norberto Bobbio.¹

En las últimas dos décadas, sin embargo, se ha presentado en un primer plano una nueva concepción de la libertad, supuestamente alternativa a la “negativa” y a la “positiva”, es decir, a la libertad “liberal” y la libertad “democrática”. Esta tercera vía se autodenomina como “republicana”.

I. La libertad “republicana” señalaría, por tanto, a un tercer concepto alternativo al liberal de libertad como no-injerencia y al democrático de

¹ Ver B. CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, Fayard, Paris 2010, I. Berlin, ‘Two Concepts of Liberty’, in Id., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969, pp. 119-172, y N. BOBBIO, *Liberalismo e democrazia*, Franco Angeli, Milano, 1990.

libertad como participación o poder sobre la propia esfera vital.² Esta es la tesis principal que caracteriza durante algunas décadas a una filosofía política y una perspectiva historiográfica que se ha autodefinido —como se ha dicho— como “republicanismo”. Philip Pettit, que en la filosofía política republicana ha proporcionado en varias poderosas contribuciones una suerte de “sistema” —mientras que Quentin Skinner, otro exponente destacado del “republicanismo”, se ha dedicado más bien a trazar una genealogía y sus consecuencias históricas— dirige en realidad sus críticas principalmente contra la noción “liberal” o “negativa” de libertad.³ En este punto, sus argumentos son ampliamente aceptados. Más débil, y en algunos momentos sibilina, resulta en cambio la crítica de la teoría democrática. Pero antes de proceder a examinar en detalle las razones de tal propuesta “republicana”, debemos hacer una breve introducción de carácter histórico.

Pettit, para justificar la tesis de la “tercera vía”, trata de reconstruir una tradición histórica de pensamiento, el “republicanismo” concretamente, que transmitía la idea de la libertad como “no-dominación”, que se oponía a las concepciones liberales y democráticas. Él hace esto también sobre la base de una serie de estudios de historia del pensamiento, especialmente los de Quentin Skinner y de la escuela de Cambridge, que ha sido señalada en estos últimos años precisamente por el esfuerzo de sacar a la luz lo que en su opinión es una corriente de pensamiento política específica y coherente.⁴

No es este el lugar para adentrarse en tales cuestiones y en disputas historiográficas. Basta señalar que Pettit, al reconstruir una tradición coherente y permanente que merezca la caracterización homogénea de “republicana”, pone en ella no solo periodos históricos que son muy lejanos para nosotros, Cicerón y Maquiavelo o Harrington, sino también sistemas y propuestas ideales que son bastantes diferentes entre sí, e incluso hostiles. Me refiero, por ejemplo, al liberalismo oligárquico y a la democracia radical, al tradicionalismo *whig* de Blackstone y al radicalismo de Thomas Paine, al inglés Price y al americano Madison: una operación de dudosa justificación metodológica, especialmente desde el punto de vista del historiador cuidadoso en mantener la contextualización de las diversas teorías —que sería el programa metodológico defendido por la Escuela de Cambridge.⁵

² Leer, para una reivindicación explícita de esta “tercera vía”, Q. SKINNER, ‘A Third Concept of Liberty’, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 117, 2002, pp. 237-268.

³ En Italia un representante eminente del “republicanismo” es, como he dicho, MAURIZIO VIROLI, al que debemos una apasionada presentación de esta propuesta teórica: *Repubblicanismo. Una nuova utopia della libertà*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

⁴ Particularmente exitoso al respecto me parece el ensayo de Q. SKINNER, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997. Léase también: Q. Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

⁵ Léase por ejemplo la crítica a la metodología de la “continuidad” en la problemática de la filosofía política avanzada (contra John Mackie) en Q. SKINNER, ‘The

II. También se debe decir que la conceptualización de lo que es la “libertad republicana” no es siempre coherente y precisa. Ésta sufre de diversas oscilaciones e incertidumbres. Esto sucede sobre todo en la obra de Quentin Skinner, donde lo que caracteriza a esta “tercera” noción de libertad es, en una primera fase, hallada en su orientación a la “virtud”.⁶ La libertad republicana se mueve por una concepción perfeccionista de la buena vida, mientras que la libertad liberal estaría privada de ella y descansaría sobre una antropología utilitarista. La “libertad republicana” sería una posición normativa que gira más sobre los deberes que sobre los derechos: para los republicanos “to insist on rights as trumps (...) is simply to proclaim our corruption as citizens”⁷. La libertad liberal, de todos modos, es siempre vista como una situación denotada por la ausencia de interferencia.

Examinemos ahora cuáles son los argumentos “republicanos” alegados contra la noción liberal de libertad como “no-interferencia”. Estos pueden resumirse en la siguiente consideración: la ausencia de interferencia todavía no señala una condición de libertad, ya que es compatible, por ejemplo, con la esclavitud respecto a un amo instruido, benévolo o ausente. Puedo encontrarme en una situación de dependencia con respecto a otro, en la que, sin embargo, éste todavía no hace valer su superioridad y su poder y se abstiene en los actos de mando, de interferencia, que conciernen al ámbito de mi esfera vital. Un esclavo puede evitar ser restringido en su libertad simplemente evitando caer bajo los ojos del amo. O puede agasajarlo, adularlo, *fargli* “la corte”, cortejarlo, y así procurarse su benevolencia, evitando de este modo conductas de interferencia en acto. Sin embargo, todo esto no excluye ni impide que el amo pueda, si se acuerda o si quiere, constreñir al esclavo o al dependiente. Con astucia y estrategia, puedo tratar de escapar de la atención del amo y evitar que él interfiera en la esfera de mi acción, pero el resultado de esta estrategia mía será siempre momentáneo e incierto. Puedo obtener el favor del amo, y hacerlo de modo que su interferencia se haga improbable, pero no puedo vetarlo, hacerlo imposible o ilícito.

De tales consideraciones el “republicano” llega a la tesis de que no hay ausencia de interferencia, sino ausencia de interferencia “arbitraria”,

Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives’, in *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. de R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, especialmente pp. 200-202.

⁶ Léase por ejemplo: Q. SKINNER, ‘The Paradoxes of Political Liberty’, in *The Tanner Lectures on Human Values*, VII, 1986, University of Utah Press, Salt Lake City, Utah, 1986, pp. 225-250. Ver también: Q. SKINNER, ‘The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives’, in *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. R. Rorty, J. B. Schneewind, y Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 193-221.

⁷ Q. SKINNER, ‘The Paradoxes of Political Liberty’, in *The Tanner Lectures on Human Values*, VII, 1986, cit., pp. 248-249.

para definir la libertad. La interferencia —que en cualquier caso debe ser intencional para contar como tal— es arbitraria, cuando es perpetrada sin un criterio estable y legítimo, es decir “without reference to the interests of the opinions of those affected”⁸. Solo la ley puede ofrecer un criterio tal estable y seguro, de modo que se justifica la tesis “republicana”, por la cual la libertad solo puede darse *sub lege*, ordenada por la ley. No es la ausencia de coerción, por tanto, lo que define una situación de libertad — como afirman los liberales— sino la ausencia de arbitrariedad y, por consiguiente, la presencia de la ley. La ley, y el Estado, en esta perspectiva, lejos de restringir la libertad, son las únicas entidades que la pueden realizar y garantizar.

Pasemos ahora a la crítica “republicana” de la libertad democrática. Esta está bastante menos articulada y es menos convincente. Las objeciones de Pettit a la noción de libertad positiva (como participación) son, no obstante, al menos tres: (i) La noción de participación se refiere sobre todo a la garantía de libertad: fija un instrumento, no define el núcleo conceptual de libertad. “Republican thinkers in general regard democratic participation or representation as a safeguard of liberty, not as its defining core”.⁹ (ii) La libertad como participación es irrealizable en el mundo moderno. La complejidad social e institucional es tal que debemos resignarnos a formas indirectas de control e influencia sobre el poder político. La tercera objeción es la siguiente: (iii) la libertad positiva (como participación), por otra parte, es poco atractiva, en cuanto que multiplica la dependencia, haciendo que todos dependan de todos. “Such a participation ideal is not feasible in the modern world and in any case the prospect of each being subject to the will of all of us is scarcely attractive”.¹⁰ Finalmente hay un cuarto argumento (iv): la libertad como “participación” lleva al “populismo”, que sería la dominación de la mayoría sobre las minorías.¹¹

4

III. Antes de volver al nervio del argumento “republicano”, que se dirige principalmente contra la noción de libertad negativa como no-interferencia, vale la pena probar a contrastar una por una las cuatro objeciones recientemente enunciadas contra la idea de libertad positiva como participación. (i) Es cierto que la libertad como participación puede concebirse como una garantía de una noción más fundamental de libertad. En realidad, sin embargo, la libertad como participación política constituye más bien una especificación de esta noción más fundamental. Esta es la de la participación en la gestión de la propia esfera vital, el control de la propia vida que Pettit resume bien con la locución “self-mastery”. Lo cual de nuevo se contrapone a la libertad republicana de la “no-dominación”. Si quiero tener control sobre mi esfera vital, debo ser

⁸ PHILIP PETTIT, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford, 1997, p. 55

⁹ *Ibid*, p. 30.

¹⁰ *Ibid*, p.81.

¹¹ Ver *Ibid*, p.8.

capaz de producir normas sociales que la regulen y, por tanto, participar en dicha legislación. El “ser parte”, la participación, que es una actividad, un empeño por el compromiso activo, una acción positiva. No se trata del mero “tomar parte”, de una condición que puede ser también solo pasiva.

(ii) Decir pues que la libertad como participación democrática es irrealizable en el mundo moderno —como sostiene Pettit— es algo demasiado simple y fácil, sin el soporte de un adecuado estudio de carácter empírico. Pero incluso si fuera cierto en sentido propio que tal participación es irrealizable, podría, sin embargo, considerarse que dado el valor preeminente de tal condición o actividad, esta podrá ser, si no realizada plenamente, al menos representada o implementada en términos parciales o simulada a nivel institucional. Es decir, las instituciones podrían estructurarse y conducirse, como si tal participación realmente se hubiera realizado o fuera realizable. De otra parte, sin el ideal fuerte de la participación es difícil ver cómo podrían justificarse, pero también como podrían funcionar, las sociedades democráticas.

(iii) Si en democracia se tratase solo de elegir líderes, los jefes, digamos, ¿por qué deberían estos mismos líderes o jefes someter a un consenso popular, aunque mediado, sus decisiones? ¿Por qué deberíamos discutir en la esfera pública, si tales discusiones no tienen ningún efecto sobre la promulgación de las medidas a decidir que se discuten públicamente? La esfera pública, en el mejor de los casos, estaría reservada a la selección del personal político, que luego decidiría en una habitación de gobierno cerrada, pero sin la discusión y sobre todo sin la deliberación de sus programas políticos según los cuales gestionan los asuntos políticos.

(iv) Decir pues que la libertad democrática multiplica la dependencia, porque hace que todos dependan de todos, implica defender una concepción extrema de libertad negativa como no-interferencia, que por otra parte se disputa y a la cual se opone. Significa, además, cargar de significados y consecuencias impropias, y por otra parte endurecer, la noción de voluntad general. Esta no debe necesariamente surgir de la proyección de una expresión de voluntad de un sujeto colectivo homogéneo. Puede, en cambio, formarse en la deliberación y en la discusión de diversos puntos de vista dirigidos a la universalización del mejor argumento. Pettit debe, por lo tanto, asumir la imagen de democracia que a menudo es ofrecida por pensadores conservadores que hacen de esta una especie pródromo o de anticipación del totalitarismo.

Tampoco debemos olvidar el hecho de que en política se tratan los intereses y problemas comunes en los que existe una elevada forma de interdependencia. La dependencia, por tanto, está en la naturaleza de la cosa. Si discutimos como administrar la limpieza de las calles de la ciudad, la dependencia ya está dada por mi condición de residente en dicha ciudad, y es la razón por la cual dicha discusión tiene sentido y marca una diferencia en mi vida, y la razón misma por la cual me implico en la discusión. La interdependencia aquí es una de las características más destacadas de la convivencia, de la sociabilidad, y del discurso con los

otros. Querer escapar de ella, diría Aristóteles, está permitido y es posible solo a un dios o a una bestia.

No obstante, la propuesta “republicana” incluye la interferencia, que está vinculada a intereses e ideas compartidos. Esto, sin embargo, se refiere necesariamente a procedimientos deliberativos de detección (y de producción diría que también) de tales intereses e ideas comunes. “The acts of interference (...) —escribe al respecto Pettit— must be triggered by the shared interests of those affected under an interpretation of what those interests require that is shared, at least at the procedural level, by those affected”.¹² La no arbitrariedad de una interferencia hace referencia, por tanto, a un momento deliberativo en el cual los protagonistas están colectivamente sujetos a aquellos intereses que están en juego. Una interferencia no arbitraria es aceptable para los sujetos que están interesados o involucrados o “tocados” por la interferencia misma. Si la dominación es “interferencia arbitraria”, y la libertad como “no-dominación” es ausencia de interferencia arbitraria —como sostiene el “republicano” Pettit—, la no arbitrariedad de la interferencia resulta aquí a la vez equivalente a la aceptabilidad de tal interferencia por parte de quienes lo padecen. En este sentido, para determinar si la interferencia en cuestión es aceptable, se hará por tanto necesario interpelar a los sujetos que padecen dicha interferencia, es decir, abrir un espacio en el cual se dé la posibilidad de una deliberación colectiva e intersubjetiva por parte de todos los sujetos que son sometidos a las medidas de interferencia. Lo que equivale—me parece— a exigir y promover la participación de aquellos que están sujetos a la decisión pública (que podemos también llamar “ley”) entorno a si mismos y a la interferencia como cuestión.

Pero tal participación es igual a la participación democrática recomendada por los defensores del concepto positivo de libertad. En suma, la libertad como no-dominación (la libertad “republicana”), una vez que se acepta la interferencia solamente como no arbitraria y se define la no-arbitrariedad como universal aceptabilidad, ésta termina por hacer depender la posibilidad de la interferencia en la esfera de cada uno de la decisión al respecto tomada por todos (los interesados). Esto —me parece— es exactamente lo que reprocha Philip Pettit al concepto democrático de libertad como participación.

A pesar del hecho de que la “no-dominación” es vista como alternativa no sólo a la simple no-interferencia, sino también a la autodeterminación, a la “self-mastery”¹³, como contenido básico y definitorio de la libertad política, tal situación (la “no-dominación”) es pues contextualizada en términos próximos e incluso no se superpone al concepto concreto de autodeterminación. Se afirma sin embargo que el no-dominio es “ El control del cual una persona goza en relación a su propio destino”¹⁴, me parece que es difícilmente distinguible la situación

¹² *Ibíd.*, p. 56.

¹³ Ver *Ibíd.*, pp 27 yss. Y p. 271.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 69.

de “self-mastery” o de autodeterminación. Si —como dice Pettit— el “no-dominio”, es decir, la libertad “republicana”, “implica el control positivo sobre la propia vida”¹⁵, ¿no es tal control el núcleo propio del “self-mastery” tan criticado por el estudioso australiano?¹⁶

IV. Volvamos ahora al argumento “republicano” central, que es abordado —como se ha visto— contra la noción negativa de libertad, la libertad como “no-interferencia”. La ausencia de interferencia —subraya Pettit— no señala todavía una condición de libertad, ya que es compatible por ejemplo con una condición de dependencia o esclavitud respecto a un amo instruido, benévolo o simplemente ausente. De esto extrae él la tesis para definir la libertad, por la cual no es ausencia de interferencia, sino la ausencia de interferencia *arbitraria*. Somos libres no tanto cuando estamos en un cierto momento sustraídos de la interferencia, sino cuando más bien estamos en una condición en la cual podemos excluir legítimamente las limitaciones de la propia esfera de autonomía, no solo las que son en acto sino también las que son en potencia.

La libertad de tal modo sería una condición que se extiende o proyecta en el tiempo, en lugar de una situación puntual, y se configuraría como una condición de *inmunidad*, en la cual no solamente no se da interferencia, sino que no es lícito, no está autorizado que esta se dé. Por otra parte, dado que es el punto de la “no-arbitrariedad” el que califica como falta de libertad a una interferencia, la libertad “republicana” “es compatible, a diferencia de la libertad como no-interferencia, con un nivel elevado de interferencia no arbitraria del tipo de la que se podría imponer en un ordenamiento jurídico apropiado”¹⁷. Además, según Pettit, para que se dé interferencia, debe estar presente el propósito de empeorar la situación del sujeto sometido a la interferencia: “interference always involves the attempt to worsen an agent’s situation”.¹⁸ Parece por tanto que la interferencia deba ir acompañada de una suerte de “mala intención”. De lo que se puede deducir que las medidas paternalistas (que acompañan a la “buena intención” de mejorar la condición, por ejemplo, la seguridad o la salud, del sujeto al cual se aplican) no resultarían conceptualmente casos de interferencia. Serían momentos de interferencia legítima, y su legitimidad queda justificada mediante la “buena intención” que los sostiene y sugiere.

Ahora bien, estos son varios argumentos —me parece— que no consiguen ser convincentes. Por ejemplo, también la ausencia de interferencia “arbitraria” bien podría darse por simple benevolencia o distracción. También un juez, un policía o un agente fiscal, pueden distraerse, ausentarse o dormirse, e incluso ser benevolentes o compasivos. La cuestión se aclara no tanto si nos referimos a la noción de “no-arbitrariedad”, como si recurrimos a la noción de “capacidad”. En

¹⁵ *Ibíd.*, p.70.

¹⁶ Ver *Ibíd.*, pp 81-82.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 84.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 51.

efecto, no soy libre únicamente cuando soy limitado o constreñido en la esfera de mi acción, sino también y sobre todo si cualquier otro tiene la capacidad de limitarme o constreñirme o interferir de alguna manera, invalidándome, en mis elecciones y reglas de conducta que conciernen a mis intereses y necesidades.

Por otra parte, es dudoso que una interferencia que sea no-arbitraria no signifique en cualquier caso una ausencia de libertad. Si solamente pensamos en una situación en la cual toda mi vida, todo mi espacio de acción está sujeto a interferencias también “no arbitrarias”, y nos preguntamos si en una condición tal yo puedo aún ser considerado y considerarme libre. Una ley puede obviamente ser tal que resulte liberticida. Pero el “republicano” a lo Pettit parecería incapaz de proporcionarnos un criterio extralegal para una ilegítima e liberticida norma jurídica. Si el “no-dominio” se disuelve en presencia de la ley, ésta tal vez, a la manera del iuspositivista kelseniano, podría tener cualquier contenido.

Afirmar pues una concepción negativa de interferencia, la cual se define mediante la intención de empeorar la situación de los sujetos a quienes se dirige la interferencia, incluye una gama bastante amplia de intervenciones que, no obstante, intuitivamente nos llevan a considerar *interferencias*. No basta un buen propósito para hacer de una constricción un modelo de libertad. La prescripción de mantener el cinturón de seguridad en un automóvil abrochado cuando éste se está moviendo es una intervención realizada con la intención de salvar las vidas humanas, de mejorar así, no de empeorar, la situación de los sujetos a los que se aplica dicha prescripción; y sin embargo esta no deja de configurarse, y con frecuencia también se experimenta, como interferencia y restricción. Si para disolver o “absolver” las interferencias y los actos constrictivos fueran suficientes los buenos propósitos, sería entonces suficiente un objetivo paternalístico, también muy vago y general, para permitir que una acción directa se dirija en términos muy rígidos a la conducta de otros. En definitiva, una dominación paternalística terminaría siendo una contradicción *in adiecto*.

La “no-dominación”, a pesar de lo que nos dice Philip Pettit, es un ideal deontológico que se presta a un tratamiento teleológico o a “maximizaciones” y “optimizaciones”. De hecho, esto es lo definitorio del “republicanismo” como “ausencia de interferencias arbitrarias”, donde la arbitrariedad sería resultante —como hemos visto— de la ausencia de un cierto criterio, o de una regla, de la interferencia misma. La eliminación del “dominio” es entonces en esta perspectiva la cuestión (toda deontológica) del descubrimiento y de la posición de los criterios-guías o de reglas ciertas (no prudenciales) para la interferencia. Una vez que estos se den cesaría el dominio. El “dominio” —como interferencia arbitraria— en definitiva, no sería una cuestión de más o de menos, sino de *aut-aut*, y por tanto no podría ser objeto de balance y/o de optimización.

V. La relación entre Estado y “no-dominio”—dice Pettit— no es casual. Gozar de dicha no-dominación, después de todo, significa estar en una posición en la que nadie puede interferir de modo arbitrario en vuestros asuntos, y os encontráis en dicha posición desde el momento en el que son constituidas las instituciones.¹⁹ El Estado no solamente regula, sino que también primero produce el no-dominio. Dadas ciertas normas e instituciones, por esto mismo se daría el no-dominio. La relación entre Estado y no-dominio es pues “constitutivo”, no “regulativo” o meramente prescriptivo. Su relación, dicho de otra manera, es normativa, y por tanto difícilmente puede configurarse como pragmático o promocional, o “teleológico”. La “constitución” de la relación entre Estado y libertad republicana es explícitamente reconocida por el estudioso australiano: “Anyone who thinks of freedom as coterminous with citizenship, as republicans have traditionally done, is bound to take freedom to depend in a constitutive rather than a causal way on the institution that support it”.²⁰

Pero aquí hay un par de problemas de no poca importancia. En primer lugar, Pettit no tematiza, e incluso parece ignorar, el potencial de dominio (más que del “no dominio”...) del Estado como organización jerárquica y monopolio de la violencia.²¹ Incluso una mirada distraída y sumaria, y también benevolente, de la historia moderna y contemporánea debería revelarnos todas las potencialidades despóticas de una institución tal. Pettit, por tanto, parece caer, por omisión, en un estatismo acrítico.

Por otro lado, la ciudadanía (que representa la pertenencia cualificada a un Estado) significa tradicionalmente *ciudadanía-ciudadanía*, a la par que la soberanía implica una fuerte dosis de *Kompetenz-Kompetenz*, de *soberanía-soberanía*, de metasoberanía, de soberanía sobre lo que es (y debe ser) la soberanía. La ciudadanía, en otras palabras, posee un fuerte valor reflexivo, en cuanto que para ser ciudadanos se necesita poder tener acceso a las reglas que producen la comunidad, y, por tanto, la ciudadanía misma. La ciudadanía se basa sobre la metaciudadanía.

¹⁹ Ver *Ibíd.*, p.107.

²⁰ *Ibíd.*, p. 108.

²¹ Sucesivamente Pettit trata de hacer, sin embargo, una tematización del carácter autoritario del Estado, hablando de él como un imperio (ver PH. PETTIT *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*, Polity Press, London 2001, pp. 154 ss). Pero esto no le lleva a integrar dicha cuestión en su definición de libertad. La cuestión es tratada como totalmente externa a la noción de libertad, e interna, sin embargo, a la de la institucionalización de la forma estatal de la democracia que debe adoptarse para garantizar la “no-dominación”. “The political ideals of freedom that respectively privilege non-domination and non-interference make the connection between freedom and democratization wholly contingent” (*Ibíd.*, p. 178). Estrategia que lo envuelve de una serie de argumentaciones, todas politológicas y filosóficamente poco relevante, y finalmente bastante banales, como aquella según la cual el imperio —para no obstaculizar la libertad— debe ser ejercitado en los intereses comunes (ver *Ibíd.*, p. 174).

Soy realmente ciudadano solo si puedo decidir sobre la norma que me da la ciudadanía. Una reflexividad tal, sin embargo, es inadecuada para la crítica republicana de la libertad como participación (la ciudadanía es de hecho participación en la producción normativa de la comunidad), y tampoco puede reducirse a la mera ausencia de interferencia “arbitraria”, cuando el criterio de arbitrariedad está sujeto a la deliberación y a la disposición del ciudadano. Sin embargo, el problema aquí es que la “constitución” es demasiado tenue en la dimensión de la “ausencia de interferencia justificada”. Esta dimensión, en efecto, es el producto, por un lado, de la situación totalmente causal de la no interferencia y, por otro, de la dimensión totalmente prescriptiva y regulativa de la justificación. Falta la constitución, ya que ésta solo se puede manifestar en la producción de nuevos espacios de acción y, por tanto, en la acción colectiva de los sujetos.

Si Pettit desea una concepción “constitutiva” de la libertad, debería profundizar, e intensificar, el criterio de la democratización de la libertad entendida como participación, por la cual es importante que mi libertad se amplíe y complete con la libertad de los demás, y no sea limitada o regulada o justificada por esta. En realidad, me parece, la libertad “republicana” resulta poco más que una versión sofisticada, muy juridizada, y estatalista, de la libertad negativa de la tradición liberal.

Traducción de Alba Marín

10