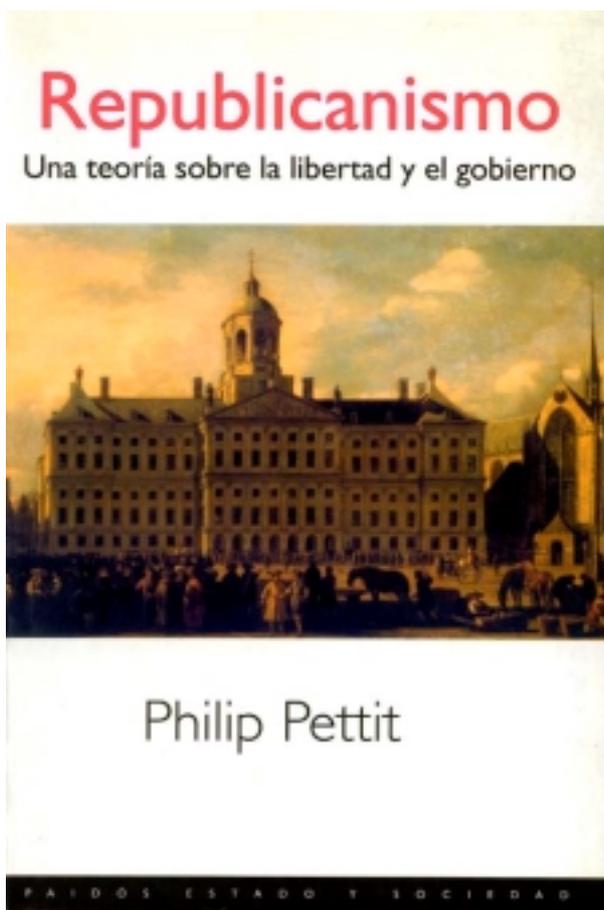


# Republicanism

Una teoría sobre la libertad  
y el gobierno

Philip Pettit



EDITORIAL PAIDÓS

Este material se utiliza con fines  
exclusivamente didácticos

---

## ÍNDICE

|                    |    |
|--------------------|----|
| Prefacio .....     | 11 |
| Introducción ..... | 17 |

### Primera parte LA LIBERTAD REPUBLICANA

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

### Segunda parte EL ESTADO REPUBLICANO

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

---

## CAPÍTULO 1.

### ANTES DE LA LIBERTAD NEGATIVA Y LA LIBERTAD POSITIVA

#### I. La libertad negativa y positiva

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

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

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

Berlin perfiló las fidelidades de los teóricos contemporáneos, haciendo de la libertad negativa un ideal sensible y levantando serias dudas sobre las credenciales de la libertad positiva. El ideal del autodominio ofrecido por la libertad positiva puede parecer atractivo, arguyó, pero fácilmente se presta a ser interpretado de manera ominosa: como el ideal, pongamos por caso, de Regar a ser capaz –tal vez con el concurso de la disciplina estatal– de dominar a nuestro yo más bajo; como el ideal de trascender el yo dividido, atomístico, por asimilación al todo del espíritu nacional; o como el ideal de suprimir la voluntad descentralizada, individual, haciéndonos parte de una comunidad política autodeterminante que revela y realiza lo que está en el interés común.

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

Pergeñando ese escenario de héroes y antihéroes, Berlin topó con la tradición que distinguía entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos (Spitz 1995a). Lo que le llevó a la clara sugerencia de que, mientras la libertad positiva sería algo del pasado –la libertad de los antiguos–, la libertad negativa sería un ideal auténticamente moderno. Mientras que la libertad negativa sería un ideal ilustrado con el que todos podemos identificarnos hoy, la libertad positiva sería el tipo de ideal que seduce sólo a esos celebradores de los tiempos premodernos que son los *aficionados*<sup>1</sup> románticos de la contrailustración. La distinción antiguos-modernos llegó a ser prominente a comienzos del siglo pasado por obra de Benjamín Constant (1988), que la hizo célebre en su ensayo “La libertad de los antiguos y la libertad de los modernos”. La libertad moderna de Constant es la libertad negativa de Berlin, y la libertad antigua del francés –la libertad de pertenecer a una comunidad democráticamente autogobernada– es la variedad más descollante de la libertad positiva de Berlin. La libertad moderna se dejaría al arbitrio de nuestra propia voluntad privada; la libertad antigua consistiría en compartir el poder de una voluntad pública democráticamente determinada. El ideal moderno sería característicamente liberal; el antiguo, característicamente populista (Riker 1982).

Yo creo que la distinción libertad negativa-positiva ha hecho un mal servicio al pensamiento político. Ha alimentado la ilusión filosófica de que, detalles aparte, sólo hay dos modos de entender la libertad: de acuerdo con el primero, la libertad consiste en la ausencia de obstáculos externos a la elección individual; de acuerdo con el segundo, entraña la presencia, y normalmente el ejercicio (Taylor 1985, ensayo 8; Baldwin

---

<sup>1</sup> En castellano en el original. (*N. del t.*)

1984), de las cosas y las actividades que fomentan el autodomínio y la autorrealización: en particular, la presencia y el ejercicio de las actividades participativas y de sufragio, merced a las cuales los individuos pueden unirse a otros en la formación de una voluntad común, popular.

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

Yo creo que estas contraposiciones filosóficas e históricas están mal concebidas y crean confusión. Y en particular, creo que impiden ver con claridad la validez filosófica y la realidad histórica de un tercer modo, radicalmente diferente, de entender la libertad y las exigencias de la libertad. Describo este tercer enfoque como republicano, y mi objetivo en el presente capítulo es inscribir el republicanismo en el mapa –histórico y filosófico– de las alternativas disponibles (véase Spitz 1995b).

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

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

La tradición republicana fue unificándose con el transcurso del tiempo, en parte por deferencia a las mismas autoridades textuales, en parte por un entusiasmo compartido por los ideales y las lecciones de la República romana, en parte por el énfasis puesto en la importancia de disponer de ciertas instituciones: por ejemplo, un imperio de la ley, como se dijo a menudo, en vez de un imperio de los hombres; una constitución mixta, en la que diferentes poderes se frenan y contrapesan mutuamente, y un régimen de virtud cívica, régimen bajo el cual las personas se muestran dispuestas a servir, y a servir honradamente, en los cargos públicos. Al final, el elemento unificador más importante de la tradición puede haber sido el hábito de conceptualizar la libertad de un modo característicamente distinto. Esto, empero, habrá de ir mostrándose aquí, y no lo daré por sentado de antemano.

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

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

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

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

## **II. Una tercera concepción: la libertad como no-dominación**

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

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

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

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

interferencia –volveremos sobre ello en el próximo capítulo–, un poco de reflexión debería dejar claro que la dominación y la interferencia son males intuitivamente distintos.

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

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

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

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

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

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

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

Si el ideal de no-interferencia entraña intrínsecamente esa contingencia, el ideal de no-dominación la evita. Pues si no estamos dominados por nadie, si no estamos sujetos a una capacidad de interferencia

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

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

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

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

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

El que sea suficiente viene de que si una persona no está dominada en ciertas actividades –si no está sujeta a interferencia arbitraria–, entonces por mucha interferencia no-arbitraria, o por mucha obstrucción no intencionada que sufra, hay un sentido en el que puede decirse que mantiene su libertad. Difícilmente puede negarse eso, especialmente por parte de quien piense que también es plausible describir la no-interferencia como un ideal de libertad. Pues sólo somos un poco más estrictos que quienes sostienen que para que alguien sea libre basta con que otros no se atraviesen intencionadamente en su camino, que no importa si se les levantan graves obstáculos no intencionados, derivados de su propia incapacidad o del carácter recalcitrante del mundo natural. Si la obstrucción no intencionada puede ser pasada por alto en un ideal de libertad, entonces ¿por qué no permitir que otro ideal pase por alto el tipo de interferencia –el tipo de obstrucción o coerción intencionadas– que es no-arbitrario, siempre que se le exija tomar en cuenta los intereses y las

interpretaciones del agente? Después de todo, esa interferencia no-arbitraria es manifiestamente distinta de la interferencia interesada y caprichosamente perpetrada por otro<sup>2</sup>.

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

### III. La concepción republicana de la libertad no es una concepción positiva

En el marco ofrecido por Constant y Berlín, el modo normal de interpretar la tradición republicana es verla como una tradición que valora la libertad positiva por encima de todo, y en particular, la libertad de la participación democrática. Mas, aunque la tradición republicana pone un énfasis, si no indismayable, sí recurrente en la importancia de la participación democrática, su foco de interés primordial es claramente evitar los males ligados a la interferencia. Este tema ha sido desarrollado recientemente en la obra de Quentin Skinner y de algunos otros historiadores del pensamiento<sup>3</sup>. Necesitamos adentrarnos en este tema antes de plantear la cuestión de si el relieve dado a los males de la interferencia va de la mano de una creencia en la libertad como no-interferencia, o sí, como yo creo, acompaña a una creencia en la libertad como no-dominación.

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

La obra de Maquiavelo –el principal arquitecto del pensamiento republicano en el mundo incipientemente moderno (Colish 1971, 349)– mantiene su foco de interés en el mal de la interferencia. Skinner lo ha argüido resueltamente (Skinner 1983; 1984), y otros estudiosos han venido recientemente en su apoyo (Guarini 1990). Así como la *plebs* romana, de acuerdo con Pitkin, buscaba la protección o la seguridad privada, así también, en general, dice Maquiavelo que la avidez de libertad del pueblo no viene de un deseo de dominar, sino de no ser .dominado (Maquiavelo 1965, 204). “Una pequeña parte de ellos desea ser libre para mandar; pero todos los demás, que son incontables, desean la libertad para vivir en seguridad. Pues en todas las repúblicas, cualquiera que sea su forma de organizarse, no pueden alcanzar las posiciones de autoridad sino a lo sumo cuarenta o cincuenta ciudadanos” (Maquiavelo 1965, 237)<sup>4</sup>.

¿Qué beneficios acarrea a una persona el vivir en libertad, el vivir en seguridad? Maquiavelo (1965, 236) contesta: “el poder de disfrutar libremente de sus posesiones sin pasar ansiedad, el de no sentir miedo alguno respecto del honor de sus mujeres y de sus hijos, y el de no temer por uno mismo”. El mejor modo de garantizar esos beneficios, según Maquiavelo, es vivir bajo condiciones democráticas (1965, 315), pero él

---

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

<sup>3</sup> Esto fue defendido por vez primera con cierta extensión por Skinner (1983; 1984) al insistir en que los republicanos como Maquiavelo no tenían una concepción positiva de la libertad, sino una distinción de cuño específicamente negativo (véase también Spitz 1995b: cap. 4; Patten 1996). Pero si por la obra de Skinner fuera, yo nunca habría tratado de divisar en la tradición republicana una tercera concepción de la libertad. Mi argumento de que los republicanos estaban interesados en la no-dominación casa bien con el espíritu de su obra, pero él interpreta a Maquiavelo y a otros republicanos como si se ocuparan de la libertad como no-interferencia e interpretaran sólo de modo distinto lo que hay que entender por no-interferencia. Estoy en deuda con Skinner por llamar mi atención hacia los escritos de Price y Priestley, en los que baso por mucho el desarrollo de mi argumentación; de hecho, también fue Skinner quien me orientó hacia el trabajo de Paley sobre la libertad, al que me referiré abundantemente al final del capítulo.

4

deja claro que también pueden conseguirlo las monarquías. Por eso invita al príncipe contemporáneo al estudio de los tiempos en que las cosas marchaban bien en la Roma post-republicana.

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

Esta preocupación por evitar la interferencia, más que por conseguir la participación, la mantuvo la tradición republicana posterior, que Maquiavelo tan decisivamente contribuyó a forjar. Aunque James Harrington sigue a Maquiavelo al considerar importantes para la libertad los controles democráticos, ve con claridad que la libertad del pueblo consiste en algo distinto de la participación en el gobierno. Cuando los hombres libres o ciudadanos “acceden a la libertad”, dice, lo que consiguen es “vivir de sí mismos” (1992, 75; véase también Maitland 1981, 109-10; Nippel 1994, 21). A veces, Harrington llega incluso a rebajar expresamente la democracia popular: “El espíritu del pueblo no es prudente, y no puede confiarse a su libertad, sino a leyes y preceptos promulgados; de manera que la confianza no se pone en el espíritu del pueblo, sino en el marco propiciado por esos preceptos” (Pocock 1977, 737). La desconfianza que revela esta observación halla su eco en republicanos coetáneos, como John Milton, que expresamente se aparta del “alborotado ruido de una ruda multitud” (Worden 1991, 457), y un poco más tarde, Algernon Sydney (1990, 189), quien dice de la “democracia pura”: “No conozco la existencia de tal cosa; y si se diera en el mundo, nada tendría que decir en su favor”.

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

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

En la tradición de la *commonwealth* posterior, se ve un creciente interés en la importancia de la toma democrática de decisiones: bien atinadamente, según argüiré en la segunda parte de este libro. Un defensor *whig* de la causa americana, Richard Price (1991, 25), sostuvo que, si los gobernantes “no son sometidos a control alguno por parte de sus distritos comitentes, se perderá la idea misma de libertad, y el poder de elegir a los propios representantes no será sino un poder, reservado a unos pocos, de elegir en determinadas ocasiones a un cuerpo de amos para ellos mismos y para el resto de la comunidad”. Pero ni Price ni nadie en este campo definió la libertad de acuerdo con el acceso participativo a los controles democráticos. Es verdad que Joseph Priestley, un íntimo amigo de Price, describió el poder democrático de votar como libertad política; pero distinguió entre libertad política y libertad cívica, y arguyó, como Price, que ese poder era un medio, y no necesariamente un medio indispensable, para conseguir la libertad cívica: “cuanta más libertad política tiene un pueblo, tanto más asegurada está su libertad cívica” (Priestley 1993, 33; véase 141).

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

Es, pues, importante observar que los escritores que acabamos de considerar, los escritores identificados con la amplia tradición intelectual republicana, consideran que hay que definir la libertad como una situación que evita los males ligados a la interferencia, no como acceso a los instrumentos de control democrático, participativos o representativos. El control democrático es ciertamente importante en esta

tradición, pero su importancia le viene, no de su conexión definicional con la libertad, sino del hecho de que sea un medio de promover la libertad.

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

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

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

#### **IV. La concepción republicana de la libertad como no-dominación: el tema libertad contra el esclavismo**

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

Hay dos razones para pensar que la concepción de la libertad como no-dominación es la noción de libertad que se halla en la tradición republicana. La primera es que en la tradición republicana, a diferencia del punto de vista modernista, la libertad se presenta siempre en términos de oposición entre *liber* y *servus*, entre ciudadano y esclavo. La condición de libertad se ilustra con el estatus de alguien que, a diferencia del esclavo, no está sujeto al poder arbitrario de otro, esto es, de alguien que no está dominado por el poder arbitrario de ningún otro. Así, la condición de libertad queda ilustrada de modo tal, que puede haber pérdida de libertad sin que se dé interferencia real de tipo alguno: puede haber esclavización y dominación sin interferencia, como en el ejemplo del amo que no interfería.

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

La tradición republicana es unánime a la hora de presentar la libertad como lo opuesto a la esclavitud, como lo es a la hora de ver la exposición a la voluntad arbitraria de otro –o el vivir a merced de otro– como el gran mal. Lo contrario del *liber*, de la persona libre, en el uso romano republicano era el *servus*, el esclavo. Mientras que el esclavo vivía a disposición del amo, la persona libre disfrutaba de un estatus en el otro extremo. La persona libre era más que un *servus sine domino*, un esclavo sin amo que puede ser adquirido por cualquiera; el *liber* era, necesariamente, un *civis* o ciudadano, con todo lo que esto implicaba en punto a protección frente a interferencias (Wirszubski 1968). Esa oposición entre esclavitud y

libertad es probablemente el rasgo singular más característico de la larga retórica de libertad a que dio lugar la república de Roma (Patterson 1991). Lo que resulta significativo, pues la esclavitud se caracteriza esencialmente por la dominación, no por la interferencia real: aun sí el amo del esclavo acabara siendo totalmente benigno y permisivo, no por ello dejaría de dominar al esclavo. El contraste entre libertad y esclavitud revela claramente que se toma la libertad en el sentido de no-dominación, más que en el de no-interferencia.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Esta discusión del tema libertad-esclavitud en la tradición republicana debería venir en apoyo de la tesis, según la cual el republicanismo concibe la libertad como no-dominación, no como no-interferencia. Pues un lugar común de la tradición que los amos pueden ser amables y pueden dejar de interferir en las vidas de sus esclavos. Algernon Sydney (1990, 441) pudo escribir, por ejemplo, en las postrimerías del siglo XVII, que “es esclavo quien sirve al mejor y más gentil hombre de la tierra, y es esclavo también quien sirve al peor”. Y Richard Price (1991, 77-8) pudo añadir en el siglo siguiente: “Los individuos cuya vida privada está bajo el poder de amos no pueden ser llamados libres, por muy equitativa y amablemente que sean tratados”. Pero si hasta el esclavo de un amo amable –el esclavo que no padece interferencia– es libre, entonces la libertad exige por fuerza ausencia de dominación, no sólo ausencia de interferencia.

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

## **V. La concepción republicana de la libertad como no-dominación: el tema del derecho y la libertad**

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

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

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

Huelga decir que las leyes sólo hacen eso mientras respeten los intereses y las ideas comunes del pueblo y se atengan a la imagen de un derecho ideal: mientras no se conviertan en los instrumentos de la voluntad arbitraria de un individuo o de un grupo. Cuando las leyes se convierten en los instrumentos de esa voluntad, entonces, de acuerdo con la tradición, nos las vemos con un régimen –el régimen despótico del monarca absoluto, pongamos por caso– en el que los ciudadanos se convierten en esclavos y se ven enteramente privados de su libertad. Todos y cada uno de ellos viven, por decirlo con Harrington, “a merced de su señor”; todos están completamente dominados por el poder sin restricciones del individuo o del grupo al mando.

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

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

La idea republicana, según la cual el derecho es o puede ser creador de libertad, fue vigorosamente criticada en el siglo XVII por Thomas Hobbes. Aunque perteneciente a una tradición absolutista ya con cierto pasado, Hobbes halló un modo de oponerse a las ideas republicanas de todo punto original, y a la larga, muy influyente (Tuck 1993).

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

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

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

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

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

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

La montaña se ha movido y andamos un tanto confundidos. Pues decir que un luqués no tiene mayor libertad o inmunidad, *respecto* de las leyes de Luca, que un turco, respecto de las leyes de Constantinopla, y que un luqués no tiene mayor libertad, *merced* a esas leyes de Luca, que un turco, merced a las de Constantinopla, es estar hablando lenguajes harto diferentes (Harrington 1992, 20)

Para Harrington, la libertad en sentido propio es la libertad *merced* a las leyes –esa es la libertad en el sentido de ciudadanía–, mientras que la libertad *respecto* de las leyes tiene una relevancia menor. Podemos hablar de libertad respecto de las leyes en referencia a cualquier tipo de gobierno, nos dice, pero sólo podemos hablar de libertad merced a las leyes en referencia a algunos estados: los republicanos y afines. Harrington subraya su mensaje con una contraposición a la que ya hemos prestado atención: “es bien sabido que mientras el más grande *bashaw* no pasa de ser un arrendatario, así de su cabeza como de su finca, a

merced de la voluntad de su señor, el más humilde luqués que tiene tierras es dueño de ambas cosas, y no está controlado sino por la ley”. La idea es que, en Luca, la ley hace libre al ciudadano, garantizándole que nadie tendrá poder arbitrario sobre él, lo que contrasta vivamente con lo que le ocurre al súbdito de Constantinopla, aunque se trate de un *bashaw*.

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

La tradición *Whig*, la tradición republicana de la *commonwealth*, que es también la tradición que desembocó finalmente en la Revolución Norteamericana, se puso decididamente del lado de Harrington en la disputa con Hobbes. En esa tradición, como hemos visto, se presenta como opuesto a la libertad, no simplemente algún tipo de coerción, sino la dominación, la esclavitud. Y en esa tradición, por consecuencia, apenas se sugiere –si es que se sugiere en modo alguno– que el derecho reduce necesariamente la libertad de quienes viven bajo su tutela; al contrario, se entiende que el buen derecho es la fuente de la libertad<sup>5</sup>.

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

Richard Price (1991, 27) es particularmente expedito en el tema del derecho –o, más genéricamente, del estado– y de la libertad. “Fin de todo gobierno justo es garantizar, al tiempo que la libertad del público frente al daño foráneo, la libertad de los individuos frente al daño privado. Por consiguiente, yo no creo que, hablando propiamente, sea justo decir que es de la naturaleza del gobierno invadir la libertad privada.” Y de nuevo: “Así pues, un gobierno justo no infringe la libertad; sino que la establece. No anula los derechos de la humanidad, sino que los protege y los confirma” (pág. 81). Price conecta explícitamente este punto de vista sobre la relación entre el derecho y la libertad con la noción de libertad como no-dominación. “No es... la mera posesión de libertad lo que permite llamar libres a un ciudadano o a una comunidad, sino la seguridad de poseerla que dimana de un gobierno libre..., según se da éste cuando no existe ningún poder que pueda anular la libertad” (Price 1991, 82).

Las ideas de Price sobre libertad y derecho, o más genéricamente, sobre libertad y autoridad, eran un lugar común en la Inglaterra y la Norteamérica dieciochescas. La opinión general era que sin ley no había libertad –no había libertad en sentido propio–, y que el ordenamiento jurídico que venía con la constitución británica recibida resultaba especialmente adecuado para la producción de libertad. Caleb Evans (1775, 20) lo expresó donosamente. “La naturaleza de la constitución británica es de tal excelencia, que la voz de sus leyes es la voz de la libertad. Las leyes de Inglaterra son las leyes de la libertad.” El sentir de Evans tenía que resultar de lo más natural para cualquiera –y había muchos– familiarizado con los comentarios de Montesquieu sobre Inglaterra, publicados en los años cuarenta del siglo XVIII: “la única nación en el mundo cuya constitución tiene libertad política por sus propios propósitos directos” (Montesquieu 1989, 156). Montesquieu fue muy leído en la Inglaterra y la Norteamérica dieciochescas, e influyó profundamente en el comentario canónico de las leyes de Inglaterra publicado por Sir William Blackstone hacia 1760. Blackstone

---

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

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

mismo (1978, 126) escribió: “las leyes, cuando han sido forjadas con prudencia, en modo alguno subvierten la libertad, sino que la introducen; pues –como el Sr. Locke bien observó– dónde no hay ley, no hay libertad”.

## VI. El ascenso de la libertad como no-interferencia

Hasta aquí el argumento, según el cual la tradición republicana concebía la libertad como no-dominación, no como no-interferencia. Los partidarios de ambas concepciones de la libertad coincidirán en que las personas carecen de libertad cuando hay interferencia y dominación, y coincidirán también en que las personas son libres cuando no hay ni interferencia ni dominación. Los casos en que diferirán son aquellos en que la interferencia y la dominación divergen: primero, en el caso representado por un amo que se abstiene de interferir, en donde se da dominación sin que se aprecie interferencia; y segundo, en el caso de interferencia sin dominación –el derecho ideal–, en el que hay interferencia sin que se aprecie dominación. Lo que hemos observado en el argumento sostenido en las dos últimas secciones es que los republicanos contemplan los dos casos de manera tal, que casan con la libertad como no-dominación. El amo benévolo priva a los sujetos de su libertad, dominándolos sin interferirse realmente. El derecho bien ordenado, por otra parte, no priva a los sujetos de su libertad, interfiere con ellos pero no los domina.

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

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

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

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

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

Para el caso americano, Lind sostiene que “no estamos inquiriendo sobre la autoridad que un estado puede ejercer sobre otro estado, sino sobre la autoridad que una parte de una comunidad, Ramada

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

Como Lind observa (pág. 73), aun no esclavizando a los colonos americanos, podría ser que la dominación británica no hubiera hecho mucho bien a esos colonos; podría ser que no les hubiera dado mucha seguridad ni mucha felicidad. Pero tampoco en este frente está dispuesto Lind a hacer la menor concesión. Insistirá en que los poderes británicos tienen intereses en común con los sujetos americanos, y en que “los intereses de los sujetos británicos residentes en América tienen que ser tan caros a los miembros del Parlamento británico como los intereses de los sujetos británicos residentes en la Gran Bretaña” (pág. 124).

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

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

Mas, sea o no acertada esta observación, vale la pena notar que Lind y otros estaban directamente influidos, en sus escritos antiamericanos, por sus lecturas de alguien convencido de haber contribuido decisivamente a hacer entender la libertad como ausencia de coerción. Se trata de Jeremy Bentham, él mismo enemigo de la Revolución Norteamericana, primero, y de la Francesa, después (Hart 1982, ensayo 3). Refiriéndose “a un muy valioso e ingenioso amigo” (pág. 17), Lind reconoció la influencia de Bentham en su concepción de la libertad, y lo hizo a resultas de una queja expresada por Bentham por no haberle mencionado en un artículo anterior, de abril de 1776. Douglas Long (1977, 54) ha llamado la atención sobre una carta de Bentham a Lind, en la que le pide reconocimiento como autor de esta concepción de la libertad, pues la tal concepción es “la piedra angular de mi sistema”.

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

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

---

<sup>7</sup> La noción hobbesiana de libertad puede haber sido influyente fuera del ámbito político, como lo fue sin duda en la obra de Abraham Tucker, por ejemplo. En sus escritos filosóficos y teológicos de la década de los sesenta del siglo XVIII, Tucker recuperó la concepción hobbesiana de la libertad –sin mencionar a Hobbes por su nombre– a fin de resolver el problema de hacer consistente “la dominación de la Providencia” con la libertad humana. Puesto que la

## VII. El triunfo de la libertad como no-interferencia

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

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

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

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

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

¿Qué razones tuvo Paley para defender la idea de que la libertad –la libertad personal, cuando menos– se opone a restricciones de cualquier tipo y la de que el derecho como tal significa una invasión de

---

libertad consiste en la ausencia de “restricción o fuerza”, arguye, es compatible con la planificación y la precencia divinas; esta intervención divina no es el tipo de coerción enemiga de la libertad (Tucker 1834, págs. 541 sigs.) Se trata de un argumento reminescente de otro de Hobbes mismo (1968, pág. 263), quien sostenía que no había ningún problema en una acción libre e inobstaculizada hecha necesaria por su origen causal. El uso tuckeriano de la noción hobbesiana de libertad puede haber tenido influencia en Bentham y en Paley, a los que nos referiremos luego. Después de todo, Hobbes era un protoutilitarista, y es reconocido como un precursor, como una autoridad incluso, por Paley (1825, págs. XV-XVI).

esa libertad? Merece la pena plantearse la cuestión, pues su libro fue muy leído en el siglo XIX y sus reflexiones influyeron manifiestamente en otros.

Una línea argumentativa de Paley sostiene que quienes abrazan el punto de vista alternativo, quienes entienden la libertad como seguridad frente a interferencias arbitrarias, confunden medios y fines: “describen no tanto la libertad misma, cuanto las salvaguardias y las garantías de la libertad” (pág. 359). Aquí se hace eco de una crítica que se halla en uno de los manuscritos de Bentham: “Lo que, bajo el nombre de libertad, resulta a tal punto magnificado como inestimable y sin par obra de la ley, no es la libertad, sino la seguridad” (Long 1977, 74)<sup>8</sup>.

Un segundo tema presente en la defensa que hace Paley de la libertad como no-interferencia también tiene un lugar destacado en las reflexiones de Bentham. (Long 1977, cap. 4), así como en las de Lind (1776, 25), y es la sugerencia de que definir la libertad como no-interferencia resulta más satisfactorio científicamente que presentarla como no-dominación; se compadece con los requisitos del “mero razonamiento o conocimiento correcto”, no con los del “panegírico y la declamación descuidada” (Paley 1825, 359-60). La definición prescinde del discurso hiperbólico sobre la esclavitud, por ejemplo: rechaza “esas frases populares que hablan de un pueblo libre, o de una nación de esclavos; que llaman a una Revolución la era de la libertad, y a otra, la pérdida de ella; y otras expresiones de parecido tenor absoluto” (pág. 356). La nueva definición nos da un ideal que, a diferencia de la concepción establecida, no siempre está ni plenamente presente ni plenamente ausente, sino que puede realizarse gradualmente (pág. 356). La irónica invectiva de Lind (1776, 25) contra el discurso de Price sobre la esclavitud sugiere algo análogo. “Las cosas tienen que estar siempre en máximos o en mínimos; no hay gradaciones intermedias: lo que no es blanco, tiene que ser negro; o todo absorbido, o todo reflejado.” (véase también Hume 1994, ensayo 11).

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

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

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

La densidad del ideal de libertad como no-dominación no fue problema para el pensamiento republicano pre-moderno, pues los pre-modernos callaban por sabido que el estado sólo podía aspirar a realizar el ideal para una pequeña elite de varones: los varones propietarios que componían el grueso de la ciudadanía. Harrington (1992, 269) es diáfano al respecto: “El hombre que no puede vivir por sí mismo debe ser un siervo; pero quien puede vivir por sí mismo puede ser un hombre libre”. Pero la densidad del ideal de no-dominación tiene que haberse hecho un problema a medida que se hizo más y más general en el siglo

---

<sup>8</sup> Al defender su noción de liberalismo –bajo la que cobija a la tradición republicana de la *commonwealth* (véase la Introducción)–, Stephen Holmes (1995, 245) sostiene que la idea de seguridad física y psicológica fue importante para los liberales, y cita a Bentham (1871, 97) en apoyo de que la libertad es “una rama de la seguridad”. Pero el contexto del que Holmes saca su cita deja muy claro que Bentham no está defendiendo allí la idea de libertad como no-dominación. “Al crear obligaciones”, escribe Bentham (1871, 94) en ese contexto, “la ley invade en la misma medida la libertad” (pág. 94). Es posible que algunos liberales, Bentham incluido, se hayan preocupado por la seguridad de la no-interferencia en el sentido probabilista de desear incrementar la no-interferencia esperada, más que en el sentido modal aquí sostenido, es decir, en el sentido de desear el incremento de la inmunidad del pueblo frente a interferencias (arbitrarias), incluyendo aquí el tipo de interferencia (arbitraria) que el interferidor potencial (la persona a la que no se le impide interferir) pudiera perpetrar. Los liberales muy bien hubieran podido estar preocupados por la seguridad en el sentido de desear la reducción del riesgo involuntario –véase Mill (1977, 29V5), por ejemplo–, pero no en el sentido de desear la reducción de la exposición al poder de otro. Tendremos ocasión de volver sobre esto más adelante.

XVIII –el siglo de las luces– el supuesto de que los seres humanos son iguales y tienen que ser tratados como iguales por sus instituciones sociales y políticas.

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

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

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

Inadvertidamente, John Lind toca estos asuntos cuando, al criticar el ideal de libertad como autolegislación –en substancia, el ideal de no estar sujeto a la voluntad o a la legislación arbitrarias de otro– de Richard Price, sostiene que traería resultados absurdos respecto de mujeres y sirvientes. Arguyendo que Price no puede querer “degradar a la condición de esclavos” a las mujeres, trata de proceder a lo que a él le parece una *reductio* de la posición de Price: también las mujeres deberían autolegislar: “Toda mujer es su propia legislatriz” según el eslogan acuñado por él para resaltar lo absurdo de la propuesta (Lind 1776, 40). Y en otro contexto, señala que, para Price, de modo absurdo, los siervos tienen que ser considerados esclavos; tienen que considerarse sujetos a la dominación de sus amos y gobernadores, y por lo tanto, ilibres. “De acuerdo con sus propios principios, ¿qué son los sirvientes, sino esclavos?” (Lind 1776, 156). ¿Qué son, pues?

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

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

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

Los liberales son una gran iglesia, como se dejó dicho en la introducción, pero lo que une a la mayoría de ellos es la aceptación de la concepción modernista de la libertad. Los liberales de derecha,

---

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

preocupados sólo de la realización formal de la libertad, se centran bastante explícitamente en la no-interferencia; desde luego, la mayoría lo hace. Y los de izquierda –quienes se preocupan por hacer efectiva la libertad, o por realizar la igualdad o el bienestar a la par que a libertad– parecen también, por lo común, poner sus ojos en la no-interferencia. John Rawls (1971, 302) revela una preocupación por la libertad como no-interferencia, por ejemplo, cuando escribe: “sólo puede restringirse la libertad por mor de la libertad”. El supuesto de Rawls es que el derecho representa siempre una restricción de la libertad, lo que revela una concepción de la libertad que está en solución de continuidad con la de Hobbes y Bentham (Skinner, 11-12; véase también Feinberg 1972, 23 -4 y Spitz 1994).<sup>10</sup>

La concepción de la libertad como no-interferencia no sólo desplazó a la idea republicana en la nueva tradición liberal. Aparentemente, tuvo éxito también en dar este *coup d'état*, sin que nadie se apercibiera de la usurpación. Cuando Constant dictó su conferencia sobre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, sólo vio las alternativas de la libertad positiva, en particular, la libertad de participación democrática, y la libertad negativa, la libertad como no-interferencia. Y cuando Berlin vino a presentar sus propias cavilaciones retrospectivas sobre estos asuntos, pudo sugerir que quienes estaban desvinculados de la libertad positiva, estaban invariablemente en las filas de la tradición hobbesiana. “El derecho es siempre una “prisión””, dijo al exponer su enfoque, “aun si les protege a ustedes de verse sujetos a cadenas más pesadas que las del derecho, digamos al despotismo arbitrario y al caos,” (Berlin 1958, 8). La libertad como no-dominación –la libertad republicana– no sólo se perdió para los pensadores y los activistas políticos; llegó incluso a hacerse invisible para los historiadores del pensamiento político.

---

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

---

## CAPÍTULO 2

### LA LIBERTAD COMO NO-DOMINACIÓN

El capítulo anterior nos introdujo en una concepción de la libertad –una concepción específicamente republicana, creo yo–, que no casa con ninguno de los lados de la dicotomía, ahora corriente, entre la libertad negativa y la positiva. Esta concepción es negativa, en la medida en que requiere la ausencia de dominación ajena, no necesariamente la presencia de autocontrol, sea lo que fuere lo que éste último entrañe. La concepción es positiva, en la medida en que, al menos en un respecto, necesita algo más que la ausencia de interferencia; requiere seguridad frente a la interferencia, en particular frente a la interferencia arbitrariamente fundada.

Creo que esta concepción republicana de la libertad, esta concepción de la libertad como no-dominación, es del mayor interés en la teoría política, y que y que es importante ponerla de nuevo sobre la mesa de las discusiones presentes. Mi propósito en este libro es tratar de identificar los rasgos capitales de la libertad como no-dominación, mostrar qué podría significar adoptar este ideal como causa política e indicar el impacto institucional que tendría la organización de las cosas necesaria para promover el ideal. El libro entero es una exploración de lo que entrañaría una política neorepublicana.

Este capítulo trata de un modo más filosófico el material históricamente repasado en el anterior. Pretendo ver con mayor detalle qué implicaciones tiene la construcción de la libertad como ausencia de dominación ajena (véase Pettit 1996a).<sup>11</sup> Primero, aclaro qué entiendo yo por dominación. Luego paso a ver qué requeriría la ausencia de dominación, qué requeriría la libertad como no-dominación. Y en la tercera sección, vuelvo a las tres objeciones de Paley a este modo de construir la libertad y muestro por qué esas objeciones no deben inquietarnos.

#### I. Dominación

##### Una definición

Un agente domina a otro, sí y sólo sí tiene cierto poder sobre ese otro, y en particular, un poder de interferencia arbitrariamente fundado (Weber 1978; Connolly 1983). Tiene potestad sobre otro, como se decía antiguamente, y esa potestad es arbitraria. Aunque la parte que domina será siempre un agente –no puede ser sólo un sistema, o una red, o algo por el estilo–, puede tratarse de un agente personal, pero también de un agente corporado o colectivo, y esto último acontece cuando, como acontece en la tiranía de la mayoría, la dominación no es función del poder de un solo individuo. Y aunque el agente dominado será siempre, en última instancia, una persona individual o unas personas individuales, a menudo la dominación puede ejercerse declaradamente sobre un grupo o un agente corporativo: tendremos dominación de personas individuales, pero con una identidad, o capacidad, o aspiración, colectivas.

Hay tres aspectos a considerar en una relación de dominación. Prescindiendo de matices en la formulación de esos aspectos, diremos que, alguien tiene poder de dominación sobre otro, en la medida en que:

1. tiene capacidad para interferir
2. de un modo arbitrario
3. en determinadas elecciones que el otro pueda realizar.

Precisamos ahora atender a esa noción de dominación, cláusula a cláusula. ¿En qué consiste la interferencia mencionada en la primera cláusula? Desde luego no puede tratarse de un soborno, ni de una recompensa; cuando yo interfiero en sus vidas es para empeorarles las cosas a ustedes, no para mejorarlas. Y el empeoramiento entrañado por la interferencia tiene que ser siempre de naturaleza más o menos intencional: no puede darse casualmente, como cuando, pongamos por caso me atravieso accidentalmente en

---

<sup>11</sup> El argumento de este capítulo, y el del libro entero, es un desarrollo de una serie de otras obras: por ejemplo, Pettit (1889a; 1993a; 1993b; 1993c; 1994c; 1996a) y Braithwaite y Pettit (1990). Pero el argumento ha sufrido transformaciones en el curso de su desarrollo, y hay incluso diferencias respecto de Pettit (1996a): ahora conecto más directamente la arbitrariedad con la falta de atención a los intereses de las personas, de acuerdo con las propias opiniones de éstas, por ejemplo, y tengo menos esperanzas en la estrategia del poder recíproco. Para una excelente reconstrucción simpatética de la posición presentada en mis anteriores trabajos, véase Spitz (1995a, cap. 5).

el camino de ustedes, o tengo que competir con ustedes por recursos escasos; tiene que tratarse al menos de un tipo de acción, ejecutada la cual podemos razonablemente, si más no, imputarle negligencia (Miller 1990, 35). Si las formas no-intencionales de obstrucción fueran a contar también como interferencias, entonces se nos esfumaría la distinción entre dar seguridad a las personas frente a las consecuencias naturales del azar, la incapacidad y la escasez, por un lado, y darles seguridad frente al tipo de cosas que unos pueden infligir a otros, por el otro lado. Esta distinción es de la mayor importancia en filosofía política, y casi todas las tradiciones la han admitido, vinculando la libertad de una persona sólo a restricciones que tengan que ver más o menos con la intervención intencional de otros.

Pero la interferencia, según yo la entiendo, aún es compatible con un amplio abanico de conductas posibles. Incluye la coerción física corporal, como en el caso de la restricción o de la obstrucción; la coerción de la voluntad, como en el caso del castigo o de la amenaza de castigo; y, para añadir una categoría desatendida en los siglos anteriores, la manipulación: ésta es normalmente encubierta, y puede consistir en cosas tales como la predeterminación de la agenda política, la formación, o engañosa o no-racional, de las creencias y los deseos de la gente, o el amaño de las consecuencias de las acciones de las personas (Pettit 1989b; Lukes 1992, 995).

Las variables relevantes para la acción del agente son el abanico de opciones disponibles, los beneficios esperados que el agente atribuye a esas opciones y los beneficios reales –los resultados– que resultan de la elección. Todas las conductas interferidoras, coercitivas o manipuladoras, están concebidas por quien interfiere con el propósito de empeorar la situación de elección del agente, ya modificando el abanico de opciones disponibles, ya alterando los beneficios esperados atribuidos a esas opciones, ya controlando qué resultados vayan a producir las distintas opciones, y en consecuencia, qué beneficios reales se conseguirán. Así, la obstrucción física y la predeterminación de la agenda política reducen las opciones disponibles; la amenaza de castigo y la formación no-racional de las creencias y los deseos afectan a los beneficios atribuidos a esas opciones; y el castigo por haber elegido determinada opción y la irrupción en el curso normal de los resultados afectan a los beneficios reales. Aunque la eliminación de una opción del abanico de alternativas disponibles es una cuestión de todo o nada, los otros modos de interferencia son graduables: los costes esperados o reales de ciertas opciones pueden incrementarse en mayor o menor medida.

El contexto es siempre relevante a la hora de determinar si una acción dada empeora la situación de elección de alguien, pues el contexto fija la línea de partida, en relación con la cual decidimos si los efectos empeoran de verdad las cosas. Esta sensibilidad respecto del contexto tiene implicaciones importantes en la determinación de la envergadura de la interferencia. Significa, por ejemplo, que actos de omisión pueden contar en determinadas circunstancias como formas de interferencia. Considérese el caso del farmacéutico que, sin razones fundadas, se niega a vender un fármaco que se necesita con urgencia, o el del juez que malévolamente ignora la posibilidad de una sentencia que conllevaría un servicio a la comunidad, en vez de la cárcel. Seguramente, habría que decir que los personajes de estos ejemplos interfieren en las vidas de los que resultan perjudicados por sus decisiones. La sensibilidad al contexto tendrá también otros efectos. Puede significar, por ejemplo, que la explotación de las necesidades urgentes de alguien, a fin de reforzar la posición negociadora propia, representa una especie de interferencia. Considérese el caso del farmacéutico que se muestra dispuesto a vender un fármaco que se necesita con urgencia, pero no al precio corriente –ni siquiera al precio corriente en circunstancias de emergencia–, sino, a un precio de extorsión. Esta persona interfiere en la elección del paciente, en la medida en que empeora lo que, de acuerdo con los puntos de referencia habituales, serían los beneficios esperables de las opciones que tiene abiertas.

Pero aunque la interferencia siempre entraña el intento de empeorar la situación de un agente, no necesariamente entraña una acción inicua: coerción es coerción, aunque sea moralmente impecable. Yo interfiere en la vida de usted, si impido que usted realice una llamada telefónica ocupando deliberadamente la única cabina disponible; y esto, aun estando en mi perfecto derecho de ocupar la cabina. Yo interfiere en su vida, si destruyo su clientela reventando deliberadamente precios –suponiendo que tenga los recursos para hacerlo– cada vez que usted trata de vender sus mercancías; y esto, de nuevo, aunque nuestra cultura de mercado tolere mi conducta. Interfiere en su vida incluso si impido que usted interfiera en la de otro, do mi acción moralmente exigible, no sólo moralmente inocente. La noción de interferencia, según la uso yo aquí, está completamente descargada de moral: el que una persona interfiera o no en la vida de otra es decidible sin necesidad de apelar a posibles ofensas morales; es decidible meramente a la luz de los hechos, aunque los hechos se ven a través de los anteojos de la cultura local.

Hasta aquí la aclaración de la noción de interferencia. ¿En qué consiste, empero, la capacidad para interferir, a que se refiere la primera cláusula? Recuerden el viejo chiste: “¿Toca usted el piano? No lo sé; nunca lo he intentado”. La lección de este chiste es que la capacidad para interferir tiene que ser lo que podríamos llamar una capacidad real –una capacidad más o menos pronta a ser ejercida–, no una capacidad

que aún necesita ser plenamente desarrollada: no una capacidad como la capacidad virtual de una persona musicalmente dotada que aún no lo ha intentado con el piano. Considérese un conjunto de personas que, si fueran a constituir un agente coherente, conseguirían una capacidad pronta a interferir en la vida de alguien. O considérese el agente, personal o corporativo, que tendría esa capacidad con sólo reconocer la presencia de la víctima potencial o disponer de modos causales de contacto. En esos casos, sólo se da una capacidad virtual de interferencia, no una capacidad real, y no diré que hay dominación. Podríamos decir que hay dominación virtual, pero no dominación real.<sup>12</sup> Ni qué decir tiene que los republicanos tienen que mantener la alerta respecto de la dominación virtual, por el peligro potencial que entraña. Pero ésta no constituye el mal central al que se oponen.

La segunda cláusula exige que, para que puedan dominar a otro plenamente, las personas tengan capacidad para interferir de un modo arbitrario. ¿Qué hace que un acto de interferencia sea arbitrario –en el sentido de perpetrado de modo arbitrario–? Un acto es perpetrado de modo arbitrario, podríamos decir, si sólo está sujeto al *arbitrium*, a la decisión o al juicio, del agente; si el agente está en una posición en la que puede o no elegirlo, según le plazca. Cuando decimos que un acto de interferencia ha sido perpetrado de modo arbitrario, la implicación es que, como cualquier otro acto arbitrario, ha sido elegido, o no, según le plazca al agente. Y en particular, puesto que estamos hablando de interferencia en la vida de otros, implica que el acto es elegido, o no, sin atender a los intereses o a las opiniones de los afectados. La elección no está obligada a atender a los intereses de los demás, según los juzgan ellos mismos.

Obsérvese que un acto de interferencia puede ser arbitrario en el sentido procedimental aquí establecido –puede ocurrir de modo arbitrario–, sin que sea arbitrario en el sentido substantivo de que vaya realmente en contra de los intereses o de los juicios de las personas afectadas. De acuerdo con este uso, un acto es arbitrario en virtud del control –o de la falta de control– que caracteriza a su ejecución, no en virtud de las particulares consecuencias que traiga consigo. El uso que sigo impide que haya errores al hablar, como hablo yo, de un poder de interferencia arbitraria o de un poder arbitrario de interferencia. Lo que está en cuestión en los dos casos es un poder de interferencia arbitrariamente fundado, no controlado.

De acuerdo con esta concepción de la arbitrariedad, pues, un acto de interferencia no será arbitrario, en la medida en que se vea forzado a tomar en cuenta los intereses y las opiniones o interpretaciones de la persona afectada por la interferencia. (O, si no forzado a tomar en cuenta todos los intereses y las opiniones de la persona afectada –pueden ser inconsistentes–, sí al menos los relevantes.) Yo puedo tener un interés en que el estado grave fiscalmente con determinados impuestos, o en que castigue a determinados delincuentes, por ejemplo, y el estado puede perseguir esos fines de acuerdo con procedimientos conformes a mis opiniones e interpretaciones sobre los medios que resultan adecuados. Pero puede que yo no desee que el estado me grave a mí con impuestos –quiero ser una excepción–, o que no desee que se me castigue de la manera adecuada, aun habiendo sido condenado. En tal caso, mis intereses e interpretaciones relevantes serán los que comparta con otros, no los que me hacen a mí una excepción, pues el estado está concebido para servir a otros a la par que a mí. De modo que, en estos casos, la interferencia del estado a la hora de exigirme impuestos o de castigarme no procederá de modo arbitrario y no será una dominación.<sup>13</sup>

La tradición intelectual discutida en el capítulo anterior adoptó un punto de vista específico respecto de las condiciones necesarias para que un acto de interferencia –y en particular, un acto jurídico o estatal– sea no-arbitrario, y yo me limito a seguir ese punto de vista de la tradición. Pensemos en la crítica que hizo Tom Paine (1989,168) de la monarquía. “Es poder arbitrario en manos de una persona individual; en el ejercicio del cual, *ella misma*, y no la *república*, es el objeto” (véase Sydney 1996, 199-200). Como deja claro este comentario, para que el poder del estado no sea ejercido arbitrariamente, lo que se requiere es que el poder se ejerza de manera tal, que atienda al bienestar y a la visión del mundo del público, no al bienestar y a la visión del mundo de sus detentadores. Los actos de interferencia perpetrados por el estado deben seguirse de los intereses compartidos de los afectados, y de acuerdo con una interpretación de esos intereses compartida, cuando menos procedimentalmente, por los afectados.

¿Cuándo puede decirse que un interés o una interpretación no son probablemente compartidos por algunos miembros de la población y resultan probablemente inadecuados como guías de la acción del estado? La prueba operativa sugerida por la tradición es la siguiente: cuando son de carácter banderizo o faccional. Mas, ¿cómo comprobar que algo es banderizo o faccional? El único medio posible es recurrir a una discusión pública en la que la gente hable por sí misma y por los grupos a los que pertenece. Todo

<sup>12</sup> Agradezco a Dennis Robinson que me llamara la atención sobre este punto.

<sup>13</sup> Obsérvese que, en una concepción de la libertad como no-dominación, esto significa que, no ya una incautación fiscal, sino incluso el encarcelamiento, no necesariamente anida la libertad del afectado. Pero, aunque estas cargas pueden no comprometer su libertad, sí la condicionan, como diré luego. Y así, aun afirmando que no comprometen su libertad como no-dominación, podemos decir que la persona no es libre para gastar o para viajar como quiera.

interés y toda interpretación que guíen la acción de un estado deben estar abiertos a la crítica procedente del último rincón de la sociedad; y cuando hay, disenso, deben adoptarse los remedios apropiados. Las gentes deben hallar un consenso de grado superior acerca de los procedimientos, o deben abrir un espacio a la secesión, o a la objeción de conciencia, o a algo por el estilo.

Es decir, que calificar determinada clase de acción estatal como arbitraria y dominadora es un asunto esencialmente político; no es algo sobre lo que los teóricos puedan decidir en la paz de su estudio (Young 1990). Debería añadir, no obstante, que aun siendo político, el asunto está esencialmente cargado axiológicamente. Es una cuestión de hecho decidir si el estado se ve o no efectivamente forzado a atender a intereses y a interpretaciones no-banderizos cuando interfiere en las vidas de las gentes. La política es la única heurística disponible para determinar si la interferencia del estado es arbitraria o no, pero la cuestión a la que se aplica esa heurística no deja de ser por ello una cuestión de hecho. Lo que ha de ser dirimido es si las gentes están realmente dominadas, no si la dominación es visible desde algún que otro observatorio evaluativo privilegiado. Así como las cuestiones de hecho, incluidas las que tienen que ver con la cultura y el contexto locales, determinan si cierto acto cuenta como interferencia, así también las cuestiones de hecho determinan si un cierto acto de interferencia ha de contar como un acto de arbitrariedad.

La arbitrariedad, según la hemos definido, puede ser más o menos intensa, y esto llama la atención sobre el hecho de que la dominación ligada a un poder de interferencia arbitraria puede también ser más o menos intensa. Supongamos que un agente puede interferir más o menos a su arbitrio en la vida de otro: puede actuar, según le dicte su capricho o su juicio; puede actuar, según le plazca. Supongamos, además, que, en el ejercicio de su capacidad de interferencia en la vida de otro, el agente no está sujeto a dificultad o coste algunos: no se ve posibilidad alguna, por ejemplo, de que sufra represalias. Y supongamos, finalmente, que la interferencia en cuestión es la más eficaz entre las interferencias disponibles: puede eliminar todas las opciones que disgustan al agente, o puede imponer costes insostenibles a la elección de la persona entre esas opciones. Tal agente disfrutará de un poder absoluto de interferencia arbitraria sobre la persona. El único freno a la interferencia que puede infligir es el freno de su propia e impertérrita elección, o el de su propio e incontrolado juicio; el de su propio *arbitrium*.

Los propietarios de esclavos pudieron disponer de este poder absoluto de interferencia arbitraria en ciertas circunstancias –no, desde luego, en todas–; también ciertos potentados despóticos dispusieron de ese poder sobre sus súbditos en ciertos regímenes. Pero en la mayoría de contextos, su consumada realización es harto improbable. No obstante, a menudo nos aproximamos a un poder así, con niveles de baja intensidad, incluso en sociedades gobernadas por reglas. El marido que puede golpear a su esposa por desobedecer sus instrucciones, sujeto cuando mucho a la tibia censura del vecindario; el patrono que puede despedir caprichosamente a sus empleados, apenas azorado tras la decisión; el maestro que puede castigar a sus discípulos, a la menor excusa o pretendida excusa; el carcelero que puede convertir en un infierno las vidas de los reclusos, a cara descubierta y sin necesidad de disimulo: todos estos personajes disfrutaban de grados de poder arbitrario sobre las personas a ellos sujetas. No son tan comunes en algunas de las sociedades contemporáneas como lo fueron antaño. Pero no nos resultan tan poco familiares como el esclavista o el déspota potentado, y aun allí donde se extinguieron, a menudo han dejado en su lugar una prole menos poderosa, pero aún reconocible.

Hay dos tipos genéricos de restricción que podemos llamar a careo cuando tratamos de reducir la arbitrariedad, esto es, cuando tratamos de forzar a un agente poderoso como el estado a atender a los intereses y a las interpretaciones relevantes. El primer tipo impondría precondiciones a la acción que hicieran muy difícil la interferencia banderiza: así, pongamos por caso, cuando exigimos a la actuación del gobierno que siga determinados procedimientos parlamentarios, o que satisfaga determinados requisitos jurídicos. Estas restricciones sirven para filtrar o cribar actos impropios; cuando resultan efectivas, evitan la interferencia arbitraria del agente. El otro tipo de restricciones impondría castigos, más que filtros: cualquier agente que perpetre ciertos tipos de interferencia –violencia, fraude, etc.–, o que perpetre tipos de interferencia legítimos en otras circunstancias –como cuando un funcionario público tiene un interés no declarado en el resultado de su decisión–, debería poder ser llamado a rendir cuentas y castigado. Estas restricciones sirven para exponer a sanciones, más que para filtrar, los actos de interferencia impropios; cuando resultan efectivas, impiden que el agente interfiera con garantías de impunidad.

Venimos, por último, a la tercera cláusula de nuestra caracterización de la dominación. Lo más importante que hay que notar aquí es que se mencionan determinadas elecciones, no todas las elecciones. Esto ilumina el hecho de que alguien puede dominar a otro en cierto ámbito de elección, en cierta esfera, o aspecto, o período de su vida, sin conseguirlo en todos. El marido puede dominar a la esposa en el hogar, el patrono al empleado en el puesto de trabajo, pero esa dominación no va más allá –no, al menos, con el mismo nivel de intensidad–.

En la discusión de la segunda cláusula vimos ya que la dominación puede ser más o menos intensa: un agente dominante puede ser capaz de interferir de un modo más o menos arbitrario, con mayor o menor facilidad, y en una medida más o menos grave. Ahora vemos que la dominación puede también abarcar un espectro más o menos grande; puede variar en alcance, lo mismo que en intensidad. Esta variación en su alcance tiene importancia, en la medida en que es mejor estar dominado en pocas áreas que en muchas. Pero también es importante, en la medida en que la dominación en algunas áreas será probablemente considerada más dañina que en otras; mejor ser dominado en actividades menos centrales, por ejemplo, que en actividades más centrales (véase Taylor 1985, ensayo 8).

## Conocimiento común

Según yo veo las cosas, estas tres condiciones son suficientes para que haya dominación, aun si sólo en una medida limitada o sólo en un ámbito definido. Pero si, en un mundo como el nuestro y para una especie como la nuestra, se dan esas condiciones en algún grado apreciable, entonces, hay otra condición que muy probablemente se dará también. Y es que será asunto de conocimiento común entre las gentes implicadas, y entre muchos otros que son parte en su relación –todos los demás miembros de la sociedad que están al tanto de lo que ocurre–, que las tres condiciones básicas se cumplen en un grado apreciable. Puede que las condiciones no se entiendan de un modo plenamente articulado conceptualmente, pero las posibilidades que andan en juego quedan de uno u otro modo registradas en la consciencia común. Todos creen que las condiciones se dan, todos creen que todos creen que las condiciones se dan, y así sucesivamente. Y así sucesivamente, al menos de acuerdo con la pauta siguiente: nadie dejará de creer que todos creen eso, nadie dejará de creer que nadie deja de creer eso... (Lewis 1983, 166).

¿Por qué la satisfacción de las tres condiciones básicas significa probablemente que será de conocimiento común que son satisfechas? Algunos supuestos empíricamente plausibles lo avalan. Que se cumplan o no las condiciones es una cuestión que ha de ser muy notoria para casi todos los implicados, pues reviste un acuciante interés para los seres humanos saber hasta qué punto están bajo el poder de otros. Y el hecho de que se cumplan las condiciones, cuando se cumplan, tiene que resultar normalmente muy notorio para todos los implicados, pues los tipos de recursos, en virtud de los cuales una persona tiene poder sobre otra, tienden a ser prominentes y detectables, con una excepción. Hay, pues, una cuestión notoria y una base notoria para responderla. Y con toda plausibilidad (Lewis 1969, 56), esto significa que en los casos en que la respuesta es “sí” –cuando se cumplen las condiciones de subyugación–, hay una base para el conocimiento común, o al menos para algo que se acerque al conocimiento común, de que efectivamente se cumplen. Todos estarán en condiciones, no sólo de ver que se cumplen, sino de ver también que todos están en condiciones de ver que se cumplen, y así sucesivamente.<sup>14</sup>

Los recursos, en virtud de los cuales una persona puede tener poder sobre otra, son extremadamente variados: comprenden el vigor físico, la ventaja tecnológica, la cobertura financiera, la autoridad política, los contactos sociales, el prestigio en la comunidad, el acceso a la información, la posición ideológica, la legitimación cultural, etc. También incluyen el recurso de ser una persona –digamos, el único médico, o el único funcionario de policía del lugar–, cuya ayuda y buena voluntad pueden resultar necesarias para otros en varias situaciones críticas posibles. Incluyen incluso el recurso que significa la fama de ser implacable –en el límite, la fama de irracionalidad–, que viene muy a propósito para negociar desde posiciones de fuerza.

Ya quedó dicho que esos recursos tienden a ser prominentes y detectables por quienes sufren las desventajas de su uso, y que esto contribuye a que cuando una persona tiene poder de dominación sobre otra, a resultas de la desigualdad en esos recursos, es una cuestión de común conocimiento que eso es así. También adelanté que había una excepción. Ésta: cuando una persona o un grupo está en condiciones de manipular subrepticamente, ya las opciones, ya los beneficios esperados, ya los beneficios reales (Lukes 1974; Geuss 1981; Meyerson 1991; Philp 1985; Wartenberg 1990; West 1990). Lograda por esta vía la dominación, a diferencia de la mayoría de los casos, no es un asunto de conocimiento común el que algunas personas están bajo el poder de otras.

Cuando digo que la existencia de cierto tipo de relación de dominación entre dos partes será de conocimiento común para ambas, y para sus allegados, no pretendo sugerir con ello ni que las partes

---

<sup>14</sup> El argumento de Lewis, sumariamente, es como sigue. El hecho de que los recursos en cuestión estén disponibles para la persona poderosa no puede ocultársele a nadie; todos pueden ver que este hecho no puede ocultársele a nadie; y a todo el mundo le es útil la indicación de que las condiciones se cumplen. De modo que, suponiendo que los individuos se atribuyan unos a otros información común y criterios inductivos, el hecho de que los recursos estén disponibles será visto por todos como un indicador de que se cumplen las condiciones, y será visto por todos que es visto por todos como un indicador de eso, y así sucesivamente.

implicadas ni que los allegados valoren esto negativamente: el que sean conscientes de la dominación no implica que pongan la dominación a la altura de la esclavitud. Es posible que quienes ejerzan la dominación, por ejemplo, consideren tan natural su superioridad, que ni siquiera les resulte chocante que a sus dominados se les pongan los pelos de punta bajo el yugo. Acordémonos de Helmer Thorvald, el marido del drama de Ibsen *Casa de muñecas*. Es perfectamente consciente de su dominio de Nora, la esposa, y la verdad es que está convencido de que ese dominio es bueno para ella. Pero es absolutamente ciego al hecho de que esa dominación pueda resultarle fastidiosa y degradante a la misma Nora. Pero esto no representa ningún problema, no pone en peligro la tesis de que esa dominación es, en general, un asunto de conocimiento común. La lección que hay que sacar es que, aun existiendo y siendo reconocida como tal la dominación, puede no ser vista como lo que es cuando las partes dominadas no pueden expresarse por sí mismas.

Puesto que el cumplimiento de las tres condiciones –su cumplimiento en un grado apreciable– acaba generalmente siendo un asunto de conocimiento común –o acercándose a eso–, la dominación de que es testimonio el cumplimiento de las condiciones tendrá un importante significado subjetivo e intersubjetivo. La dominación trae generalmente consigo la consciencia de control por parte del poderoso, la consciencia de vulnerabilidad por parte del sometido, y la consciencia recíproca –en verdad, la consciencia común a las partes de la relación– de esa consciencia en ambos lados. Los sometidos no serán capaces de mirar de frente a los poderosos, conscientes como son todos ellos –y conscientes como son todos de la consciencia del otro– de esa asimetría. Compartirán todos la consciencia de que los sometidos no pueden hacer nada sin la venia de los poderosos: que el sometido está a merced del poderoso, y no en situación de igualdad. El guión del amo y el esclavo llegará a su colmo, y la asimetría entre los dos lados se hará una realidad tanto comunicativa, cuanto objetiva (Ball 1993).

Consciente de este problema, John Milton deploró “la sometida doblez y la vileza de un pueblo abyecto”, inevitables en su opinión en las monarquías (Worden 1991, 457). Y un poco después, en el siglo XVII, Algernon Sydney (1990, 162) pudo observar que “la esclavitud torna de modo natural mezquino al espíritu, con la peor de las consecuencias, la adulación”. El tema experimentó un interesante giro un siglo después, cuando Mary Wollstonecraft se lamentó de la oquedad”, los “ruines trucos de disimulo” y las “astucias” a que se veían impelidas las mujeres, por su dependencia de los maridos; por su esclavitud, como le llama ella (pág. 354). “Es vano esperar virtud de las mujeres, mientras en uno u otro grado no sean independientes del hombre; y es vano esperar de ellas esa fuerza de los afectos naturales, que les haría buenas mujeres y buenas madres. En tanto dependan absolutamente de sus maridos, serán arteras, ruines y egoístas” (pág. 299, véase pág. 309).

¿Qué relaciones contemporáneas pueden servir para ilustrar la dominación de alguien por otro, con los consiguientes efectos en la subjetividad y en el estatus? Ya hemos avanzado algunos ejemplos. A falta de una cultura de los derechos de los niños y de salvaguardias apropiadas para defenderles de abusos, los padres, o individual o conjuntamente, disfrutarán de un poder subyugador sobre sus hijos. A falta de una cultura de derechos igualitarios que venga en apoyo de las mujeres maltratadas, los maridos disfrutarán de ese poder sobre sus mujeres. A falta de otras oportunidades de empleo y de los controles apropiados –de los controles, digamos, que un sindicato alerta pueda garantizar–, los patronos y los ejecutivos disfrutarán de poder subyugador sobre sus trabajadores. A falta de poderes que hagan de contrapeso, los acreedores a menudo disfrutarán de poder dominador sobre sus deudores (Ransom y Sutch 1977: cap. 8). A falta de posibilidades de apelación o revisión, los burócratas y la policía disfrutarán ciertamente de poder sobre el público ciudadano. Y a falta de foros y procedimientos para abordar las quejas de las minorías, un gobierno mayoritario muy bien puede dominar a los miembros de los grupos marginados.

## **Consentimiento y disputabilidad**

Es importante observar que algunas de las relaciones mencionadas para ilustrar la dominación han surgido históricamente de una manera consentida; pero otras, no. Proceda históricamente una relación de un contrato o no, fuera o no consentida en su origen, el hecho de que dé a una parte la capacidad para interferir más o menos arbitrariamente en algunas de las elecciones de la otra parte significa que una persona domina o subyuga a la otra (Spitz 1995a, 362-3, 397-8). Otras consideraciones aparte, esto pudo haber dado una buena razón a los republicanos para ser hostiles, como lo fueron, al contrato de esclavitud: al contrato, merced al cual alguien, a cambio de alguna ganancia, voluntariamente se sometía a la dominación de otro (Locke 1965, 325).

El hecho de que el consentimiento dado a una forma de interferencia no sea suficiente para evitar la interferencia, significa que nadie que se preocupe de la dominación puede contentarse con dos desarrollos intelectuales que cobraron gran impulso al romper el siglo XIX. Uno de esos desarrollos fue el crecimiento

de la idea populista, según la describimos en el capítulo anterior, de acuerdo con la cual todo va bien, con tal de que mande la mayoría. El poder de la mayoría puede parecer bendecido por su carácter consensuado, pero claramente puede entrañar la dominación ejercida sobre grupos minoritarios, y nadie que rechace la dominación puede aceptar un mayoritarismo sin restricciones.

El otro desarrollo que los enemigos de la dominación tienen que lamentar es el surgimiento de la doctrina del libre contrato. Según esta doctrina, la libertad de contrato significa libertad para decidir los términos del contrato –no libertad para cerrar un contrato o no cerrarlo–, y el libre contrato legitima cualquier trato que uno dé a otro, mientras todas las partes, estén de acuerdo en aceptarlo. El derecho contractual estaba en proceso de rápida evolución y consolidación al romper el siglo XIX (Stoljar; Atiyah 1979). Con el desarrollo de la doctrina, se apeló a la libertad de contrato para defender algunos ordenamientos contractualistas espantosos, pues, ignorando las consecuencias dominadoras –en la medida en que se ignoraban las asimetrías de poder establecidas por el contrato–, podía argüirse que un contrato que había sido activamente forzado era libre (MacDonagh 1980; Cornish y Clark 1989; Horowitz 1977). Ese desarrollo es muy cuestionable desde el punto de vista de quien se preocupa por la dominación. Nunca hubiera acontecido, con toda probabilidad, si se hubiera mantenido la alerta sobre este mal, en particular, si se hubiera seguido pensando que la libertad exige la ausencia de dominación, no sólo la ausencia de interferencia.

Pero aunque el consentimiento de la interferencia no es un control suficiente para prevenir la arbitrariedad y la dominación, ¿es un control necesario? ¿Podemos decir que cualquier acto de interferencia es arbitrario, si los afectados no consienten el ejercicio de este tipo de poder? La creencia en la necesidad de consentimiento para la legitimación del gobierno ha generado un aluvión de dudosas doctrinas sobre consensos implícitos, o virtuales, o tácitos. Sería bueno no tener que pensar en el consenso de los afectados por ciertos actos de interferencia –por actos, pongamos por caso, jurídicos o gubernamentales– como condición necesaria para la no-arbitrariedad y la legitimidad de la interferencia. Pues eso significaría que podríamos prescindir de esas dudosas doctrinas en el empeño de legitimar las realidades políticas cotidianas.

Felizmente, un poco de reflexión muestra que lo que se requiere para que no haya arbitrariedad en el ejercicio de un determinado poder no es el consentimiento real a ese poder, sino la permanente posibilidad de ponerlo en cuestión, de disputarlo. De acuerdo con lo dicho antes, el estado no interfiere de modo arbitrario mientras su interferencia se guíe por ciertos intereses e interpretaciones relevantes y compartidos por los afectados. Esto no significa que las gentes tengan que consentir activamente las disposiciones, de acuerdo con las cuales actúa el estado. Lo que significa, en cambio, es que siempre tiene que estar abierta la posibilidad de que los miembros de la sociedad, procedan del rincón que sea, puedan disputar el supuesto de que los intereses y las interpretaciones que guían la acción del estado son realmente compartidos; y si el cuestionamiento de ese supuesto es sostenible, tiene que alterarse la pauta de acción del estado. A menos que esa posibilidad de disputa esté garantizada, el estado puede fácilmente llegar a tener una presencia dominante para los miembros de una etnia, una cultura, o un género marginados. Esto resulta suficientemente familiar por lo que ahora se conoce como política de la diferencia (Young 1990), y entraré de lleno en este asunto al discutir la democracia en la segunda parte del libro.

## **Dominación sin interferencia**

Hay por último dos aspectos de la dominación o subyugación que me gustaría poner de relieve, pues van estrechamente ligados a temas que se abordarán en el último capítulo. El primero es que la posesión por alguien de poder de dominación sobre otro –en cualquier grado– no implica que la persona que lo disfruta interfiera realmente, con mejores o peores motivos, en la vida del individuo dominado; no es necesario que la persona que disfruta este poder tenga la menor inclinación a interferir. Lo que es constitutivo de dominación es el hecho de que, en algún respecto, quien detenta poder tiene capacidad para interferir arbitrariamente, aun si nunca va a ejercerla. Este hecho significa que la víctima del poder actúa en el área relevante con la venia, explícita o implícita, del detentador del poder; significa que está a merced de esta persona, que está en la posición de un dependiente, de un deudor o de algo por el estilo. Si hay conocimiento común de esta implicación, como normalmente lo hay, se sigue de aquí que la víctima del poder no puede disfrutar del estatus psicológico de un parigual: está en una situación en la que el miedo y la deferencia estarán a la orden del día, no la espontánea franqueza que va de la mano de la igualdad intersubjetiva.

¿Significa eso que el hecho de que el detentador de poder sea benigno, o aun un santo, no cambia para nada las cosas? Depende. Si la benignidad o la santidad significa que la persona reconoce que está sujeta a cuestionamiento, disputa y reproche –si significa que acepta responsabilidades ante el tribunal de ciertas consideraciones–, entonces eso significa que no puede interferir con completa impunidad; puede ser

citado, por así decirlo, como testigo de cargo contra sí mismo. Supongamos que un detentador de poder reconoce un código de *noblesse oblige*, por ejemplo, o aspira sencillamente a ser una persona virtuosa. En sí mismo, eso significará que el poder que tiene sobre otros es, al menos, menos intenso que el que podría haber tenido; al exponerse a la posibilidad de un efectivo reproche, acontece cierta reducción de su dominación. Esta observación es pertinente para el argumento, que desarrollaré en el último capítulo, de que la virtud de los demás es un elemento indispensable del conjunto de salvaguardias destinadas a proteger a las personas contra la dominación.

Si, en cambio, la benignidad o la santidad significa simplemente que la persona dominante tiene inclinaciones que le hacen abstenerse de dañar a nadie –que no le llevan, dadas las circunstancias, a interferirse en la vida de nadie–, eso no implica reducción alguna de la dominación ejercida sobre las personas que están bajo su poder. Permanece el hecho de que la persona dominante puede interferir de modo arbitrario, y que quienes viven bajo su poder viven, y es de conocimiento común que viven, a su merced. Huelga decir que en este caso de benignidad, la probabilidad de interferencia será mucho menor. Pero es importante darse cuenta de que la dominación va de la mano de la accesibilidad de la interferencia arbitraria en la vida de otro, y que improbabilidad no es inaccesibilidad. Alguien puede estar en condiciones de interferir en mi vida según le plazca, por muy improbable que resulte el que acabe interfiriendo realmente.

La observación de que puede haber dominación sin interferencia tiene que ver con el tema destacado en el último capítulo: que la esclavitud y la libertad son compatibles con la no-interferencia, que esta puede conseguirse con amos o autoridades benefactoras y aun benevolentes. Como dijo Richard Price (1991, 77-8): “Los individuos cuya vida privada está sometida al poder de un amo no pueden llamarse libres, por equitativa y bonanciblemente que sean tratados.”

## **Interferencia sin dominación**

El segundo aspecto que quiero destacar sobre la dominación es que, así como el disfrute de poder de dominación es compatible con la abstención de interferencia real, así también es posible que un agente interfiera en la vida de otro sin dominarle. El funcionario o la autoridad pública que interfiere en la vida de las gentes de modo tal, que está obligado a atender a los intereses e interpretaciones de éstas, no disfruta de poder subyugante alguno. El funcionario está sometido –al menos idealmente– a mecanismos de criba y sanción tales, que se puede confiar en el carácter no-faccional de su actuación, presumiendo que ésta se fundará en intereses e interpretaciones no banderizos. El funcionario interfiere, puesto que opera fundándose en leyes coercitivas, pero su interferencia no es arbitraria.

De modo que el parlamento o el funcionario de policía, el juez o el carcelero, pueden practicar una interferencia no-dominante, siempre que –y no es una cláusula menor– funcione eficazmente un ordenamiento constitucional adecuadamente restrictor. El agente o la agenda en cuestión puede estar restringido de modo tal, que carezca de toda discrecionalidad a la hora de tratar a la persona afectada, de manera que no puede interferir a voluntad, sino sólo bajo determinadas condiciones constitucionalmente determinadas. O, si tiene determinadas áreas de discrecionalidad –al modo, por ejemplo, en que un juez goza de cierta discrecionalidad al sentenciar–, entonces su capacidad para ejercerla intencionalmente en detrimento de la persona afectada está rigurosamente limitada: sus acciones podrán ser apeladas o revisadas, y en consecuencia, estará expuesto a sanciones en caso de que haya usado su discrecionalidad de una manera no controlada por intereses e interpretaciones no banderizas.

Supongamos que una autoridad constitucional –un juez, o un funcionario de policía– opera con leyes discriminatorias, y supongamos que esas leyes restringen rigurosamente su modo de actuación. En tal caso, ¿podemos quejarnos de esas discriminaciones constitucionales? Podemos, en efecto. El hecho de que las leyes sean discriminatorias significa que desatienden los intereses y las interpretaciones del grupo discriminado. Quienes ponen en vigor esas leyes, por lo tanto, actúan de un modo arbitrario desde el punto de vista del grupo en cuestión. Es verdad que pueden no tener otra opción sino ésta; por hipótesis, actúan bajo rigurosas restricciones jurídicas. Pero el hecho de verse forzados a interferir de modo arbitrario en la vida de miembros del grupo es compatible con el hecho de que tienen capacidad para realizar esa interferencia; el hecho de que estén jurídicamente obligados a interferir de modo arbitrario es compatible con el hecho de que tienen la capacidad para interferir de ese modo.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Una línea de argumentación alternativa diría que, aunque los agentes así restringidos no dominan a los miembros del grupo, sí lo hacen los legisladores que hacen las leyes, o que pueden cambiarlas; estos son los principales, cuyos deseos son ejecutados por los agentes restringidos.

También este segundo aspecto está directamente relacionado con las discusiones del último capítulo. Tiene que ver con la cuestión de si el derecho mismo es una derogación de la libertad: una restricción de la libertad previa; una restricción justificada porque trae consigo la realización de una libertad o una felicidad globales mayores. Con la noción de dominación desarrollada hasta aquí, debería estar claro que el derecho no representa por sí mismo una forma de dominación, y que la relación entre el derecho y la libertad no tiene por qué presentarse en términos hobbesianos o benthamianos. Al menos en principio, tiene que haber sistemas jurídicos factibles que, siendo de todo punto compatibles con la libertad, no sean en absoluto dominantes: que no sólo inhiban a potenciales dominadores y reduzcan la libertad, sino que lo hagan sin revestir ellos mismos formas de dominación. Y tiene que haber igualmente sistemas jurídicos que introduzcan el control arbitrario en algún punto y que por lo mismo, encarnen la dominación y la libertad: sistemas que más o menos autoritarios, al modo del *Leviathan* de Hobbes o de la asamblea legislativa británica en América. Estos últimos, por decirlo con los viejos términos republicanos, representan el imperio de los hombres, no el imperio de la ley (Harrington 1992, 8).

## II. No-dominación

### La ausencia de dominación

La ausencia de dominación puede significar ausencia de dominación en presencia de otras gentes: el estatus que va con una vida social en la que nadie les domina a ustedes. O puede significar el tipo de estatus que puede conseguirse también en ausencia de otras gentes: viviendo aislados de la sociedad. La no-dominación, según la estimó la tradición republicana, significa ausencia de dominación en presencia de otras gentes, no ausencia de dominación lograda merced al aislamiento. La no-dominación es el estatus ligado al papel cívico del *liber*: *libertas* es *civitas*, según el modo romano de expresar la idea; la libertad es cívica, no es la libertad natural de la jerga dieciochesca. Es un ideal social, cuya realización presupone la presencia de un buen número de agentes que interactúan (Pettit 1993a, cap. 3); tendremos ocasión de volver sobre ello en el próximo capítulo.

En este respecto, la libertad como no-dominación contrasta de un modo interesante con el ideal alternativo de la libertad como no-interferencia. Ésta va ligada a la libertad natural, más que a la libertad cívica. Y el vínculo sugiere que puede disfrutarse de esa libertad al margen de la sociedad, de manera que la no-interferencia significa ausencia de interferencia, bien en presencia de otras gentes, bien en su ausencia: ya por diseño premeditado, ya por carencia. Mientras que la libertad como no-dominación representa la libertad de la ciudad, la libertad como no-interferencia tiende a representar la libertad del brezal: “el derecho del común sobre un erial”, por decirlo con el donaire de Paley (1825, 355).

La no-dominación, en el sentido que nos ocupa a nosotros, es la posición de que disfruta alguien cuando vive en presencia de otros, y en virtud de un diseño social, ninguno de ellos le domina. Ese estatus, como veremos, puede venir en uno u otro grado, pero a menudo es conveniente hablar de él como si fuera un asunto de todo o nada. Alguien disfruta de no-dominación, podemos decir, cuando vive entre personas que no satisfacen las tres condiciones discutidas en la sección anterior; que no tienen capacidad para interferir de modo arbitrario en sus elecciones.

### Estrategias para conseguir la no-dominación

¿Cómo podemos habilitar a una persona en trance de sucumbir a la dominación para que logre la no-dominación? ¿Qué diseños sociales pueden contribuir a promover la no-dominación? Hay dos enfoques genéricos concebibles. Uno es la estrategia de lo que llamaremos el poder recíproco, otro el de la estrategia de la prevención constitucional.

La estrategia del poder recíproco consiste en hacer más iguales los recursos del dominador y del dominado, de modo que, idealmente, una persona previamente dominada pueda llegar a defenderse por sí misma de la interferencia del dominador. Si todos pueden defenderse efectivamente a sí mismos de cualquier interferencia que otro pueda practicar, entonces nadie está dominado por nadie. Nadie estará sometido a la permanente posibilidad de interferencia arbitraria ajena.

La estrategia del poder recíproco raramente será factible en esta forma defensiva ideal. Normalmente, lo único factible será habilitar a todas las partes implicadas, ya que no para defenderse a sí mismas de la interferencia ajena, sí al menos para amenazar con castigos la interferencia y para imponer castigos a quienes interfieran realmente. Pero esos castigos y amenazas de castigos son a su vez formas de

interferencia, como sabemos, y formas de interferencia que no atienden a los intereses y a las interpretaciones de las partes afectadas. De manera que, en esta versión no ideal de la estrategia, la interferencia arbitraria y la dominación son reducidas sin perspectiva alguna de ser eliminadas.

La estrategia de la prevención constitucional trata de eliminar la dominación, no habilitando a las partes dominadas para defenderse a sí mismas de la interferencia arbitraria, o para disuadir a los interferidores arbitrarios, sino introduciendo una autoridad constitucional –un agente corporativo elegible, digamos– en la escena. La autoridad tiene que privar a las partes del poder de interferencia arbitraria y del poder de castigar esa interferencia. Tiene, pues, que eliminar la dominación de unas partes sobre otras, y si ella misma no domina a las partes, entonces habrá puesto fin a la dominación. La razón de que la autoridad constitucional no domine ella misma a las partes implicadas, si es que no las domina, es que la interferencia que practica atiende a los intereses de las partes de acuerdo con la propia interpretación de éstas; es convenientemente sensible al bien común.

Supóngase que partimos de una situación en la que una parte domina a las demás. ¿Resulta plausible pensar que la estrategia de la prevención constitucional funcionará aquí? Dada la diferencia de poder de partida, ¿no pensará la parte dominante que la autoridad inhibitoria de la dominación, esté elegida y constituida como quiera, deja de atender a sus intereses particulares dado el modo en que estos eran satisfechos en el anterior *status quo*?

Si la parte anteriormente dominante cree eso, entonces bajo un régimen genuinamente no-dominante, tiene que serle posible expresar su queja y disputar la interferencia de la autoridad en sus asuntos. Y si no queda satisfecha con el juicio de que la interferencia inhibitoria de su dominación no es una interferencia dominante, entonces tiene que serle posible eludir el ordenamiento y hacer frente a la autoridad, en un escenario de balance de poderes, precisamente al modo de una agencia que se defiende de la interferencia de otros y disuade de esa interferencia con amenazas de castigos y con la imposición de castigos a quienes interfieren. De otro modo, estaríamos en el caso de un ordenamiento que, aun sirviendo bien a los intereses de las partes previamente dominadas, no serviría a los de la parte previamente dominante, y desde el punto de vista de esta última, tendríamos una forma de interferencia dominante.

Esta concesión no tiene por qué preocuparnos en la presente etapa argumentativa, pues nos limitamos ahora a ilustrar las formas de reducir y tal vez eliminar la dominación. Pero vale la pena observar que, en realidad, no es tan irrealista pensar que la parte previamente dominante podría aceptar el ordenamiento constitucional. Después de todo, a la disputa del ordenamiento por la parte previamente dominante siempre puede responderse con la tesis justificativa de que todos pueden llegar a ser vulnerables frente a todos, y que todos tienen un común interés en ser protegidos de la interferencia ajena con garantías constitucionales. La parte más fuerte puede rechazar esa tesis, sólo en la medida en que crea que su actual ventaja está más o menos garantizada y que ella es distinta de los otros hombres y mujeres. Pero esa creencia difícilmente resultará convincente, especialmente desde el momento en que hay una autoridad dispuesta a proteger a los otros con todos los medios defensivos y disuasorios a su alcance.

## **La no-dominación como forma de poder**

Ya promovida por cortesía de una prevención constitucional, ya en virtud de una distribución igualitaria de los recursos relevantes, la no-dominación misma –hay que subrayarlo– es una forma de poder. Representa el control de que disfruta una persona respecto de su propio destino, y ese control constituye una forma de poder que nos es familiar: el poder del agente que puede prevenir muchos males que le acechan (véase el apéndice a este capítulo).

Otro modo de destacar el aspecto suministrador de poder de la no-dominación, y volviendo al tema del capítulo anterior, es subrayar que la no-dominación entraña una especie de seguridad o inmunidad frente a interferencias arbitrarias, no la mera ausencia de interferencias. Supongamos que dentro de un determinado abanico de opciones yo disfruto de la ausencia de toda interferencia por parte de poderes arbitrarios en el mundo real: ninguno de esos poderes se atraviesa en el camino de mis elecciones, y ninguno se habría atravesado en mi camino, si hubiera elegido de modo distinto dentro de las opciones relevantes. De acuerdo con esta suposición, es posible que la no-interferencia de que disfruto sea extremadamente insegura y que yo sea un individuo relativamente privado de poder. Disfruto de esa no-interferencia sólo por la muy contingente razón de que, aun estando rodeado de agentes que me dominan –agentes con un poder de interferencia arbitraria–, acontece que les caigo bien y me dejan en paz; o acontece que yo soy muy capaz de congraciarme con ellos y apaciguarlos cada vez que vienen mal dispuestos hacia mí; o acontece que soy artero, y me las arreglo para mantenerme alejado de ellos cuando amenaza tormenta; etc. En ese mundo, el precio de mi libertad no es la vigilancia perenne, sino, como dijo una vez Gore Vidal, la perenne discreción.

Disfrutar de la no-dominación es estar en una posición tal, que nadie tiene poder de interferencia arbitraria sobre mí, siendo ésta la medida de mi poder. Es estar en posesión, no meramente de la no-interferencia por parte de poderes arbitrarios, sino de una variedad segura y reconfortante de esa no-interferencia. Que los agentes poderosos en cuestión la tomen conmigo; que yo no consiga ser lo bastante servil con ellos; ni lo bastante artero para mantenerme alejado. Nada de eso importa si yo disfruto realmente de no-dominación: si realmente me beneficio del poder recíproco o de la prevención constitucional requeridos para evitar la dominación. También aquí disfrutaré de no-interferencia a manos de los agentes en cuestión, pero esa bendición viene a mí de manera segura, no por la merced de alguna de las contingencias mencionadas. De acuerdo con todos los criterios, pues, tendré que contar como una persona relativamente poderosa; no tendré que depender de mi suerte para escapar al tipo relevante de interferencia.<sup>16</sup>

## Conocimiento común

Queda dicho que la no-dominación viene de la mano de la ausencia de dominación en presencia de otras gentes: de vivir entre personas, ninguna de las cuales satisface las tres condiciones de dominación en relación con ustedes. Y queda dicho que la no-dominación en este sentido puede lograrse por la vía de la estrategia del poder recíproco o mediante la estrategia de la prevención constitucional, y que en cualquier caso entraña un control positivo sobre sus propias vidas: les asegura a ustedes la posesión de la no-interferencia. Pero aún necesito decir una cosa para terminar la introducción general a la idea. Y es que llegar a disfrutar de la no-dominación tiene siempre un significado subjetivo e intersubjetivo. Así como la dominación o subyugación se convierte normalmente en un asunto de conocimiento común entre quienes son parte en la relación, así también la no-dominación suele entrar en la órbita de la consciencia común.

Ya vimos en la sección anterior que, satisfechas en algún grado apreciable las tres condiciones de subyugación, en la mayoría de los casos acaba siendo un asunto de conocimiento común entre quienes son parte en la relación que las condiciones han satisfecho. El argumento partía del hecho de que siempre es una cuestión notoria el que una persona tenga poder de dominación sobre otra –el que las tres condiciones estén satisfechas– y de que la desigualdad de recursos que da lugar a ese poder acaba siendo también un dato notorio: la excepción la ofrece el caso en el que los recursos de manipulación encubierta se usan de modo tal, que las gentes son incapaces de registrar, por ejemplo, que otros les privan de ciertas opciones.

Supongamos ahora que se implantan medidas tendentes a liquidar las condiciones de dominación de una relación. Supongamos que las medidas contribuyen a garantizar que ninguna de las dos partes tendrá poder de dominación sobre la otra o, lo que es lo mismo, que ambas disfrutarán de no-dominación en relación con la otra parte. La cuestión de si una parte tiene poder de dominación sobre la otra seguirá siendo un asunto notorio o prominente. Y las medidas tomadas para nivelar la desigualdad de recursos que estaba en el origen del poder de una sobre otra parte (incluyendo ahora, entre esas medidas, medidas a propósito para controlar la manipulación), constituirán seguramente también un dato notorio y prominente. Así pues, por un argumento análogo al que se acaba de mencionar, podemos estar seguros de que el colapso de las condiciones de dominación y el imperio de la no-dominación se convertirán en asuntos de conocimiento común entre quienes son parte en la relación. O al menos podemos confiar en que esto ocurrirá si todo lo demás se mantiene igual: cuando, por ejemplo, no haya una conspiración concertada para persuadir a la gente de lo contrario.

Esto es de la mayor importancia, pues vincula la no-dominación con la imagen subjetiva de sí mismos de los agentes y con su estatus intersubjetivo. Significa que el disfrute de la no-dominación en relación otro agente –al menos cuando este agente es una persona– está vinculado a la capacidad para mirar al otro de frente, en la confianza de un conocimiento compartido de que ustedes no realizan sus inocentes y no-interferentes elecciones con la venia de ese agente; de que ustedes realizan sus elecciones ejerciendo un derecho públicamente reconocido. No tienen ustedes, pues, que vivir ni en el temor ni en la perpetua deferencia a otros. La no-interferencia de que ustedes disfrutan de manos de otros, no la disfrutan por gracia

---

<sup>16</sup> Disfrutar de no-interferencia es no ser interferido en el mundo real cuando elijo lo que me da la gana, ni ser interferido tampoco en otros mundos relacionados, en los que mis deseos son distintos y yo elijo alguna otra opción; este es un aspecto modal o contrafáctico de la libertad mencionado a menudo. Disfrutar de la misma no-interferencia con la seguridad que da la no-dominación es satisfacer una ulterior condición modal: es no ser interferido tampoco en aquellos mundos posibles, en los que las actitudes de los agentes poderosos cambian, o quedan mitigadas mis capacidades congraciadoras, o mi innata astucia ya no es lo que era, etc. Es seguir poseyendo confortablemente esa no-interferencia a través de todo el espectro de mundos posibles, así como en los mundos originariamente considerados. Véase Pettit (1993a, 1993b).

de ellos, ni viven a su merced. En relación con ellos, ustedes son alguien, no son unos don nadie. Ustedes son personas por derecho propio, legal y social.

La vinculación de la libertad con un estatus subjetivo y a menudo intersubjetivo –la vinculación de la libertad con un sentido de independencia e inmunidad– tiene un largo pasado en la tradición republicana (Wirszubski 1968, 159). Se halla incluso en Maquiavelo, más benévolo con la coerción y el terror que la mayoría de autores. “El beneficio común que se obtiene de una comunidad libre”, dice, “nadie lo reconoce mientras lo posee, y es a saber: el poder de disfrutar libremente de sus posesiones sin pasar ansiedad, el de no sentir miedo alguno respecto del honor de sus mujeres y de sus hijos, y el de no temer por uno mismo”. Montesquieu (1989, 157) parece estar glosando a Maquiavelo cuando, dos siglos después, escribe: “La libertad política de un ciudadano es esa tranquilidad de espíritu que procede del respeto que todos tienen por su seguridad; y para que él tenga esa libertad, el gobierno debe ser tal, que ningún ciudadano pueda temer a otro ciudadano” (véase también Spinoza 1951, 259).

John Milton subrayó los aspectos intersubjetivos más que los subjetivos del disfrute de la libertad republicana. “Los más grandes”, dice a propósito de la “*commonwealth* libre”, “pasean por las calles como cualquier otro hombre, pueden ser abordados libremente, familiarmente, sin adoración” (Worden 1991, 457). Este tema cobra dimensiones rapsódicas en los escritos de Richard Price (1991, 84-5) y de Joseph Priestley. Citaré a Priestley (1993, 35-6) por extenso, aunque tiene desgraciadamente (y creo que innecesariamente) referencias sexistas.

Sentirse esclavo política y cívicamente envilece la imagen que un hombre se hace de sí mismo. La percepción de su poquedad degrada su mente... En cambio, sentirse libre política y cívicamente, aun no habiendo grandes ocasiones de ejercer esa libertad en el curso de la vida de un hombre, confiere a éste un sentido constante de su propio poder y de su propia importancia; y es el fundamento de su aspiración a un estilo de pensamiento libre, osado y viril, irrestricto aun por la más remota idea de control. Libre de todo temor, se distingue por el más perfecto disfrute de sí mismo y de todas las bendiciones de la vida.

El aspecto subjetivo e intersubjetivo de la libertad como no-dominación contrasta vivamente con el modo usual de construir la libertad como no-interferencia en la tradición liberal. Lejos de asociarla a ningún perfil psicológico particular, esa tradición distingue entre la libertad y el sentido de libertad, y más genéricamente, entre la libertad y el estatus subjetivo o intersubjetivo. Berlin (1958, 43) se manifiesta vigorosamente al respecto:

Cuando pido ser liberado de, digamos, un estatus de dependencia política o social, lo que pido es un cambio de actitud para conmigo de aquellos cuyas opiniones y conducta contribuyen a determinar la imagen que de mí mismo... Pero no puede identificarse fácilmente ese deseo de estatus y reconocimiento con la libertad, ni en el sentido “negativo” ni en el “positivo” del término.

Muchos liberales se preocupan del bien entrañado por el sentimiento de libertad, pero no por ello dejan de pensar que ese bien es distinguible y distinto del bien de la libertad misma, según se entiende de ordinario ese bien (Weinstein 1965, 156-7; Shklar 1989, 28; pero véase Holmes 1995, 245).

Se comprende por qué los liberales separan la no-interferencia del común reconocimiento de la misma. Yo no puedo sustraerme a la dominación sin la presencia de instituciones protectoras que den testimonio de mi no-dominación. Pero puedo sustraerme a la interferencia, puedo sustraerme incluso a la probabilidad de interferencia, sin necesidad de que estén presentes mecanismos tan elocuentes. La no-interferencia, real o esperada, de que disfruto es mero producto de la buena fortuna: la buena fortuna, por ejemplo, de ser sólo vulnerable respecto de agentes a quienes caigo en gracia, o respecto de agentes confundibles por mi astucia. Y esa buena fortuna no será, seguramente, comúnmente reconocida.

Vimos ya al principio de esta discusión que el ideal de libertad como no-interferencia no se toma generalmente por un ideal social; se como un estatus disfrutable no sólo en presencia de otras gentes, sino también en su ausencia: no por diseño –por diseño institucional– activo, sino por carencia. Ahora vemos, asimismo, que el ideal no es normalmente esbozado como un ideal subjetivo o intersubjetivo, sino como algo cuya realización puede o no tener significado psicológico. En ambas dimensiones, pues, la social y la psicológica, contrasta con el ideal de libertad como no-dominación.

### III. Las objeciones de Paley

Este análisis de las implicaciones de la dominación y la no-dominación deberían permitirnos apreciar cabalmente el ideal de libertad como no-dominación. Pero, según vimos en el anterior capítulo, William Paley hizo tres objeciones muy aplaudidas a la definición de libertad como no dominación. Nos resultará útil, para terminar, ver hasta qué punto resiste esas críticas el ideal de libertad como no-dominación.

#### La objeción medios-fines

La primera de las objeciones de Paley era un cargo de confusión: quienes abrazan la libertad como no-dominación “describen no tanto la libertad misma, cuanto las salvaguardias y las garantías de la libertad” (Paley 1825, 359). Si buscar la no-dominación significa buscar determinado tipo de seguridad frente a determinado tipo de interferencia, entonces necesariamente implica preocuparse por el modo de defender y preservar esa no-interferencia. Paley es de la opinión de que los republicanos pierden de vista el valor de la no-interferencia y fetichizan las instituciones destinadas a promoverla. Se centran en los medios –en los mecanismos para garantizar la no-interferencia–, cuando deberían poner atención en el fin: según él lo ve, en la no-interferencia misma.

Pero Paley malentiende de dos maneras la tradición aquí presentada. Para empezar, los teóricos de la libertad como no-dominación sólo buscan seguridad frente a un tipo determinado de interferencia: la que opera, para bien o para mal, de modo arbitrario. En segundo lugar, y aún más importante, lo que esos teóricos buscan es un tipo específico de seguridad frente a esa interferencia, en particular, el tipo de seguridad, de acuerdo con el cual, no sólo no ejercerá su poder la gente investida de poder arbitrario, sino que lo perderá: se verá privada de la capacidad para ejercerlo, o al menos, quedará gravemente mitigada esa capacidad.

Hay que resaltar este segundo punto. Los republicanos no tienen estima por la ausencia de interferencia arbitraria lograda por cortesía de una “indulgencia”, como lo formuló Richard Price (1991, 26), o de “una templanza ocasional”. Tratar de garantizar la ausencia de interferencia arbitraria, pues, no es lo mismo que tratar de promoverla con cualquier medio. Después de todo, bien podría ser que el medio más efectivo para promover la no-interferencia de ciertas gentes poderosas fuera el diseño de instituciones adulatorias que les dieran razones para pensar que, absteniéndose de interferir, sus potenciales víctimas les tomarían por verdaderas deidades paternalistas. Tratar de garantizar la ausencia de interferencia arbitraria significa, pues, tratar de promoverla, pero sólo a condición de respetar esta importante restricción: que ninguno de los medios adoptados, por improbable que resulte la interferencia arbitraria como consecuencia de adoptarlo, puede dejar a los agentes que representan una amenaza con una capacidad intacta para interferir. No se trata de hacer improbable la interferencia arbitraria; se trata de hacerla inaccesible.

Seguramente, la mejor explicación de los malentendidos de Paley es que hay una ambigüedad en la noción salvaguardar, garantizar o asegurar algo. Tratar de asegurar un bien puede querer decir actuar para maximizar su realización esperada. En ese uso, “asegurar” tiene un sentido puramente probabilista y es equivalente a “promover”. Pero tratar de asegurar un bien también puede querer decir garantizar que nadie nos lo arrebatara: tratar de planificar las cosas de modo tal, que nadie nos pueda privar de ese bien. En ese uso, “asegurar” no significa “promover”, pues los medios para maximizar la realización esperada del bien en cuestión pueden traer consigo dejar el control del bien en manos de otro. Lo que significa es más bien algo así como “protegerlo frente a otros”. El error de Paley puede haber consistido en figurarse que, cuando los republicanos manifiestan su deseo de salvaguardar o asegurar la no-interferencia –en particular, de asegurar la ausencia de interferencia arbitraria–, quieren decir que desean promoverla, no protegerla.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Tratar de asegurar la no-interferencia en el sentido de protección es tratar de reducir la interferencia en aquellos mundos posibles en que otros la emprenden contra ustedes, o en los que ustedes no son tan astutos, etc.; y hacerlo con independencia de la probabilidad imputada a esos mundos. Tratar de asegurar la no-interferencia en el sentido de promoverla es tratar de reducir la interferencia en varios mundos posibles, pero de modo tal, que se toma en cuenta la probabilidad de que nuestro mundo real se convierta en uno de esos mundos posibles; lo que significaría, por ejemplo, ignorar un mundo en el que algún agente poderoso decide ponerse desagradable si ese cambio se considera improbable.

## La objeción del todo o nada

La segunda crítica de Paley al ideal de libertad como no-dominación es que ese ideal se presenta en términos de todo o nada, de máximos y mínimos: que, contra lo que podríamos esperar, no admite grados. Critica la retórica de absolutos sobre pueblos libres y pueblos esclavos, cuando esas expresiones resultan “inteligibles sólo en un sentido comparativo” (Paley 1825, 356). Es posible que esta crítica haya sido suscitada precisamente por el aguijón de la retórica empleada por Richard Price y otros, pues lo cierto es que éstos pintaban sus imágenes con blancos y negros subidos. Pero la cuestión es si la crítica vale, en substancia, como crítica de la concepción de la libertad como no-dominación.

Creo que las reflexiones de este capítulo han dejado sentado que no. En la sección primera vimos que la dominación de una persona por otra puede variar, así en intensidad como en alcance. Por una parte, la interferencia de que es capaz el dominador puede ser más o menos arbitraria, el coste y la dificultad de interferir pueden ser más o menos grandes, y la interferencia accesible puede ser más o menos grave. Y por otra parte, el dominador puede ser capaz de interferir en los asuntos del dominado en un abanico más o menos amplio de actividades, y en áreas más o menos importantes.

Esas variaciones en la intensidad y en el alcance de la dominación garantizan que debe haber también diferencias en la intensidad con que puede disfrutarse de la no-dominación, así como en el alcance de la no-dominación disfrutada. Tales diferencias habrán de reflejarse en las diferencias de reducción de la dominación en punto a su alcance y en punto a su intensidad. Las gentes disfrutarán de más y más no-dominación, tanto si los dominadores les dominan menos intensamente, cuanto si les dominan en un alcance más limitado.

Y muy importante: eso no es todo. La promoción y avance de la no-dominación no es estrictamente equivalente a la reducción de la, dominación, tanto si se trata de una reducción de su intensidad, como si se trata de una reducción de su alcance. Podemos incrementar la no-dominación, no sólo reduciendo la dominación existente, sino expandiendo el área en la que, y la facilidad con la que, un sujeto puede realizar elecciones no-dominadas, en cualquier nivel de intensidad. Podemos introducir o facilitar elecciones no-dominadas en áreas en las que antes no había opciones, o eran muy costosas. Las elecciones pueden resultar inaccesibles porque las opciones relevantes no están culturalmente disponibles –no disponibles en el sentido en que leer no es una opción de la que disponga una cultura iletrada–, o porque las opciones han sido amputadas por una ley excesivamente restrictiva, o porque la dura vida las aleja sin remedio.

Supóngase que soy un disminuido físico al que le resulta imposible o muy difícil moverse por su ciudad. Mi no-dominación se vería incrementada, en cualquier nivel de intensidad, si se me suministraran medios de locomoción, pues se me facilitaría con ello el disfrute de determinadas elecciones no-dominadas. Y mi no-dominación se vería incrementada, aun siendo el caso que nadie me domina en la elección de mis puntos de destino; lo que pasa es simplemente que soy incapaz de ir a ningún sitio.

El modo expansivo de incrementar el alcance de la libertad, de la no-dominación, de la gente casa felizmente con una distinción entre los factores que comprometen la libertad y los factores que la condicionan. La libertad como no-dominación se ve comprometida por la dominación y sólo por la dominación. Pero aunque mi libertad no se ve comprometida por una limitación en mi capacidad para ejercerla, no por eso esa limitación deja de ser significativa; condiciona la libertad de que disfruto. Podemos incrementar la intensidad y el alcance de la libertad, de la no-dominación, de la gente reduciendo los compromisos a que están sometidos, es decir, reduciendo la dominación por parte de otros. Pero también podemos incrementar el alcance de la libertad, de la no-dominación, de la gente reduciendo la influencia de los factores condicionantes y expandiendo el abanico de –o haciendo más llevaderas– las opciones de que disfrutan. Así como podemos decir que alguien es ilibre en la medida en que su libertad se ve comprometida por la dominación, así también podemos decir que no es libre en tal o cual respecto –que no es libre, sin ser estrictamente ilibre (Pettit 1989*b*)– en la medida en que su libertad está sujeta a determinados factores condicionantes.

La tesis que necesitamos para darle pensamiento a la reducción de la influencia de los factores condicionantes es análoga a un presupuesto corriente entre los partidarios de la libertad como no-interferencia. Muchos de estos teóricos dan por supuesto que, al promover la causa de la libertad como no-interferencia, es importante no limitarse a reducir las interferencias recibidas por la gente en su abanico de opciones, sino incrementarles también en lo posible las opciones accesibles, liberándoles de limitaciones

sociales o naturales innecesarias; es importante, como se dice, no sólo convertir la libertad como no-interferencia en una realidad formal, sino hacerla también efectiva.<sup>18</sup>

El supuesto de que cuantas más opciones mejor, o de que una opción fácil siempre es mejor que una difícil, ha sido fundadamente cuestionado, y las reflexiones sobre la libertad como no-dominación, lo mismo que las reflexiones sobre la libertad como no-interferencia tienen que hacerse eco de ese cuestionamiento (Dworkin 1988, cap. 5). Pero, el caso es que ambas concepciones de la libertad están a la par a la hora de argüir que, manteniéndose iguales las demás cosas, estamos obligados a ampliar el abanico de –o a facilitar las– opciones favoritas y a acrecer su intensidad: estamos obligados a reducir las influencias que condicionan la libertad y las influencias que la comprometen. La diferencia entre ambas concepciones es que trazan en puntos distintos la línea divisoria entre unas y otras influencias. Para la concepción de la libertad como no-interferencia, sólo influencias no-intencionales tales como los obstáculos naturales condicionan –sin comprometer– la libertad. Para la concepción de la libertad como no-dominación, las interferencias intencionales no-arbitrarias son similares a los obstáculos naturales en punto a condicionar –sin comprometer– la libertad. De manera que la primera concepción pone al derecho del lado de los factores que comprometen la libertad, mientras que la segunda sostiene que una ley no-arbitraria está del lado de los factores que condicionan la libertad.

Para volver a la objeción de Paley, si aceptamos el ideal de libertad como no-dominación, no por eso nos vemos forzados a pensar que o todo es justo o todo necio: que la libertad está plenamente realizada o enteramente frustrada. Podemos promover la no-dominación por etapas, reduciendo el grado en que un dominador puede interferir de modo arbitrario, o restringiendo el abanico de opciones sobre las que el dominador puede ejercer control, o acudiendo a los tipos de medidas expansivas que acabamos de mencionar. Habrá dificultades para medir los logros alcanzados en esas etapas parciales, evidentemente, como hay dificultades a la hora de medir los logros alcanzados en la promoción de la causa de la libertad como no-interferencia (Pettit 1989b); quedarán problemas por resolver, como por ejemplo el de los criterios para elegir entre aumentar la intensidad o aumentar el alcance (más sobre esto, luego), o el de si es más importante la liberación en unas áreas o en otras (Taylor 1985, ensayo 8). Pero, es indudable, se puede progresar a través de estas etapas parciales. El discurso de la libertad como no-dominación no va inevitablemente de la mano de la retórica de la emancipación total o la completa esclavitud.

### **La objeción de que es demasiado difícil**

La última y más importante objeción de Paley era que el ideal de libertad como no-dominación es demasiado exigente para ser razonablemente propuesto al estado: que inflama “expectativas incumplibles por siempre jamás, y enturbia el contento público con agravios tales, que ni el más sabio y benevolente de los gobiernos podría erradicar”. ¿Qué podemos decir a eso, si nos resolvemos a abrazar el ideal y a tratarlo como un valor universalizable?

Tenemos, ciertamente, que admitir que la carga de la prueba corre de nuestra cuenta. Hay dos respectos en los que lo que esperamos del estado se verá muy incrementado si creemos que el estado ha de ser diseñado para promover la libertad como no-dominación, no la libertad como no-interferencia. El ideal de vérselas sólo con formas de interferencia dominantes, no con la interferencia a secas, significa que tenemos que estar relativamente bien dispuestos a conferir al estado un poder considerable; tenemos que mirar con mejores ojos la interferencia del estado, siempre que esa interferencia esté limitada por restricciones que la hagan no-arbitraria. Y el ideal de vérselas con todas las formas de dominación, no sólo con aquellas en que se da una interferencia efectiva, significa que tenemos que estar relativamente mal dispuestos a tolerar

---

<sup>18</sup> Vale la pena observar que desear hacer efectiva la libertad negativa es distinto de sustituirla por una noción positiva de libertad. A veces se confunden las dos cosas. Tanto la libertad negativa como la libertad republicana pueden realizarse, o bien de un modo puramente formal, o bien de un modo efectivo; y el deseo de realización efectiva de una y de otra no significa acercamiento alguno al ideal de libertad positiva. A veces se apela al proyecto de hacer efectiva la libertad negativa para venir en apoyo de políticas muy radicales. Véase, por ejemplo, Waldron (1993, ensayo 13) y Van Parijs (1995); sobre la metrización de la efectividad, relevante también para los republicanos, véase Sudgen (1996). Los argumentos que parten de la necesidad de hacer efectiva la no-interferencia suponen un giro interesante en el pensamiento liberal, pero dependen de un supuesto que quienes ven en la no-interferencia el único bien no pueden aceptar fácilmente. Se trata del supuesto, según el cual la interferencia practicada por el estado en el intento de hacer efectiva la no-interferencia –en el intento de ayudar a la gente a superar, no la interferencia, sino limitaciones naturales, o no-intencionalmente impuestas– puede justificarse por ese incremento de efectividad. Aquí puede apreciarse, huelga decirlo, un vivo contraste con el enfoque republicano; siempre que no sea arbitraria, el libro republicano no computará nunca como pérdida grave –como compromiso para la libertad– la interferencia del estado.

relaciones de dominación, aunque se trate de relaciones de dominación en las que sea de prever que la parte más fuerte no moverá un dedo; tenemos que mirar con peores ojos la relación matrimonial tradicional, por ejemplo, o la relación laboral entre patronos y empleados.

Pasar de la libertad como no-interferencia a la libertad como no-dominación trae, pues, consigo dos efectos que pudieron haber turbado a Paley, motivando su crítica. Uno de los efectos es hacernos potencialmente más radicales en la crítica de los males de la organización de las relaciones sociales. El otro, hacernos potencialmente menos escépticos respecto de las posibilidades de rectificar esos males recurriendo a la acción estatal.

Mas este incremento de radicalismo social acompañado de un decremento del escepticismo social y político, ¿constituye acaso una buena razón para rechazar el enfoque republicano y echarse en brazos del ideal modernista, liberal, de la libertad como no-interferencia? El resto de este libro puede entenderse, precisamente, como el desarrollo de un argumento a favor del aumento del radicalismo en política social y de la reducción del escepticismo respecto del estado. En este sentido, puede entenderse como una larga respuesta a la objeción final de Paley. Lo que he hecho hasta ahora es perfilar y articular la noción de libertad como no-dominación. Lo que haré en los restantes capítulos es defender esta noción en tanto que ideal político y examinar el significado institucional de su realización. Espero que el resultado sea una visión de la vida pública en la que el ideal republicano no tenga los efectos desestabilizadores y subversivos que disgustaron a Paley, alejándolo de él.

## Apéndice

### La dominación y otras formas de poder

Será útil poner en relación el poder de dominación o subyugación, según lo hemos caracterizado aquí, con otras concepciones, muy distintas, del poder que pueden hallarse en la teoría política (Clegg 1989; Wartenberg 1990; Patton 1994; Hindess 1996). Quienes no estén interesados en este asunto pueden pasar directamente al capítulo siguiente.

Hablando laxamente, las distintas concepciones del poder hacen distintas elecciones en los puntos de elección –los puntos marcados con “O”– del esquema siguiente.

1. El poder es poseído por un agente (persona/grupo/agencia) *O* por un sistema,
2. en la medida en que esa entidad ejerce *O* es capaz (real o virtualmente) de ejercer
3. influencia intencional *O* no-intencional,
4. negativa *O* positiva,
5. para promover un resultado cualquiera *O*, más específicamente, para contribuir a la construcción de determinadas formas de agencia *O* modelar las elecciones de determinados agentes.

Este esquema nos permite ver lo que comparten las distintas concepciones del poder que andan en juego cuando, en un extremo, hablamos del poder del agente para hacer que las cosas ocurran, o, en el otro, del poder del sistema para mantener fuera de la agenda política las opciones revolucionarias, y así, perpetuarse a sí mismo. Nuestro esquema permite ver que incluso es posible pensar el poder en un modelo que hace de él una realidad tan ineludible como la gravedad; siempre hay algún factor que ejerce o es capaz de ejercer alguna influencia sobre los tipos de agentes que seamos o sobre los tipos de cosas que hagamos.

Pero lo más importante desde nuestro punto de vista es que el esquema nos permite ubicar entre esas alternativas al poder de dominación o subyugación. Este tipo de poder existe cuando hay

1. un agente, personal o corporativo,
2. capaz (realmente capaz) de ejercer
3. influencia intencional
4. de tipo negativo, dañino,
5. para contribuir a modelar lo que hace(n) otra(s) persona(s).

En este sentido, el poder de dominación es interactivo, pues requiere un agente investido de poder y un agente víctima del poder (cláusulas 1 y 5). Se basa en las capacidades, pues puede muy bien existir sin ser ejercido (cláusula 2). Es un tipo intencional de poder, pues las cosas que el poderoso puede hacer son cosas por las que puede ser censurado o alabado: no están más allá del control del agente, como suele decirse (cláusula 3). Y es un tipo negativo de poder, en la medida en que se trata de una capacidad para dañar a la

víctima, no de una capacidad para mejorar su suerte (cláusula 4). La concepción se diferencia, pues, en una o más dimensiones de las otras formas de poder avanzadas por los teóricos políticos.

## CAPÍTULO 3

### LA NO-DOMINACIÓN COMO IDEAL POLÍTICO

---

Ya tuvimos ocasión de ver en el capítulo 1 que cuando se habla de libertad y del valor de la libertad en la tradición republicana, el punto focal es la no-dominación: la condición en que viven ustedes cuando están en presencia de otros, pero a merced de ninguno. En el capítulo 2, vimos qué entraña exactamente, o más o menos exactamente, la no-dominación; atendimos en particular a los rasgos de la libertad como no-dominación que la distinguen de la idea, ahora preponderante, de libertad como no-interferencia. Todas las diferencias proceden del hecho de que ustedes pueden ser dominados por alguien, como en el caso del esclavo afortunado o artero, sin que padezcan realmente de su interferencia; y ustedes pueden padecer la interferencia de alguna agencia, como en el caso de la sujeción a una forma adecuada de derecho y de gobierno, sin ser dominados por nadie.

Pero la tradición republicana no se limitó a ofrecer una interpretación distinta y específica de lo que entraña la libertad. Asignó a la libertad como no-dominación el papel de valor político supremo, y abrazó el supuesto de que la justificación de un estado coercitivo y potencialmente dominante consiste simplemente en que, propiamente constituido, es un régimen que sirve a la promoción de ese valor. “La libertad es el bien capital de la sociedad civil” (Gwyn 1965, 88). La tradición no propuso otro fin –otro fin legítimo– al estado, sino el de promover la libertad. Presentó el ideal de no-dominación como la única vara con que medir y juzgar la constitución social y política de una comunidad.

En este capítulo y en el siguiente, vuelvo de nuevo a la cuestión de por qué tenemos que reconocer en la no-dominación un valor con pretensiones específicas de desempeñar el papel de vara de medir y juzgar nuestras instituciones. En este capítulo se ofrecen los fundamentos que permiten argüir por qué y cómo la no-dominación ha de contar como ideal político, y el capítulo siguiente subraya los atractivos rasgos del ideal. Este capítulo consta de tres secciones. En la primera mostraré por qué la libertad como no-dominación es un bien personal que prácticamente todos tienen razones para desear, y más generalmente, para apreciar. Luego sostendré que es algo que inherentemente concierne a las instituciones políticas, no algo cuya promoción por otros medios pueda dejarse en manos de los individuos. Y en tercer lugar, sostendré que la no-dominación es un objetivo que esas instituciones deberían tratar de promover, no una, restricción que tengan que respetar cuando persiguen otros objetivos; defenderé, pues, una versión consecuencialista del republicanismo. Esta doctrina republicana, como veremos, es un consecuencialismo con una diferencia: nos permite decir que las instituciones que promueven la libertad, la no-dominación, de la gente, lo que hacen es constituir esa libertad, no causarla; la doctrina no tolera ningún hiato, causal o temporal, entre las instituciones cívicas y la libertad de los ciudadanos.

No hay nada en éste libro que explícitamente venga en apoyo de la tesis tradicional, según la cual la libertad como no-dominación es el único objetivo de que deben preocuparse nuestras instituciones políticas. Pero mi propio punto de vista es que, una vez apreciamos la imponente –pero atractiva– remodelación de esas instituciones que requeriría la realización del ideal, acabaremos simpatizando con aquella tesis. Quienes se atienen a la libertad como no-interferencia, pero no quedan normativamente satisfechos con el estado mínimo, apelan generalmente a otros valores, que funcionan como criterios independientes de evaluación política: valores como la igualdad, el bienestar, la utilidad o cualquier otro. La libertad como no-dominación no necesita análogo suplemento, pues, como veremos, exige ya de entrada a las instituciones que se compadezcan bien con valores como la libertad y el bienestar; no se necesita, pues, que esos valores sean independientemente introducidos como desiderata distintos.

Al resaltar los atractivos de la libertad como no-dominación, me limitaré a compararla con el ideal negativo de la libertad como no-interferencia, no con el ideal positivo del autocontrol. Si se interpreta la libertad positiva al modo populista, como participación democrática, difícilmente habrá que explicar ese descuido: pues este ideal participativo es inviable en el mundo moderno, y en cualquier caso, la perspectiva de que todos estén sometidos a la voluntad de todos no resulta muy atractiva. Pero al limitarme a comparar la libertad como no-dominación con el ideal negativo de la no-interferencia, ignoraré también aquellas versiones del ideal positivo de autocontrol que lo interpretan en términos de autonomía personal. Y me siento obligado a justificar esta restricción de enfoque.

La libertad como autonomía personal puede resultar un valor muy atractivo, tal vez un bien intrínseco (Raz 1986); yo mismo me siento comprometido, con una versión del ideal de autonomía a la que llamo “ortonomía” (Pettit y Smith 1990, 1996). La libertad como autocontrol, sin embargo, es un ideal más proteico que el de la libertad como no-dominación; puede ciertamente darse la no-dominación sin que se dé personal, pero difícilmente se dará forma alguna significativa de autocontrol si hay dominación. Además, la

libertad como autocontrol personal debería ser facilitada, si no activamente promovida, por un estado que garantizara la libertad como no-dominación; es seguramente más fácil para las gentes conseguir autonomía cuando tienen garantías de que no serán dominados por otros. No sería, pues, un ejercicio útil comparar los atractivos de ambas libertades. Pues consistentemente con defender que el estado debe orientarse a la promoción de la libertad como no-dominación, no meramente a la de la libertad como no-interferencia, puedo felizmente admitir todos los atractivos de la libertad como autocontrol.

Huelga decir que hay una diferencia entre el punto de vista republicano que yo defiendo y la posición de quien sostuviera que el estado debe explícitamente abrazar el ideal, más proteico, de promover la autonomía personal de las gentes. Ese oponente argüiría que el tipo de estado que se requiere en punto a promover la no-dominación es una agencia demasiado austera para resultar atractiva o convincente, y que necesitamos cargar al estado con aquel ideal proteico, si pretendemos justificar las expectativas políticas que tenemos derecho a abrigar. Yo espero solamente que, una vez estos oponentes se aperciban cabalmente del formato global del estado republicano aquí defendido, y una vez comprendan que ese estado no puede sino facilitar el tesoro que para ellos es la autonomía, convendrán conmigo en que no hay necesidad de conferirle al estado responsabilidades explícitas en la promoción del autocontrol personal de las gentes. Espero, pues, que convengan conmigo en que se puede confiar en la capacidad de la gente para procurar por su propia autonomía, una vez se les garantiza la vida bajo un ordenamiento que les protege de la dominación de otros.

## **I. La no-dominación como bien personal**

Casi todo el mundo presume que la libertad como no-interferencia es un bien. Es el tipo de cosa a que aspirarán todos, y por generalización, admitirán para todos. Yo comparto este supuesto, y pretendo defender el valor de la libertad como no-dominación –defender su estatus como bien personal– mostrando que, en contraste con el otro tipo de libertad, sale mejor parada en varios aspectos. Defenderé, en particular, que se compara muy favorablemente con la libertad como no-interferencia en su pretensión de ser un bien instrumental: un bien capaz de generar otros beneficios al individuo que la disfruta. No tengo nada que objetar a quien sostenga que la libertad como no-dominación, o incluso la libertad como no-interferencia, es un bien intrínseco, pero no exploraré aquí esa tesis.

---

### **Un bien instrumental**

El mayor beneficio instrumental que asociamos al disfrute de la no-interferencia es el beneficio de no ver estorbadas o inhibidas por otros nuestras elecciones, al menos no de una manera intencional o casi intencional. Sin mengua de que disfrutemos de la más completa ausencia de interferencia, podemos ver restringidos por todo tipo de obstáculos naturales –por nuestra propia falta de poder o de riqueza, o por la hostilidad del medio circundante–, pero no por obstáculos de tipo intencional, pues esos obstáculos significarían interferencia. Si, pues, nuestra no-interferencia real es maximizada, tenemos asegurado el máximo disfrute posible de ese beneficio.

Ya vimos antes que la causa del progreso de la libertad como no-interferencia en una sociedad puede incluir no sólo la reducción de los factores que la comprometen –actos de interferencia ajenos–, sino también de los factores que la condicionan: obstáculos naturales. Promover la libertad como no-interferencia es erradicar la interferencia tanto cuanto sea posible, y expandir cuanto sea posible la esfera de elecciones sin interferencias. ¿Debemos considerar la reducción de los obstáculos naturales, lo mismo que la reducción de la interferencia intencional, como beneficios instrumentalmente derivados del disfrute de la libertad como no-interferencia? Yo sostengo que no.

La ausencia de obstáculos naturales no es un beneficio que se siga instrumentalmente del disfrute de la no-interferencia, pues ustedes pueden disfrutar de la más perfecta no-interferencia en presencia de esos obstáculos. La conexión con la no-interferencia se produce por vías más indirectas. Si ustedes creen que la no-interferencia es un valor, digamos, por los beneficios que trae consigo, entonces resulta natural no sólo desear promover la intensidad de su disfrute en una sociedad, sino también –en la medida en que sea consistente– expandir el abanico de opciones en el que se disfruta de ella. Así pues, aunque el proyecto de promover agregativamente la no-interferencia entraña la reducción de los obstáculos naturales que estorban a la elección, la conexión con la reducción de los obstáculos naturales está ya incorporada en el valor independiente –el valor, digamos, instrumental– de la no-interferencia; no es parte de lo que hace a la no-interferencia valiosa.

Por si este tratamiento de la libertad como no-interferencia pareciera injusto, diré que lo mismo vale para la libertad como no-dominación. El proyecto de promover la no-dominación, suponiendo que sea un

valor viable, entraña naturalmente tanto la promoción de la intensidad de la no-dominación –erradicar los factores que comprometen esa libertad–, cuanto expandir el ámbito de las opciones no-dominadas: erradicar los factores que, como los obstáculos naturales, jurídicos y culturales, la condicionan. Pero el supuesto de que la no-dominación es un valor, un valor, digamos, instrumental, tiene que defenderse independientemente de los efectos que traiga consigo la expansión del ámbito de opciones no-dominadas. La lección que sacamos de determinar el valor de la libertad como no-interferencia vale también aquí.

Hemos visto, pues, que el principal beneficio instrumental asociado a la libertad como no-interferencia es el disfrute de opciones que no se ven afectadas por estorbos o inhibiciones intencionales por parte de otros. Veamos ahora si en este respecto la libertad como no-dominación resiste la comparación. ¿Proporciona el mismo beneficio instrumental? Y si no, ¿ofrece beneficios convenientemente compensadores? Sostendré que proporciona el mismo beneficio instrumental en una medida un tanto inferior, pero que compensa, y sobradamente, ofreciendo tres beneficios adicionales.

La libertad como no-dominación promete, no la exención de interferencia intencional, sino sólo la exención de interferencia intencional arbitrariamente fundada: específicamente, la erradicación de la capacidad ajena para la interferencia arbitraria. A diferencia de la libertad como no-interferencia, es compatible con un alto nivel de interferencia no-arbitraria, como el que puede imponer un sistema jurídico adecuado. A lo que hace frente no es a la interferencia como tal –en particular, no a la interferencia de este tipo no-arbitrario–, sino sólo al tipo de interferencia que acontece en condiciones de falta de control y restricción tales, que –como atestiguan sus víctimas– puede ser guiada por intereses hostiles y no compartidos y por interpretaciones asimismo hostiles y no compartidas. Los devotos de la no-interferencia buscan una esfera de acción individual a salvo de cualquier coerción real o esperada. Los devotos de la no-dominación buscan una esfera de acción a salvo sólo de la coerción –o de la capacidad de coerción– procedente de direcciones arbitrarias.

La diferencia entre los dos ideales en este respecto tiene que ver con sus distintas concepciones del derecho. Los devotos de la libertad como no-interferencia ven la coerción jurídica o estatal, no importa cuán satisfactoriamente embridada y controlada, como una forma de coerción que es tan mala en sí misma como la coerción procedente de otras direcciones; si hay que justificarla, sólo puede ser porque su presencia contribuye a disminuir el nivel general de coerción. Los devotos de la libertad como no-dominación ven la coerción estatal, en particular, la coerción que acompaña a una estructura jurídica adecuada, como algo que no está potencialmente libre de objeciones, estando a la par con la obstrucción causada por obstáculos naturales más que con la coerción de poderes arbitrarios. Como dije en el capítulo anterior, el primer grupo pone todo sistema jurídico en el lado de las cosas que comprometen la libertad, mientras que el segundo grupo sostiene que una forma de derecho adecuadamente no-arbitraria cae del lado de los condicionamientos de la libertad.

Al prometer la exención real o esperada de toda interferencia, el ideal de libertad como no-interferencia puede parecer más atractivo que su rival. Mejor, parece, eximidos de toda interferencia, o de tantas interferencias como sea posible, que eximidos sólo de interferencias –o incluso de capacidad ajena de interferencia– arbitrariamente fundadas. Pero hay otros tres beneficios que el ideal de libertad como no-dominación trae seguramente consigo, y esos, beneficios tendrían que hacerlo más valioso que su rival.

El primero de esos beneficios adicionales se hace evidente cuando reflexionamos sobre un aspecto en el que la interferencia arbitraria es notoriamente peor que la arbitraria. Padecer la realidad o la expectativa de la interferencia arbitraria es padecer un mal que rebasa con mucho el de ver estorbadas intencionalmente nuestras elecciones. Es tener que soportar un alto nivel de incertidumbre, pues el fundamento arbitrario en que descansa esa interferencia significa que no puede predecirse cuándo nos va a acometer. Esa incertidumbre hace mucho más difícil la planificación que en el caso de la interferencia no-arbitraria. Y, claro está, tiende a generar altos niveles de ansiedad.

La libertad como no-dominación nos exige reducir las capacidades de interferencia arbitraria a que una persona está expuesta, en tanto que la libertad como no-interferencia nos exige minimizar las expectativas de interferencia de la persona en cuestión. Pero eso significa que, mientras el ideal de la no-dominación tenderá a exigir condiciones de elevada certidumbre, la no-interferencia admitirá muchas pérdidas en este frente. Es muy posible que la máxima no-interferencia factible para alguien pueda lograrse bajo un ordenamiento en el que la persona esté obligada a sufrir mucha incertidumbre. Difícilmente será eso concebible, en cambio, en el punto de máxima no-dominación factible.

Imaginemos que podemos elegir entre dejar a los patronos con mucho poder sobre sus empleados, o a los hombres con mucho poder sobre las mujeres, de un lado, y servimos de la interferencia estatal para reducir ese poder, de otro. La maximización global de la no-interferencia es perfectamente compatible con la elección de la primera opción. Puesto que en esa opción no tomamos precauciones respecto de la interferencia de

los más poderosos, no tenemos por qué pensar que probablemente se dará; y puesto que no tomamos precauciones respecto de la interferencia de los más poderosos, consideraremos como un gran logro la ausencia de interferencia por parte del estado. Así pues, la maximización global de la no-interferencia es perfectamente compatible con obligar al trabajador o a la mujer a vivir en la más completa certidumbre.

Lo que es verdad en el nivel global o agregado, puede serlo también en el nivel individual. Pues consideraciones afines a las que se acaban de realizar pueden significar que la maximización de la no-interferencia del propio individuo implica exponerle a un alto grado de incertidumbre. Quizá el recurso a la ley sería tan intervencionista en su propia vida y tan ineficaz en punto a detener la interferencia ajena, que acabaría implicando más interferencia, no menos. Quizá la vía para maximizar la no-interferencia esperada de la persona es dejarla sometida a otros, y por consiguiente, en una situación de mucha incertidumbre. Su esperanza matemática de no-interferencia sería máxima; pero en este punto máximo dividido, la interferencia a la que se expondría la persona sería del tipo arbitrario, inductor de incertidumbre: del tipo que genera ansiedad y dificulta la planificación.

El proyecto de incrementar la libertad como no-dominación de la persona no podría tolerar esa incertidumbre, pues se resistiría a aceptar grado alguno de sometimiento a otro. Los devotos de la libertad como no-dominación subrayan la ventaja de su ideal en este respecto cuando dicen que la persona ilibre está expuesta a la mudanza e incierta voluntad de otro, padeciendo por ello de ansiedad y desdicha. “Habiendo de temer siempre algún que otro mal ignoto; aun no viniendo éste nunca, no puede gozar del perfecto disfrute de sí mismo, ni de ninguna de las bendiciones de la vida” (Priestley 1993, 35). Su tesis es que, promoviendo la libertad como no-dominación de alguien, eliminaremos el espectro de esa incertidumbre. Es posible que la persona tenga que vivir bajo el imperio permanente de una constitución y de un derecho, un imperio que introducirá un tanto de coerción en su vida. Pero no tendrá que vivir bajo el constante temor de la interferencia impredecible, pudiendo así al menos organizar sus asuntos de manera sistemática y con una buena dosis de tranquilidad.

El segundo beneficio asociado a la libertad como no-dominación, y no con la libertad como no-interferencia, salta a la vista cuando pensamos en otro aspecto, bajo el cual la interferencia arbitraria es peor que la no-arbitraria. Sufrir la realidad o la expectativa de interferencia arbitraria no es sólo tener que soportar un alto grado de incertidumbre. Es tener también que mirar con el rabillo del ojo a los poderosos, tener que anticipar qué esperan ellos de ustedes para tratar de complacerles, o tener que anticipar los movimientos de ellos para no atravesarse en su camino; es estar obligados en todo momento a la deferencia y a la anticipación estratégicas. No pueden ustedes desplegar velas y hacerse despreocupados a la mar, sólo atentos a los propios asuntos; navegan aquí en aguas minadas de peligros por doquier.

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, como reducirá también el grado de incertidumbre en que transcurre la vida de esa persona. Pero promover la libertad como no-interferencia de alguien no garantiza ese efecto. Pues muy bien podría ser que el mejor modo de maximizar la expectativa de no-interferencia de alguien consistiera en buena medida en confiar en el ingenio y la astucia innatas de ese alguien: dejarle que procure por su propia libertad, forzándole a desarrollar y a ejecutar estrategias apaciguadoras y anticipadoras frente a los poderosos. Un mundo en el que la adulación y la evitación estratégicas fueran ubicuas –un mundo en el que las mujeres fueran adeptas al apaciguamiento de sus maridos, por ejemplo, o a mantenerse a prudente distancia de sus asuntos–, muy bien podría ser un mundo en el que se dieran las mejores perspectivas para reducir la interferencia a sus mínimos.

Tener que practicar la deferencia y la anticipación estratégicas, empero, lo mismo que tener que vivir en la incertidumbre, es un coste muy grave. Pues la disposición estratégica así generada exige del agente la mutilación de las propias elecciones: componer la figura en los momentos apropiados, y cuando esto no parezca bastar, perderse de vista. Esta forzada negación de sí mismo no representa, por supuesto, una forma de interferencia –tampoco de interferencia arbitraria–, pues para que haya interferencia tiene que haber sido perpetrada intencionalmente por otro; por eso la causa de la libertad como no-interferencia puede ser promovida por un ordenamiento que implique buenas dosis de deferencia y anticipación estratégicas. Sin embargo, es mala cosa, obvio es decirlo, que las gentes tengan que echar mano del recurso de negarse a sí mismas varias opciones para poder conseguir la no-interferencia. Y es una clara ventaja del ideal de libertad como no-dominación que, al declarar la guerra y poner en su punto de mira a la interferencia arbitraria, al perseguir la reducción de las capacidades ajenas de interferencia arbitraria, nos presente una imagen de la vida libre, en la que la necesidad de esas estrategias queda reducida a sus mínimos.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Agradezco a John Ferejohn, a Liam Murphy y a Quentin Skinner que me ayudaran a ver claramente este punto.

El tercer beneficio asociado, a la libertad como no-dominación, pero no a la libertad como no-interferencia, es un beneficio del que ya me ocupé cuando sostuve que el hecho de que alguien disfrute de no-dominación tenderá a convertirse en asunto de conocimiento común y a generar beneficios subjetivos e intersubjetivos colaterales. Mientras que la libertad como no-interferencia de alguien puede llegar a su máximo en una situación en la que no puede sino reconocerse vulnerable al capricho de otro, y en un estatus social inferior al de este otro, el disfrute de la libertad como no-dominación trae consigo la posibilidad de verse a uno mismo no-vulnerable en este sentido, así como en posesión de un estatus social a la par del otro. Puede mirar de frente al otro no tiene que inclinarse y arrastrarse.

Que dos personas disfruten de la misma libertad como no-interferencia, que disfruten incluso de la misma expectativa de esa libertad, es compatible con que uno de ellos, y sólo uno de ellos, tenga poder de interferir en la vida del otro. A despecho de poseer el poder de interferir, el más poderoso puede no tener interés en interferir, acaso por indiferencia, o por prejuicio, o por devoción: tal vez incluso porque el menos poderoso sabe hacerle feliz, o mantenerse oportunamente fuera de su camino. Podría, pues, resultar que la probabilidad de que la persona más poderosa interfiriera fuera tan baja como la de que interfiriera la persona menos poderosa. Mas, aun si las dos partes disfrutaran de igual no-interferencia, y hasta de igual no-interferencia, esperada, muy probablemente desarrollarán una consciencia compartida de la asimetría del poder, y desde luego una consciencia compartida, además, con otros miembros de la comunidad. (Este fue un tema importante en el capítulo anterior.) Y una vez que es asunto de consciencia común que uno de ellos es lo bastante poderoso para ser capaz de interferir, más o menos arbitrariamente, en la vida del otro, tiene que quedar afectado el estatus relativo de ambos. Será asunto de común conocimiento que uno es más débil que el otro, que es vulnerable al otro, y en esa medida, subordinado al otro.

¿Por qué habría yo de acabar pensando así de mí mismo, podría preguntarse, si la otra persona no tiene mayores probabilidades de interferir en mí vida que yo en la suya? La respuesta nos retrotrae a una idea mencionada ya en el capítulo anterior. El ver una opción como una elección improbable del agente, aunque sea todo lo improbable que se quiera, es cosa distinta de verla como una elección inaccesible al agente: de verla como una elección que cae fuera de la órbita de poder del agente. De manera que el hecho de que sea improbable que otra persona interfiera en mi vida, sólo porque no muestra interés alguno en interferir, es compatible con que esa otra persona mantenga el acceso a la opción de interferir en mi vida. Ahora bien; lo que determina el modo en que yo y otros vemos a una persona, y en particular, si la vemos como una persona de la que yo dependo para disfrutar de la no-interferencia (Pettit y Smith 1990; lo que determina eso, es la imputación a ella de opciones accesibles, no el atribuirle opciones probables. Eso hace muy expedito el camino para que yo me vea forzado a pensar en mí mismo como en una persona subordinada a otra que no tiene mayores probabilidades de interferirse en mi vida que yo en la suya. Más generalmente: queda expedito el camino para que este modo de pensar se convierta en un asunto públicamente reconocido, de modo y manera que mi estatus, mi posición en la percepción pública, acaben siendo los de un subordinado.

Promover la libertad como no-dominación de alguien tiene que significar reducir este tipo de subordinación, como tiene que significar reducir la incertidumbre con que tiene que vivir y las estrategias de que tiene que echar mano. Pues, mientras es posible disfrutar del más elevado grado de no-interferencia posible en una situación en la que ustedes están subordinados a otro, cualquier incremento de no-dominación significa, en cambio, un decremento de la subordinación a que están ustedes expuestos. Después de todo, incrementar su no-dominación significa reducir la capacidad de otros para interferir arbitrariamente en las vidas de ustedes, lo que significa reducir el acceso de esos otros a la interferencia.

Así pues, en resolución, la libertad como no-dominación puede parecer un peor servicio a la elección irrestricta que la libertad como no-interferencia; pues se opone sólo a la interferencia arbitraria –específicamente, a que otros tengan capacidad de interferencia–, pero no a la interferencia como tal. Mas la libertad como no-dominación se deja comparar con mucha ventaja en tres otros aspectos que, intuitivamente, parecen de la mayor importancia. Resulta más prometedora en punto a liberar a las personas de la incertidumbre, y de la ansiedad y la incapacidad para planificar que ésta acarrea; en punto a liberarlas de la necesidad de tener que desplegar estrategias con los poderosos; y en punto a liberarles de la subordinación que acompaña a la consciencia común de que la persona en cuestión esté expuesta a la posibilidad de interferencia arbitraria ajena: de que hay otro que puede practicar esa interferencia, aun siendo muy improbable que lo haga.

Contra lo argüido hasta aquí, se puede sostener que quienes abrazan la libertad como no-interferencia no son generalmente conocidos por su afición ni por su tolerancia a la incertidumbre, el medro estratégico y la subordinación. ¿Cómo explicar eso? Se puede tal vez responder que quienes abrazan ese ideal a menudo dan por sentado que la mejor forma de promoverlo es sirviéndose de las instituciones tradicionales, no-dominadoras –por las instituciones del derecho consuetudinario, pongamos por caso–, la justificación más

obvia de las cuales –y más en la tradición– es el deseo de evitar la arbitrariedad. De manera que lo que esta gente efectivamente acepta no es lo que oficialmente acepta: no aceptan tanto la libertad como no-interferencia a secas, cuanto la libertad como no-interferencia bajo el imperio de un derecho así.<sup>20</sup>

Esta versión restringida del ideal de no-interferencia es lo bastante parecida al ideal de libertad como no-dominación como para parecer que excluye la incertidumbre, el medro estratégico y la subordinación. Y es verdad que éstos últimos son eliminados en el ámbito en el que las relaciones entre las gentes están estructuradas por los requerimientos judiciales oportunos. Pero este ideal restringido queda aún a cierta distancia de la libertad como no-dominación. Pues es compatible con la tolerancia de la dominación –y de la incertidumbre, el medro estratégico y la subordinación que van con ella– en los ámbitos en los que los requerimientos judiciales oportunos abandonan a las gentes a su propia suerte. Así pues, es compatible, a diferencia de la libertad como no-dominación, con la dominación que acontezca en el lugar de trabajo, o en el hogar, o en una miríada de los llamados espacios privados.

No creo que nadie pueda ser indiferente a los beneficios prometidos por la libertad como no-dominación. Que ustedes sean capaces de vivir sin la incertidumbre de tener que soportar interferencias; que sean capaces de vivir sin tener que estar en alerta permanente a la hora de tratar con los poderosos; y que sean capaces de vivir sin estar subordinados a otros: tales son los grandes y tangibles bienes que andan en juego y que proporcionan un vigoroso argumento en favor de los atractivos instrumentales de la libertad como no-dominación.

En verdad, proporcionan un argumento vigoroso no sólo en favor de los atractivos instrumentales del ideal, sino también en favor de su estatus como bien primario, por decirlo con el término acuñado por John Rawls (1971). Un bien primario es algo deseable por razones instrumentales, deséese por lo demás lo que se quiera: algo que promete resultados que muy probablemente serán atractivos, valórese y persígase lo que se quiera.

Las reflexiones acumuladas hasta ahora muestran que promover la libertad como no-dominación de alguien contribuye a liberarle de la incertidumbre, del medro estratégico y de la subordinación; y ciertamente es más probable que contribuya a ello que la promoción de la libertad como no-interferencia. Pero también es verdad algo aún más fuerte. Supongamos que damos pasos para reducir la incertidumbre de una persona respecto de interferencias en su vida, para reducir la necesidad en que se ve esa persona de desplegar estrategias de deferencia y anticipación frente a otras personas, y para reducir la subordinación que va con la vulnerabilidad. No se ve cómo habríamos de hacerlo sin promover al tiempo su libertad como no-dominación. La libertad como no-dominación no sólo parece un instrumento más o menos suficiente para conseguir esos efectos, sino un factor necesariamente involucrado en su logro. No hay promoción de la dominación, sin promoción de esos efectos; y no hay promoción de esos efectos, sin la promoción de la libertad como no-dominación. Tal vez no valga esto en todos los mundos posibles, pero desde luego parece valer para el modo de funcionamiento del mundo real.

Dado que la libertad como no-dominación está vinculada de ese modo con los efectos mencionados, ¿cómo habría nadie de dejar de desearla para sí mismo, o de reconocer su valor? A no ser que abrazaran doctrina, ideológica o religiosamente motivada, de autohumillación, las personas tendrían que entender que, cualesquiera que sean los fines que se propongan, el logro de éstos resulta tanto más fácil cuanto más disfruten de no-dominación. Y ciertamente verán más facilitado el logro de sus fines si se trata de fines concebidos y perseguidos las condiciones pluralistas que se dan en las democracias más desarrolladas, y por supuesto, a escala internacional. La libertad como no-dominación no es, pues, un mero bien instrumental; también disfruta del estatus de un bien primario, al menos en las circunstancias relevantes.

No es difícil sostener esto. Pues la persecución de casi todas las cosas que una persona puede valorar se verá facilitada por su capacidad para poder hacer planes (Bratman 1987). Pero, a no ser que disfrute de la no-dominación, la capacidad de la persona para hacer planes se verá socavada por el tipo de incertidumbres a las que ya hicimos alusión. De aquí que, en la medida en que entraña una reducción de incertidumbre, la no-dominación posea el firme atractivo de un bien primario.

Pero el estatus de bien primario de la libertad como no-dominación también puede defenderse apelando a la reducción de medro estratégico y de subordinación que ella hace posible. Ser una persona es ser una voz que no puede ser propiamente ignorada, una voz que habla sobre asuntos cuyo interés le ha sido despertado en común con otros, y que habla sobre ellos con cierta autoridad: desde luego con la autoridad suficiente para dar qué pensar a quienes discrepan de ella (Pettit 1993a, caps. 2, 4; Postema 1995; Pettit y Smith 1996). Ser tratado propiamente como persona, pues, es ser tratado como una voz que no puede ser

---

<sup>20</sup> Como se sugirió en el capítulo anterior, Hayek puede ser un buen ejemplo de quienes adoptan este punto de vista. Véase Gray (1986) y Kukathas (1989).

preferida, sin razones independientes de por medio: es ser tomado como alguien digno de ser escuchado. La condición de dominación, en la medida en que va ligada a la necesidad de medro estratégico y subordinación, reduce la probabilidad de que alguien sea tratado como persona de esta forma.

La persona dominada, forzada al medro estratégico, es una persona que tiene razones para andarse con cuidado con lo que dice, una persona que tiene siempre que tener un ojo puesto en complacer a sus dominadores. Es el caso también que la persona dominada, subordinada, es, por supuesto común, una persona que tiene razones para tratar de impresionar favorablemente a sus dominadores y ganar jerarquía en la opinión de éstos. De tal persona presumiremos, naturalmente, falta de voz independiente, al menos en los ámbitos en los que la dominación es relevante. Se abstendrá de reclamar la atención- de los más poderosos, incluso para las cosas más básicas, pues fácilmente se la verá como una persona deseosa de llamar la atención: fácilmente se la verá como ven los adultos a los niños precoces. Puede que reciba atención, pero no despertará atención; puede que reciba respeto, pero no despertará respeto.

Parece razonable sostener que, cualesquiera que sean sus otros deseos, todos –o al menos, todos los que tienen que abrirse camino en una sociedad pluralista– desean ser tratados como personas, como voces que no pueden ser normalmente ignoradas. Si esto es, empero, así, entonces toda persona tiene razones para desear la libertad como no-dominación; a falta de esa libertad, se convertirían en criaturas forzadas al medro estratégico y a la subordinación, sin esperanza de ser propiamente tratadas como personas. Así pues, la conexión con la reducción del medro estratégico y de la subordinación, lo mismo que su conexión con la reducción de la “incertidumbre, muestra que la libertad como no-dominación tiene el estatus de un bien primario.

## **II. La no-dominación como asunto de interés político**

Hasta aquí las razones para considerar la no-dominación como un bien o un valor personal. Pero lo argüido no basta aún a mostrar que la dominación es un valor que el estado debería de ensayar y promover. Todos sabemos que la amistad tiene un gran valor en la vida humana, pero pocos de nosotros creemos que el estado tenga que proponerse la tarea de promover la amistad. ¿Por qué han dicho siempre los republicanos que el caso de la no-dominación es diferente?

Aunque la amistad es algo que todos pretendemos y valoramos, probablemente pensamos también que la mayoría de nosotros podemos cultivarla bastante eficazmente por nosotros mismos y que difícilmente el estado lo haría mejor. Si los republicanos tienen un punto de vista distinto en relación con la libertad es porque ésta se diferencia precisamente en eso de la amistad. La libertad es también un bien que la mayoría de nosotros pretende y valora, pero cumple dos condiciones (una negativa, otra positiva) que la amistad no cumple, a saber: 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 eficientemente.

Lo que seguirá en el resto del libro puede entenderse como un largo argumento, de acuerdo con el cual la libertad como no-dominación satisface la condición positiva. El libro pretende mostrar cómo diseñar –republicanamente– las instituciones de tal modo, que pueda maximizarse más o menos netamente el disfrute de la no-dominación por parte de la gente. Corresponde, pues, a la presente sección mostrar por qué la libertad como no-dominación satisface la condición negativa: por qué no es un bien que los individuos puedan perseguir confiando meramente en su esfuerzo privado.

---

## **Contra la búsqueda descentralizada de no-dominación**

Un argumento más o menos obvio contrario a abandonar la no-dominación al cuidado de los individuos es que proceder así llevaría a una distribución muy desigual de la no-dominación. Supongamos que la gente persiguiera su propia no-dominación, privadamente y cada uno a su aire. Que trataran 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 impunemente– y de disuadir o desviar posibles actos de interferencia. Parece claro que esos esfuerzos individuales podrían llevar a una dirección nada deseable. Las desigualdades de fortaleza y valentía físicas, de redes e influencia social, de localización geográfica, y otras por el estilo, son inevitables en cualquier situación que se presente en el mundo real. Y esas desigualdades no pueden sino acumularse en el curso de la historia real, a medida que los más fuertes se sirven de su fortaleza para acumular más y más recursos, haciéndose así más y más fuertes. De manera que 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, ya de esta persona o de este grupo más fuerte, ya de estos otros. Habría que esperar una sociedad pletórica de pequeños despotismos: en la que

los hombres estuvieran enseñoreados de las mujeres, los ricos de los pobres, los lugareños de los forasteros, etc. Ni siquiera debemos excluir la posibilidad de que esta dinámica acabara engendrando déspotas omnipotentes, enseñoreado cada uno de su propia región o dominio.

Algunos dirán que esta imagen de las cosas resulta excesivamente pesimista, y que un sistema descentralizado de promoción de la no-dominación no necesariamente tendría que llevar a tan paupérrima, distribución de la no-dominación. Se necesita un argumento adicional para persuadir a quienes así piensen. Tenemos que ser capaces de sostener que, pesimismo aparte, no es bueno, en general, para la causa de la libertad como no-dominación confiar en que la gente tenga bastantes poderes recíprocos para detener la interferencia ajena; en particular, que la estrategia de la previsión constitucional –la estrategia consistente en armar un encargado de promover la no-dominación por medios no-dominadores– resulta mucho más prometedora.

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. Tiene que implantar presiones coercitivas en el empeño de eliminar un buen número de opciones. Y puesto, además, que ese sistema tiene que sostenerse él mismo sobre la fiscalidad, hará que varias opciones resulten más costosas. Aunque no hará ilibre a la gente, en el sentido de dominarla, reducirá el abanico de opciones no-dominadas de que disfruta, y las dificultará; hará relativamente no-libre a la gente.

Mas, aun teniendo la estrategia de la previsión constitucional esa desventaja, resulta, con todo, más prometedora al respecto que la del pleno recurso a la reciprocidad de poderes. Idealmente, con la estrategia de los 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 tan efectiva, que ni siquiera hay necesidad de recurrir a medidas disuasorias. Pero el cuadro en el que, sin haber previsión constitucional alguna encargada de la protección universal, todo el mundo se afirma a sí mismo mediante la resistencia individual, es un cuadro muy parecido al de la guerra civil permanente. Aunque podría disfrutarse de no-dominación en ese cuadro –suponiendo siempre que ninguna persona o grupo llegue a posiciones de dominación–, el abanico de opciones no-dominadas quedaría brutalmente mutilado, y las opciones restantes, gravemente entorpecidas. Nadie sería capaz de comerciar o de viajar, por ejemplo, sin equiparse con costosos medios, aptos para resistir y defenderse. Puede que las opciones accesibles fueran no-dominadas, pero serían pocas y carísimas.

Esa desventaja de la estrategia del poder recíproco en relación con la estrategia alternativa de la previsión constitucional puede expresarse en nuestros términos de factores que comprometen y factores que condicionan la libertad. Ocurre en ambas estrategias que, aunque la libertad de la gente puede no verse comprometida por ellas, sí puede quedar seriamente condicionada: en un caso, por los efectos inhibitorios que trae consigo el que cada quien se defienda a su aire; en el otro, por los costes coercitivos y fiscales del imperio de la ley. La desventaja relativa de la estrategia del poder recíproco es simplemente que parece tener efectos condicionantes mucho más graves. Casi cualquier otro modo de lograr una vida sin dominación parece mejor que tener que soportar las restricciones impuestas por una guerra de todos contra todos.

Pero incluso este argumento contra la estrategia del poder recíproco resulta lisonjero para esa estrategia. Pues concede que la gente tendrá recursos suficientes para ser capaz de rechazar eficazmente las interferencias, y que no tendrá que amenazar con represalias a los demás para disuadirles: que no tendrá que coercionar a otros, interfiriendo en sus vidas sin atender a sus intereses e interpretaciones. Pero este supuesto es irrealista. Pues, en una situación de este tipo, es inevitable que la gente dependa del valor disuasorio de la amenaza con represalias, no sólo de sus recursos defensivos. Y en la medida en que todo dependa de esta coerción mutua, la gente acabará interfiriéndose mutuamente de manera arbitraria. Lo más que puede conseguirse con una estrategia de poder recíproco es un equilibrio disuasorio, no un equilibrio defensivo.

El ordenamiento descentralizado previsto por esta estrategia tiene todos los inconvenientes del estado de naturaleza demonizado, irónicamente, por Hobbes (Tuck 1989). El argumento de Hobbes es que si todos buscan protegerse a sí mismos de la interferencia ajena, en particular, de protegerse con ataques preventivos, el resultado será una guerra de todos contra todos. Todos prefieren naturalmente una estrategia de autoprotección –incluida la autoprotección que es el ataque preventivo– a una estrategia de desarme unilateral. Después de todo, se trata de una estrategia mejor que la del desarme, hagan lo que hagan los demás: si los demás se autoprotegen, autoprotegerse resulta esencial, y si los demás se desarman, no hacerlo es estar doblemente seguro. Pero si todos siguen una estrategia de autoprotección, incluida la autoprotección con ataques preventivos, entonces todos estarán peor, en términos de no-dominación, que si todos se

hubieran desarmado. La gente cavará su propia tumba; actuará individualmente de un modo colectivamente suicida (Parfit 1984, parte I).

No hace falta mucha reflexión para darse cuenta de que, cualesquiera que sean los efectos de la previsión constitucional que limitan las opciones disponibles de la gente, no son nada comparados con las desventajas que trae consigo el pleno recurso a la estrategia del poder recíproco. Y sin embargo, la previsión constitucional promete resultados por lo menos iguales en punto a reducir la dominación ajena. De manera que la estrategia de la previsión constitucional, la estrategia de recurrir al estado, parece con mucho la opción más atractiva. Y en el marco proporcionado por un estado constitucional puede incluso confiarse en la estrategia de los poderes recíprocos. Está prácticamente fuera de duda que el movimiento sindicalista promovió la no-dominación de los trabajadores en el mundo industrial del siglo XIX. Y que ese movimiento incrementó la no-dominación de los trabajadores, dándoles precisamente poderes con los que enfrentarse a los poderes de los patronos. Pero sería muy poco razonable dejarse atraer por la estrategia de los poderes recíprocos como medio general de promover la libertad como no-dominación.

La libertad como no-dominación, pues, no es un ideal que pueda dejarse en manos de los individuos para que estos lo persigan a su aire en forma descentralizada. La estrategia de los poderes recíprocos augura demasiados problemas como para que pueda tomarse en serio. La lección que hay que sacar es que tenemos que explorar la estrategia alternativa, más prometedor, de confiar en la previsión constitucional. El resto de este libro está consagrado a este propósito.

---

## La no-dominación y el estado pluralista moderno

La exploración de esa estrategia enlaza con el proyecto que por siglos persiguieron los pensadores de tradición republicana. Pero es importante advertir que tenemos que mirar las instituciones políticas desde un punto de vista muy distinto del que adoptaron los republicanos premodernos. Ya vimos, en el primer capítulo, que los republicanos tradicionales eran tácitamente de la opinión de que la libertad como no-dominación resultaba factible en un sistema político sólo para una elite de propietarios, mayoritariamente varones: la elite que constituiría la ciudadanía. Al explorar los requisitos de la no-dominación, tendremos naturalmente que romper con el elitismo de los republicanos tradicionales y aseguramos de que los asuntos que nos incumben tienen un alcance universal. La clase de republicanismo que vamos a desarrollar es característicamente moderna e incluyente: comparte con el liberalismo engendrado por los pareceres de Bentham y Paley el supuesto de que todos los seres humanos son iguales y que cualquier ideal político plausible debe ser un ideal para todos.

La propuesta de adoptar la no-dominación como ideal supremo para el estado dará lugar al tipo de recelos que se atrae el liberalismo estándar al aclamar al ideal de no-interferencia, o al representado por alguna combinación de no-interferencia y otros valores, como bien político supremo (Sandel 1984). Lo mismo que el proyecto liberal, nuestra propuesta –nuestra propuesta republicana– 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. Contra este supuesto, los comunitaristas sostendrán que el ideal de no-dominación no es tan neutral como parece –que es específicamente occidental, o característicamente masculino, o cosas por el estilo–, y que, neutral o no, no es capaz de motivar a la gente de un modo que trascienda a las divisiones de raza, religión o género.<sup>21</sup>

Quienes avanzan este tipo de críticas ofrecen, desde luego, un consejo nacido de la desesperanza en las sociedades contemporáneas desarrolladas. Pues lo que en realidad dicen es que no hay posibilidad de adhesión moralmente motivada a ninguna política fuera de una comunidad lo bastante homogénea; de aquí que su descripción como comunitaristas les vaya como anillo al dedo. Pero esos autores ofrecen también, en mi opinión, un consejo procedente de la ignorancia. Pues, aun admitiendo que en algunas tradiciones la gente puede alimentar ideológicamente el deseo de someterse a tal o cual subgrupo (a los de origen noble, a los sacerdotes o a los patriarcas), yo no puedo dejar de pensar que eso conlleva la amputación de un anhelo humano, profundo y universal, de paridad y dignidad, y la mutilación de una disposición, sana y robusta, a generar resentimiento frente a tales pretensiones de superioridad. Y aun si yo anduviera equivocado en eso,

---

<sup>21</sup> Los liberales de nuestros días dicen satisfacer la neutralidad procurando por un estado en el que todos los individuos estén capacitados para perseguir sus propias concepciones del bien. Los republicanos satisfacen la neutralidad haciendo que el estado reconozca sólo el bien ecuménico, no-sectario, que es la libertad de sus ciudadanos. Christine Korsgaard (1993) lo deja dicho en su discusión del viejo liberalismo (en realidad, republicanismo) y el nuevo liberalismo. Los liberales contemporáneos tienden a abrazar no la mera no-interferencia, sino también otros ideales más disputados –la igualdad, el bienestar, etc.–, lo que acaso explique su noción de neutralidad.

lo que está fuera de disputa, como dejé dicho en la sección anterior, es que quien viva satisfechamente inmerso en las corrientes principales de la sociedad pluralista contemporánea, tiene que apreciar vivamente el ideal de no ser dominado por otros. Quien ingrese en la vida de una secta que humilla a sus miembros ante algún sedicente gurú, no verá gran cosa en el ideal de libertad como no-dominación; quien ingrese en la vida de una sociedad pluralista contemporánea, verá mucho.

Se dirá sin duda que, aun siendo esto verdad, un ideal universalmente reconocido de no-dominación es lumbre demasiado tenue para servir de orientación a la política y a la sociedad que la remodelación motivacionalmente eficiente de las instituciones compartidas precisa del concurso de faros menos neutrales, más arraigados culturalmente (MacIntyre 1987). Pero esa indesmayable desesperanza en la sociedad contemporánea no merece sino un crédito y una simpatía limitados. Puede que al final resulte imposible hallar un ideal político neutral –como lo es, en mi opinión, la libertad como no-dominación– capaz de atraerse la adhesión de gentes procedentes de subculturas distintas; es eventualmente posible que ningún ideal así pueda dar cauce a las exigencias políticas de la gente. Dejemos entonces que la imposibilidad se muestre después de hecho el esfuerzo; no permitamos que las proclamaciones de esa imposibilidad lo malogren. Yo entiendo que el argumento del presente libro representa un esfuerzo de progreso por la senda que esos críticos querrían cerrar. Respondo a sus críticas invitándoles a seguirme por esa senda argumentativa –especialmente por los desarrollos de los últimos capítulos de cada parte–, y a llevar puntualmente la cuenta de los parajes en los que, a sus luces, tan hastiadas del mundo como de las teorías –y tan ultraconservadoras–, es inevitable el extravío.

### **III. La no-dominación es un objetivo, no una restricción**

Supuesto que la no-dominación es, en efecto, un valor, y un valor relevante para el sistema político, la cuestión siguiente es: ¿cómo tendría ese valor que contribuir a la modelación del sistema, cómo habría de orientarlo? Hay dos notorias posibilidades, que estrictamente hablando no se excluyen entre sí (Pettit 1997). 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.

---

### **Consecuencialismo y no-consecuencialismo**

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. Tomemos el bien de la paz. Será un objetivo para un agente o para una agenda, sí y sólo si su tarea es hacer cualquier cosa que sea necesaria para maximizar la paz esperada: cualquier cosa que sea necesaria –repárese en ello–, incluida la ruptura de hostilidades, como cuando se declara una guerra para poner fin a todas las guerras. Por otra parte, 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 –o eso cabría suponer– actuar de modo tal, que se maximice su valor esperado, siempre que todos hagan lo mismo: significará poner de nuestra parte en la promoción del valor, en el supuesto de que todos pongan de la suya (Pettit 1991; 1997). La paz será una restricción, pues, en la acción del agente o de la agencia, si su tarea pasa por actuar siempre de modo pacífico, no hacer cualquier cosa para maximizar la paz.

Bertrand Russell fue encarcelado, como muchos otros, durante la primera guerra mundial por albergar ideas pacifistas. Sostuvo vigorosamente que el valor de la paz exigía de los aliados retirarse de aquel conflicto repugnante e inútil. Pero entre Bertrand Russell y algunos de sus amigos pacifistas había una diferencia que sólo se puso de manifiesto en el transcurso de la segunda guerra mundial. Pues mientras sus amigos siguieron adoptando una actitud pacifista en 1939, oponiéndose a la entrada de los aliados en la guerra, Russell fue de la opinión de que esta guerra estaba justificada: en particular, que estaba justificada por el hecho de que la causa de la paz quedaba comprometida para siempre en caso de que Hitler no encontrara oposición. La diferencia revelada en sus distintas actitudes era que, mientras los demás pacifistas entendían el valor de la paz como una restricción puesta a la conducta del estado –como algo que no podía ser violado ni siquiera para maximizar la paz misma–, Russell mantenía una posición consecuencialista respecto del valor de la paz. Fue un devoto apasionado de la paz, pero la entendía como un objetivo que el estado debía promover, recurriendo a la guerra si era necesario, no como una restricción que estaba obligado a respetar.

La libertad como no-interferencia figura en algunas teorías como objetivo propuesto al estado, y en otras, como restricción que debe respetar. Supongamos que ustedes piensan que el bien político único o principal es la libertad como no-interferencia. En tal caso, ¿qué instituciones considerarían ustedes

políticamente adecuadas para una sociedad? La respuesta de quienes convierten en un objetivo a la libertad como no-interferencia sería aproximadamente ésta: aquellas instituciones cuya presencia significara que en la sociedad se disfruta de más no-interferencia de la que se disfrutaría en caso contrario; aquellas instituciones que mejor promuevan esa libertad. La respuesta es sólo aproximada, porque esta fórmula no nos dice si promover una propiedad como la libertad significa maximizar su realización, real o esperada, y si esperada, si las probabilidades que determinan la esperanza matemática están sometidas a restricciones. Pero esos detalles no importan ahora.

Podría parecer que esta primera respuesta –la respuesta consecuencialista o teleológica– es la única teoría posible sobre las instituciones adecuadas que puede sostener quien se adhiere al valor de la libertad como no-interferencia. Pero un poco de reflexión muestra que no es así. Un enfoque alternativo arrancararía del hecho de que el estado mismo es una fuente de interferencias –pues las leyes son necesariamente coercitivas–, constituyendo una amenaza para el valor de no-interferencia: el estado no respeta el valor de no-interferencia, como no respeta el valor de la paz quien combate por la causa de la paz. Los que adoptan este enfoque tienden a hablar en términos de derechos y a decir que de lo que se trata no es de promover globalmente la no-interferencia tanto como sea posible, sino de respetar los derechos supuestamente naturales y fundamentales de la gente a no ser interferida en su vida. Este enfoque sería la versión deontológica del liberalismo, mientras que el primero es la forma consecuencialista o teleológica que adopta la doctrina.

El liberalismo deontológico o fundado en derechos plantea la cuestión de si puede llegar a haber un estado legítimo; parecería hacer del anarquismo la única opción. Pero quienes adoptan este enfoque han presentado varios argumentos que lo hacen consistente, al menos, con un estado mínimo: un estado que se limita a cumplir funciones de guardián nocturno en el mantenimiento del orden interior y de la defensa exterior. Uno de los más conocidos argumentos de este tipo lo suministró Robert Nozick (1974), de acuerdo con el cual cualquier situación de anarquía en la que los derechos de no-interferencia de las gentes fueran respetados, llevaría más o menos inevitablemente, y llevaría sin violar esos derechos, al establecimiento de algo muy parecido a un estado mínimo.

Las opciones que se nos presentan con la libertad como no-interferencia y con la paz, se nos presentan también con la libertad como no-dominación, y en realidad, con todos los valores. Podemos entender la no-dominación, o bien como un objetivo que el estado ha de promover, o bien como una restricción que debe respetar. En el primer caso, entendemos 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, entendemos 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: y esto, haciendo suya la forma requerida para promover la no-dominación esperada en un mundo idealmente dócil; y esto, en particular; sin el menor tinte de dominación en el ordenamiento constitucional del propio estado.

---

## El consecuencialismo republicano

¿Cuál fue la actitud de la tradición republicana respecto de la no-dominación? No es posible hallar citas expresas sobre este asunto, pues la tradición premoderna no llegó a articular la disyuntiva entre actitudes teleológicas y actitudes deontológicas respecto de la libertad como no-dominación. Pero hay un aspecto de la tradición que sugiere una perspectiva fundamentalmente teleológica. Y es que casi todas las grandes figuras, enfrentadas a la cuestión de qué instituciones son mejores para la libertad, la plantean como cuestión empírica abierta, no como una cuestión susceptible de ser respondida *a priori* (Oldfield 1990). Maquiavelo está dispuesto a conceder, por ejemplo, que cuando las personas son ya 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 (Rubenstein 1991, 54). Sirviéndose de la doctrina, de acuerdo con la cual la salud del pueblo es la ley suprema –*salus populi suprema lex*, una divisa de la que también se sirvieron, por cierto, los argumentos absolutistas de la *raison d'état* (Tuck 1993)–; sirviéndose, decimos, de esa doctrina, Locke (1965, véase 2.221) se halla dispuesto a justificar tanto la prerrogativa real como el derecho del pueblo a la resistencia. Y Montesquieu (1989, 204) está incluso preparado para admitir, por razones empíricas, que la causa de la libertad puede justificar ocasionalmente el *bill of attainder* –la ley dirigida contra un particular ciudadano–, anatemizado por el grueso de los republicanos: “los usos de los pueblos más libres que han llegado a vivir sobre la tierra me llevan a la convicción de que, en ocasiones, lo mismo que son de ocultar las estatuas de los dioses, hay que correr temporalmente un velo sobre la libertad”.

La cuestión de qué instituciones son mejores para la libertad no se plantearía como una cuestión abierta, o al menos no demasiado abierta, en un enfoque deontológico. Si determinadas instituciones ejemplificaran y respetaran la no-dominación en un contexto, tenderían a hacerlo también en un abanico de contextos plausibles. Respetar la no-dominación en cualquiera de esos contextos significaría comportarse de la forma requerida para promover la no-dominación si todos los demás agentes lo hicieran también; y eso significaría comportarse siempre de la misma forma, independientemente del contexto. De modo que el supuesto de que la cuestión es una cuestión abierta a careo empírico revela seguramente una concepción de la no-dominación como objetivo a promover por el estado sirviéndose de los medios que resulten empíricamente más eficaces, cualesquiera que sean.

Algunos pensadores dieciochescos, como Hume y Burke, pueden haber reputado como demasiado dogmática la actitud de muchos maestros republicanos respecto de las instituciones más aptas a promover la libertad (Haakonsen 1994, pág. XVII). Pero aun siendo dogmáticos estos maestros en ciertos puntos –en la deseabilidad de una milicia de ciudadanos, o en los males del faccionalismo, pongamos por caso–, nunca dejaron de ofrecer razones empíricas para sus preferencias: como Maquiavelo, siempre volvían a las lecciones de la república romana para defender sus puntos de vista.

Un buen ejemplo de la actitud experimental frente a las instituciones puede hallarse en los *Federalist Papers*, cuando los autores –Hamilton, en este caso– discuten las principales formas institucionales aceptables para los republicanos (véase también Paine 1989, 167-70).

La regular distribución del poder en distintos departamentos; la introducción de contrapesos y frenos legislativos; la institución de tribunales compuestos de jueces que ocupan sus cargos mientras se comportan bien; la representación del pueblo en la legislatura por diputados de su propia elección: son éstos hallazgos de todo punto nuevos, o que se han perfeccionado principalmente en los tiempos modernos. Se trata de medios poderosos, destinados a mantener las excelencias del gobierno republicano, y a mitigar y a evitar sus imperfecciones. A este inventario de circunstancias que tienden al mejoramiento de los sistemas populares de gobierno cívico, me atreveré yo –por novedoso que pueda parecer a algunos– a añadir una más... Me refiero a la ampliación de la órbita por la que han de circular esos sistemas, ya en lo atinente a las dimensiones de un estado singular, ya en lo que hace a la consolidación de varios pequeños estados en una gran confederación. (Madison *et al.* 1987, 119)

Una palabra de cautela, empero. La perspectiva republicana venía entretrejida, en la tradición de los hombres de la *commonwealth*, con hábitos intelectuales jurisprudenciales e iusnaturalistas, lo que le daba un aspecto deontológico. Locke y los hombres de la *commonwealth* que le siguieron (Haakonssen 1995) entendían los derechos naturales según la imagen de los derechos de los antiguos britanos, como medios para promover objetivos republicanos (véase, sin embargo, Zuckert 1994); “el uso primordial que Locke y los escritores del ala republicana de los *Whigs* hicieron de los derechos”, como ha dicho James Tully (1993, 26), “fue, el de constreñir o limitar al rey o al parlamento para que actuaran dentro de una estructura jurídica constitucional conocida y reconocida: el de someter a sus gobernantes al imperio de la ley, por la vía del hacer ejercicio de sus derechos” (véase Tuck 1979; Worden 1991, 443; Ingram 1994). La influencia irradiada por este foco de los derechos naturales se hace sentir claramente en varios documentos posteriores, inequívocamente republicanos, por lo demás. Así en los *Comentarios de las leyes de Inglaterra* de William Blackstone, publicados en la década de 1760, y desde luego en los *Federalist Papers* (Lacey y Haakonssen 1991). Yo me inclino, no obstante, a pensar que cuando los republicanos hablaban de derechos naturales, generalmente trataban de sostener que determinados derechos resultaban medios esenciales para lograr la libertad como no-dominación, y que el calificativo de naturales aplicado a esos derechos no tenía para ellos sino un significado retórico. Y en particular, que eso no implicaba que los derechos fueran normas fundamentales que tuvieran que ser respetadas al modo deontológico.<sup>22</sup>

Cualquiera que haya sido, empero, la verdad en lo que toca a la tradición histórica, yo creo que la mejor orientación que podemos adoptar respecto de un valor como el de la no-dominación es, desde luego, la teleológica, al menos en primera instancia. Hay todo tipo de vías por las que puede acabar resultando naturalísima la tolerancia de violaciones políticas al respeto a la no-dominación, siempre que esas

---

<sup>22</sup> Una manera de vincular el discurso de los derechos con el republicanismo consistiría en reconocer determinados derechos naturales, tal vez absolutos, a no ser interferidos de modo arbitrario. Estos derechos serían diferentes de los derechos naturales a no ser interferidos en modo alguno, y por lo mismo, no plantearían problemas para la legitimación del estado: se trataría, en la práctica, de derechos frente a interferencias que no fueran las propias de un derecho adecuado. Ese enfoque equivaldría a un programa de respeto de la no-dominación, y representaría una versión deontológica del pensamiento republicano. No es imposible que, con mayor o menor ingenio, algunas figuras del republicanismo dieciochesco hayan sido deontológicas en este sentido.

violaciones representen el medio más efectivo de incrementar globalmente la no dominación. Es posible que la causa de la maximización de la no-dominación exija dar al parlamento poderes especiales e irrestrictos en algún ámbito, por ejemplo, o dar a los jueces, para determinados tipos de delitos, un buen margen de discrecionalidad en sus sentencias. Y si la causa de la maximización de la no-dominación exige tales desviaciones respecto de una constitución perfecta –de la constitución que es ella misma paradigma de no-dominación en todos los rasgos de su diseño–, entonces tendría que resultar lo más natural del mundo la tolerancia de esas desviaciones; sería un preciosismo, un fetichismo incluso, insistir en la fidelidad al ideal abstracto.

Queda dicho que, en primera instancia, es mejor adoptar una orientación consecuencialista cuando se trata de un valor como el de la libertad como no-dominación. La razón para introducir la salvedad de la primera instancia es que, si la promoción de la no-dominación exigiera el recurso a ordenamientos y a estrategias institucionales que se revelaran intuitivamente repulsivas para nuestros sentimientos morales, entonces tendríamos que preguntarnos si la no-dominación resulta, después de todo, un ideal político realmente adecuado, o si, firmes en ese ideal, la política realmente adecuada no será la de respetar el ideal, más que la de promoverlo.

La prueba pertinente aquí, cómo en otros aspectos de la teoría política, es la del equilibrio reflexivo. El propósito de la teoría política es hallar un criterio evaluativo para las instituciones, un criterio que, siendo difícilmente cuestionable por nadie, se revele, sin embargo, y tras el debido examen, capaz de prescribir todas las medidas y todas las pautas de acción que, de acuerdo con nuestro más meditado juicio, resulten exigibles: hallar, pues, un ideal que se revele, tras la debida reflexión –y tal vez tras una revisión de los dos lados–, capaz de conseguir un equilibrio con nuestros juicios acerca de las respuestas políticas apropiadas y capaz de contribuir a la extrapolación de esos juicios a casos nuevos (Rawls 1971; Swanton 1992, cap. 2). Un republicanismo teleológico dejaría de satisfacer el equilibrio reflexivo si exigiera ordenamientos intuitivamente objetables. Desde luego yo no creo que ese republicanismo, ese compromiso consecuencialista con la libertad como no-dominación, no pase la prueba del equilibrio reflexivo. Al contrario, estoy convencido de que sus exigencias solo llevan a una reforma de nuestras intuiciones en aspectos que, debidamente meditados, se revelan irresistibles: está, pues, en equilibrio, por esa vía reflexiva, con nuestras intuiciones sobre el modo en que deberían organizarse políticamente las cosas. Ya se irá viendo esto en el curso del libro.

---

## La maximización del alcance y de la intensidad

¿Cómo puede la libertad como no-dominación servir como objetivo unificado al estado, cómo puede servir como medida efectiva del desempeño político, dado que alcance e intensidad representan dos dimensiones distintas de la libertad? ¿Acaso no se trata de dos objetivos, más que de uno sólo? Al plantear esta cuestión, hago abstracción de una complejidad adicional, pues la metrización de la extensión puede resultar problemática, en la medida en que los tipos de opción cuentan tanto como el número de opciones, lo que podría obligarnos a ponderar de modo diferente las dos cosas (Taylor 1985, ensayo 8). También hago abstracción de otra dificultad, y es que con el incremento global de la no-dominación, podríamos conseguir también que su distribución –su extensión en otro sentido– acabara siendo muy desigual; abordaremos esta dificultad en el próximo capítulo. Dejando, pues, de lado esos asuntos, ¿no tendremos que optar entre incrementar la intensidad de la no-dominación disfrutada por alguien en algún ámbito e incrementar el alcance de la no-dominación en cuestión, por la vía de incrementar el número de ámbitos en los que puede disfrutar de esa no-dominación? ¿Y no representa esto una dificultad muy grave?

Estrictamente hablando, no. Podemos presumir que habrá varias mezclas de intensidad y alcance entre las que los republicanos serán indiferentes, lo que no quita que haya mezclas mejores que otras. Resulta concebible para los republicanos que haya curvas de indiferencia en el espacio de la intensidad y el alcance, pero que una curva de indiferencia sea mejor que otra; eso representaría mezclas equivaloradas, cada una de las cuales sería mejor que las mezclas equivaloradas de la otra curva (Barry 1965). Puestas así las cosas por los republicanos, la maximización de la no-dominación para una persona o un grupo entrañaría la ubicación de esa persona en la curva de indiferencia más accesible por la vía de ofrecerle esta o aquella particular mezcla de intensidad y alcance.

Sin embargo, aunque las dos dimensiones de la libertad como no-dominación no necesariamente constituyen una dificultad teórica, sí significan una nada atractiva indeterminación. Ocurre que, al entrar en el espacio de las curvas de indiferencia, el proponernos tales y tales grados de no-dominación para alguien es compatible con un buen número de mezclas equivaloradas; en esta mezcla la persona disfruta de una no-dominación muy intensa, pero restringida a muy pocos ámbitos; en esta otra mezcla, la persona disfruta de

una no-dominación menos intensa, pero de mayor alcance; y así sucesivamente. Tal indeterminación no casa bien con la intuición de la que partían los republicanos, a saber: que la dominación es un mal notorio, y que la empresa de erradicarlo o reducirlo es una empresa más o menos exenta de ambigüedad.

Yo creo que, sin dejar de reconocer las dos dimensiones de la no-dominación, podemos hacer justicia a esa pretensión republicana. El mundo real está regido por un sinnúmero de circunstancias que contribuyen a que el objetivo de maximizar la no-dominación esté más determinado de lo que podría sugerir el espacio de las curvas de indiferencia.

La primera de esas circunstancias es que, cuando el estado reduce o elimina la dominación en un área, eso no dificulta –en realidad, puede incluso facilitar– su eliminación en otras. Lo cual resulta plausible si tenemos en cuenta el tipo de medidas que constituyen la acción del estado, medidas, además, que si él mismo no tiene que ser no-dominante, está obligado a tomar. La política tendente a proteger a alguien del asalto o del robo ajeno, puede servir también para protegerle en otros aspectos. La educación que se proporciona a alguien para evitar que sea víctima de la explotación, servirá también probablemente para defender a esa persona de otras formas de manipulación. Más en general, una inversión de recursos estatales destinada a capacitar a la gente para evitar un tipo de peligro, probablemente la ayudará también a evitar simultáneamente otros peligros. De manera que el empeño por reducir la dominación en un determinado ámbito de opciones, el empeño por intensificar la no-dominación de que disfruta el agente en ese ámbito, no estorbará, seguramente, al proyecto de reducir la dominación en otros ámbitos.

La primera circunstancia significa que el intento de maximizar la libertad como no-dominación entraña, en primera instancia, un intento de identificar los ámbitos en los que el agente o los agentes en cuestión están dominados, y un esfuerzo de intensificación de la no-dominación en esos ámbitos. No es particularmente necesario que el estado se plantee la cuestión de si sería mejor concentrarse en este ámbito o en otro, ni es asunto de cuidado cuántas maneras diferentes haya de servir, respectivamente, o la intensidad o al alcance de la no-dominación de que disfruta la gente. El estado puede factiblemente prestar atención a todas los ámbitos en los que la gente está expuesta a dominación.

Mientras que la primera circunstancia elimina un tipo de indeterminación que podría complicar el proyecto de promover la libertad como no-dominación, no consigue, en cambio, eliminar otro tipo de indeterminación. Ya sabemos a estas alturas de la discusión que cualquier sistema jurídico, por eficaz que sea en punto a mitigar la dominación, impone restricciones y costes a la gente, y así, reduce el alcance de sus opciones no-dominadas; según dijimos, no compromete la libertad, pero la condiciona. En consecuencia, el estado puede optar entre ser más restrictivo respecto del alcance de las opciones –proporcionando así a la gente un grado más intenso de no-dominación–, o ser menos restrictivo y darles un menor grado de no-dominación. Y en lo que hace a la primera circunstancia, esas opciones significan modos igualmente poderosos de maximizar la no-dominación.

La opción en cuestión entraña, o un estado menos permisivo, más eficaz en la intensificación de la no-dominación, o un estado más permisivo, menos eficaz. Pero hay también otras opciones que entrañan este segundo tipo de indeterminación. No sólo pueden los estados variar en lo atinente a su permisividad, también pueden variar según la medida en que se propongan expandir las opciones de la gente hacia ámbitos nuevos, eliminando obstáculos físicos y culturales. El estado puede o no ofrecer al disminuido físico, por ejemplo, medios que faciliten la locomoción, y puede o no ofrecer a las personas corrientes medios para vencer limitaciones ordinarias. Esta observación sugiere que, enfrentados los republicanos a la opción de un estado más, o menos, permisivo, se enfrentan también a la opción de un estado más, o menos, expansivo. En ambos casos, pues, parece que habrá una indeterminación: ¿irán los republicanos en la dirección de una no-dominación de mayor intensidad y menor alcance, o irán en la de una menor intensidad con alcance mayor?.

Este segundo tipo de indeterminación queda, sin embargo, eliminada, dada una circunstancia ulterior muy plausible. A medida que el estado trata de reducir la dominación –de hacer más intensa la no-dominación–, tiene que recurrir a mecanismos que protejan al vulnerable del peligroso, o que corrijan el desnivel de recursos entre ambos: Pero hay un límite, un límite muy tangible, al éxito de esos mecanismos como intensificadores, de la no-dominación. En particular, hay un límite tangible a lo que pueden lograr esos mecanismos sin que el estado mismo se convierta en la más peligrosa de las dominaciones. Una de las lecciones recurrentes del pensamiento republicano (explanada y defendida en la última parte de este libro) es que, a medida que el estado obtiene los poderes necesarios para ser un protector más y más eficaz –a medida que se le permite disponer de ejércitos, fuerzas de policía o servicios de inteligencia más y más grandes–, se convierte él mismo en una amenaza para la libertad como no-dominación, mayor aún que la de cualquier amenaza que ese estado trate de erradicar. Hay un límite tangible, pues, a la intensidad con que un estado puede esperar promover la no-dominación de la gente en cualquier ámbito de actividad.

Pero si hay un límite tangible a la intensidad con que un estado puede esperar promover la no-dominación de una persona o de un grupo, eso significa que la necesidad de proceder a componendas como las arriba descritas se reduce a mínimos. Supongamos, como no podemos menos de suponer, que la causa de la no-dominación, en particular, la causa de incrementar la intensidad de la no-dominación, exigirá ciertamente un sistema jurídico. No tendremos que enfrentarnos a elecciones difíciles entre sistemas jurídicos más o menos permisivos, puesto que los sistemas jurídicos no-dominadores demasiado fácilmente se escurren por el lado de la permisividad. Cualquier sistema restrictivo o no-permisivo tenderá a hacer más probable la dominación del estado, y a hacerse, así, poco atractivo. Supongamos que la causa de la no-dominación, en particular, la causa de incrementar su intensidad, exigirá ciertamente la protección de una persona frente a las fuerzas de dominación. No tendremos que enfrentarnos a elecciones difíciles entre la opción de incrementar el nivel de esa protección y la opción de expandir el alcance de las cosas que esa persona podrá hacer bajo el paraguas de esa protección, pues la causa de una protección más eficaz no significará, por lo común, demandas substanciales de recursos necesarios para promover la expansión. No hay que excluir, por supuesto, que la expansión no sea un proyecto atractivo, pero difícilmente será un argumento contra ella que los recursos que requiere tienen mejor uso en la protección más eficaz de la persona.

La presencia de las dos circunstancias hasta ahora comentadas hace que el objetivo republicano de promover la libertad como no-dominación resulte más determinado, y más intuitivo, de lo que sería el caso en su ausencia, pues esas circunstancias nos garantizan que la intensidad gozará de primacía sobre el alcance. El objetivo propuesto al estado será el de hacer todo lo que pueda para incrementar la intensidad con que el pueblo disfruta de no-dominación, para luego, logrado ese fin, recurrir a medios permisivos y expansivos con que incrementar el alcance de las opciones no-dominadas. En la anterior sección, defendí el estado fundándome en la razón de que, aun en el caso de que no mejorara la situación de la guerra de todos contra todos por lo que toca al incremento de intensidad de la no-dominación de la gente (en realidad, vimos que sí la mejoraba), aun en ese caso, prometía mejorar con mucho la situación tocante al incremento del alcance de las opciones no-dominadas; no conllevaba la misma necesidad de precauciones ni los mismos costes. Pero también estamos obligados a sostener, huelga decirlo, que si hay dos estados que lo hacen igualmente bien en punto a intensificar la no-dominación y uno de ellos es más permisivo o expansivo que el otro, tenemos que preferir al estado que ofrece a la gente más opciones no-dominadas, un alcance mayor.

La primacía de la intensidad sobre el alcance augura buenos servicios a la hora de tomar decisiones políticas prácticas; apunta a una perspectiva en la que los puntos de vista republicanos se equilibrarán reflexivamente con las instituciones recibidas. Pero también casa bien con las predisposiciones naturales. Partimos del mal de la dominación, como todos los republicanos, y describimos la libertad como ausencia de esa dominación. Resulta entonces de lo más natural que tratemos, en primer lugar, de reducir la dominación real –es decir, de incrementar la intensidad de la no-dominación en los ámbitos presentemente amenazados–, para tratar luego, en segundo lugar, de maximizar el abanico de opciones –y la facilidad de las mismas (a menudo: de las opciones más o menos nuevas)– en el que la gente pueda disfrutar de esa no-dominación.

---

## **La no-dominación está constituida institucionalmente, no está causada**

Aún se podría decir más en favor del modo teleológico, y contra el modo deontológico, de concebir la ética y la política, pero no es éste lugar para entrar en esas exploraciones (Braithwaite y Pettit 1990, cap. 3; Pettit 1991; 1997). A modo de conclusión, no obstante, preciso aclarar un importante extremo adicional. El siguiente: a pesar de que la república ideal está diseñada para promover la libertad como no-dominación, esto no significa que las instituciones del estado estén causalmente aisladas de la no-dominación que contribuyen a realizar. 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 disfrutaban sus ciudadanos (véase Spitz 1995*b*, caps. 4 y 5).

. Supóngase que disponemos de instituciones cívicas, ya éstas, ya otras, que confieren un estatus perfectamente no-dominado en cualquier ámbito y a todos y cada uno de los ciudadanos. Aun estando todos rodeados por otra gente –aunque no hay escasez de potenciales dominadores–, nadie está sujeto a interferencia arbitraria ajena; 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. Ahora bien, suponiendo en vigor tales instituciones perfectas, ¿cuál es la relación entre ellas y la no-dominación a cuyo establecimiento contribuyen?

La relación entre esas instituciones y la no-interferencia de que puede disfrutar la gente –repárese, la no-interferencia, no la no-dominación– entraña un elemento causal suficientemente familiar: 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. Lo sorprendente de la relación entre las instituciones y la no-dominación que consiguen, sin embargo, es que no reviste el mismo carácter causal. La gente que vive bajo instituciones no tiene que esperar, para disfrutar de la no-dominación, al efecto causal que tendrá la actividad institucional inhibitoria de potenciales interferidores. Después de todo, 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 en que existen instituciones. Es verdad: toma su tiempo y alguna interacción causal el que nuestra dominación se convierta en un asunto de consciencia común y el que nuestros potenciales agresores sean, disuadidos. Pero la no-dominación como tal precede a esas secuencias causales. Viene simultáneamente con la aparición de las instituciones adecuadas; representa la realidad de esas instituciones en la persona, del individuo.

No siendo de naturaleza causal la relación entre el estado y la no-dominación, tampoco es misteriosa. La presencia de ciertos anticuerpos en nuestra sangre hace que seamos inmunes a ciertas enfermedades, pero no causa nuestra inmunidad, como si la inmunidad fuera algo separado, a lo que tuviéramos que esperar; la presencia de esos anticuerpos constituye la inmunidad, como solemos decir. Análogamente, la presencia en la vida política de tales y cuales ordenamientos capacitadores y protectores hace que seamos más o menos inmunes a la interferencia arbitraria, pero no es causa de esa inmunidad; la constituye. Ser inmunes a ciertas enfermedades es tener anticuerpos en nuestra sangre –tal vez éstos, tal vez estos otros– que previenen el desarrollo del virus de que se trate. La presencia de anticuerpos representa un modo de realizar la inmunidad; no es algo que causalmente lleve a ella. Ser inmunes a interferencias arbitrarias, disfrutar de no-dominación, es tener inhibidores presentes en nuestra sociedad –tal vez éstos, tal vez estos otros– que previenen las interferencias arbitrarias en nuestras vidas y en nuestros asuntos. Y la presencia de inhibidores adecuados –de instituciones y ordenamientos adecuados– representa un modo de realizar nuestra no-dominación; no es algo que lleve a esa no-dominación por trayectorias causales.

Montesquieu (1989,187) reconoció implícitamente eso al hablar de la libertad tal y como existe, ora en la constitución, ora en el ciudadano. Más en general, cualquiera que piense que libertad y ciudadanía son términos coextensivos, como han hecho tradicionalmente los republicanos, queda conminado a hacer depender la libertad, constitutiva, no causalmente, de las instituciones que la sostienen. Si 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, entonces la libertad no puede haber sido producida causalmente por las instituciones que caracterizan a esa comunidad política y a esa sociedad. Lo mismo que la ciudadanía, tener 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.

Algunos pensarán que el ser una realidad institucional, en el sentido que acabamos de aclarar, es un rasgo ominoso de la libertad como no-dominación. Dirán acaso que, concebida la libertad como algo constituido, o ayudado a constituir, por el estado, difícilmente podrá ser un criterio con el que juzgar al estado mismo. Pero esta observación es absurda. La libertad como no-dominación es una realidad institucional en el sentido de que está constituida, no causada, por los ordenamientos institucionales que la ponen por obra. Pero aun podemos comparar la libertad como no-dominación que son capaces de constituir distintos conjuntos de instituciones, hallando que uno de esos conjuntos es mejor que otros en lo tocante a esa libertad: podemos hacerlo de la misma manera que comparamos los tipos y grados de inmunidad que diferentes clases de anticuerpos pueden concebiblemente proporcionar frente a determinada enfermedad.

Tendríamos un problema como el sobredicho si la libertad como no-dominación estuviera definida en los términos de determinadas instituciones, al modo, por ejemplo, como la concepción positiva populista de la libertad define a ésta en términos de las instituciones de participación democrática. La definición de la libertad en términos de democracia directa hace lógicamente imposible poner jerárquicamente a ninguna institución por encima de la democracia directa en la dimensión de la libertad. Y la definición de la libertad en términos de las instituciones políticas locales tendría análogo efecto inhabilitante. Pero el hecho de que ciertas instituciones políticas locales constituyan la libertad como no-dominación de que disfrutan las personas no significa que esa libertad tenga que definirse en relación con esas instituciones. La libertad como no-dominación se define en relación con la medida en –y la calidad con– que se está protegido frente a la interferencia arbitraria. Aunque hay que presumir que las únicas protecciones posibles revisten un carácter institucional, esa presunción deja aún margen suficiente para juzgar de los distintos conjuntos de instituciones, incluidas instituciones locales, según su promoción de la no-dominación. Y nos da margen para hacerlo, permitiéndonos a un tiempo reconocer que la no-dominación producida por cualquier conjunto de instituciones es producida en el sentido constitutivo, no causal, del término.