

Philip Pettit

Republicanism

Una teoría sobre la libertad
y el gobierno

Título original: *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*

Publicado en inglés por Oxford University Press, Oxford

This translation of *Republicanism* originally published in English in 1997 is published by arrangement with Oxford University Press, Oxford

Esta traducción de *Republicanism* originalmente publicada en inglés en 1997 se publica por acuerdo con Oxford University Press, Oxford

Traducción de Toni Doménech

Cubierta de Víctor Viano

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

© 1997, Philip Pettit

© 1999 de la traducción, Toni Doménech

© 1999 de todas las ediciones en castellano,

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,

Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona

<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-0689-2

Depósito legal: B-47.919/2004

Impreso en Gráficas 92, S.A.

Av. Can Sucarrats, 91 - 08191 Rubí (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

Para Rory y Owen, recordando Annecy

SUMARIO

Prefacio.....	11
Introducción.....	17

Primera parte LA LIBERTAD REPUBLICANA

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

Segunda parte EL ESTADO REPUBLICANO

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

PREFACIO

En mi último libro, *The Common Mind* (1993, 1996), argüí en favor de una filosofía social a la vez antiolecolectivista y antiatomista. Antiolecolectivista, por rechazo de la idea, según la cual los individuos son meros juguetes de fuerzas sociales agregadas, meros números en un juego de azar histórico, peones en marcha hacia un destino histórico. Antiatomista, por insistir, empero, en que la noción de individuo solitario es ilusoria: las personas dependen unas de otras —a través de más de un nexo causal—, incluso para su misma capacidad de pensar; son, esencialmente, criaturas sociales. En la parte final de mi anterior libro, esboqué algunas de las implicaciones de esa filosofía social para la teoría política, y mencioné lo atractivo que resultaba el republicanismo para quien abrazara esos puntos de vista. En el presente libro no exploro tales implicaciones, pero quisiera dejar claro que lo considero como una continuación del anterior. Muchos comentaristas y críticos de *The Common Mind* echaron de menos una exposición más completa del republicanismo y de la diferencia entre el republicanismo y el liberalismo. Espero que este libro subvenga a esa necesidad.

Yo descubrí el republicanismo hace cerca de diez años, cuando estaba colaborando con John Braithwhite en un trabajo sobre derecho penal e ideales políticos, en particular, el ideal de libertad. Conocedores de los antiguos modos republicanos de concebir la libertad política, nos preguntamos cómo podría entenderse ese ideal como un ideal de carácter inherentemente social —como equivalente de la ciudadanía en una república—, sin por ello dejar de entenderlo como un valor distintivamente subjetivo que capacita a la persona que lo disfruta para adquirir un sentido de seguridad y estatus psicológicos. Y entonces dimos en la idea de que ese modo de concebir la libertad se hacía expedito una vez destacábamos la centralidad de dos cosas. Primero, que hay una enorme diferencia entre la interferencia forzada que ha sido diseñada para el bien común (la interferencia, pongamos por caso, de una ley a la que nadie es

renuente) y la interferencia arbitraria. Y segundo, que hay una enorme diferencia entre limitarse a escapar a esa interferencia arbitraria — porque, digamos, uno le caiga bien a los poderosos— y ser más o menos invulnerable a esa interferencia. Destacada la central importancia de estas dos cosas, resulta muy natural concebir la libertad como el estatus social de estar relativamente a salvo de la interferencia arbitraria de otros, y de ser capaz de disfrutar de un sentido de seguridad y de paridad con ellos. Este enfoque presenta así la libertad como no-dominación: como una condición en la cual la persona es más o menos inmune, y más o menos notoriamente inmune, a interferencias arbitrarias.

Esta idea de libertad cautivó inmediatamente mi imaginación. Tal vez porque daba sentido a mi experiencia cuando, en vías de ser sacerdote, pasé varios años en organizaciones que más tarde aprendí a describir, en los términos de Erving Goffman, como instituciones totales. Aunque esas escuelas y seminarios ofrecían grandes oportunidades de estudio y camaradería, desde luego no nos enseñaron a mirar a las autoridades de frente, confiados en saber cuál era nuestra posición y ajenos al temor de estar sujetos a juicio caprichoso. Al contrario: se nos comunicaba un sentido de vulnerabilidad y exposición sistemáticas al arbitrio de la autoridad, haciendo a veces incluso virtud de esa práctica. Yo tuve que poner cota a la subordinación inherente a esa educación, y la noción de libertad como no-dominación ofrecía una vía satisfactoria para explicar qué había de malo en esas prácticas. Nuestra formación había tratado de cultivar la ilibertad,* estaba pensada para producir estudiantes pasivos, sin criterio, inseguros de su posición. Mary Wollstonecraft escribió a finales del siglo dieciocho sobre el modo en que la subordinación de las mujeres había convertido a éstas en criaturas educadas en la inclinación reverente, en los madrugones y en lograr sus objetivos por las vías rodeadas de la congraciación. También hubiera podido escribir sobre nosotros.

Puesto que la experiencia de la subordinación está tan extendida, espero que los lectores compartan conmigo la intuición de que tiene que haber algo atractivo en el tipo de libertad que, exigiendo que no seas dominado por otro, te capacita para mirar de frente a los demás. Me anima en esa esperanza la convicción de que ésa es en realidad la forma en que los republicanos tradicionales concibieron la libertad cuando ar-

* El autor marca la distinción entre ilibertad (*unfreedom*) y no-libertad (*non-freedom*), (N. del e.).

guyeron que su antónimo era la esclavitud o la sumisión, y cuando dibujaron como el gran mal a evitar la exposición a la voluntad arbitraria de otro. Yo no soy un historiador de las ideas, y me tomó una buena cantidad de tiempo, y bastante esfuerzo reeducativo, el darme cabalmente cuenta de que un motivo recurrente del pensamiento republicano —hasta llegar, incluyéndolas, a las Revoluciones Americana y Francesa— fue el énfasis puesto en esta noción de libertad como un estatus que sólo podía conseguirse cuando se arrebatara a los demás el poder arbitrario. Resultó particularmente estimulante dar en la idea de que esa noción de libertad sólo quedó desfasada cuando se hizo evidente, hacia fines del siglo XVIII, que con una ciudadanía que se extendiera más allá del ámbito de los varones propietarios, resultaba impensable hacer a todos los ciudadanos libres en el sentido antiguo: en particular, dados los hábitos mentales recibidos, resultaba inviable pensar en conferir libertad —entendida como no-dominación— a las mujeres y a los sirvientes. Si había que moldear la libertad como un ideal para todos los ciudadanos, entonces había que reformular la libertad en términos menos exigentes; y ciertamente, como sostendré, no se retrocedió ante esa reformulación.

Mas este libro no se limita a presentar un concepto alternativo de libertad, acompañándolo de alguna noción de su ascenso y de su caída históricos. Si consideramos que el objetivo del estado es la promoción de la libertad como no-dominación —si recuperamos el ideal republicano—, entonces podemos vislumbrar los perfiles de una filosofía política imponente. La libertad como no-dominación tiene implicaciones institucionales atractivas, y en la medida en que resulta posible, a falta de elaboraciones empíricas más detalladas, el libro trata de sacar en esbozo las lecciones principales. Algunas de las implicaciones presentadas tienen un aire típicamente republicano, como los vínculos con la igualdad, la comunidad y la virtud cívica, así como el énfasis puesto en el constitucionalismo y el control del gobierno. Otras resultarán más sorprendentes, como las políticas que una república debe aplicar y el tipo de democracia que debe poner por obra. La libertad como no-dominación da pie a un rico —y radical— conjunto de políticas prácticas, y suministra una base ecuménica para lo que de otro modo podrían parecer exigencias parciales planteadas al estado. Por lo demás, la libertad como no-dominación avala una concepción de la democracia, de acuerdo con la cual la disputabilidad ocupa el lugar usualmente reservado al consentimiento; lo que reviste primordial importancia no es que el gobierno

14 Republicanismo

haga lo que diga el pueblo, sino que, so pena de arbitrariedad, el pueblo pueda siempre controvertir y oponerse a lo que haga el gobierno.

Estoy en deuda con un numeroso grupo de personas por ayudarme de varios modos a desarrollar las ideas del libro y a estamparlas sobre el papel. Con más o menos mano izquierda, Philip Adams y Paul Finn me empujaron a escribir un libro completo en defensa de mis puntos de vista republicanos sobre la libertad y el gobierno. Quentin Skinner me ayudó infundiéndome valor para sostener mis convicciones, dirigiéndome a la literatura de sus fuentes históricas, animándome en los momentos más necesarios y proporcionando comentarios muy valiosos a una primera versión del libro. Geoffrey Brennan me sometió a interrogatorio en todos y cada uno de los estadios de desarrollo del argumento, además de colaborar en la elaboración de la idea de la regulación fundada en la consideración y el respeto —idea importante en los dos últimos capítulos— y en insuflar al republicanismo el sentido de un compromiso distinto y significativo. Pero John Braithwaite contribuyó más que nadie a perfilar mi forma de pensar y de escribir sobre temas republicanos; moldeó mis ideas sobre casi todos los tópicos abordados en el libro, y me ayudó a evitar la pérdida de contacto —y espero no haberlo perdido— con los asuntos empíricos y prácticos.

Los filósofos y politólogos de la Universidad de Auckland me proporcionaron comentarios continuos e incisivos de la primera parte del libro cuando, como profesor visitante de la Fundación, lo presenté en una serie de conferencias que dicté allí en 1994. Me beneficié de las reacciones de audiencias francesas y suizas cuando, en 1996, fui lo suficientemente afortunado como para ser profesor visitante bajo los auspicios del *Institut Universitaire de la Vrance* (en la Universidad de Caen) y de la Universidad de Neuchâtel. Y aprendí mucho de los comentarios de un grupo de colegas holandeses, con ocasión de unas conferencias que impartí en la Universidad Erasmus de Rotterdam en mayo de 1996. Espero que se me perdone por omitir el nombre de todas las personas que, entre las audiencias mencionadas y otras, me hicieron llegar comentarios útiles.

Guardo una deuda de mucha gratitud con un puñado de colegas y estudiantes que se han mostrado siempre dispuestos a discutir ideas relacionadas con este libro: en particular, con Franck Jackson y Michael Smith, de quienes sigo aprendiendo todavía más de lo que nunca seré capaz de expresar, pero también con Moira Gatens, Knud Haakonssen,

Elisa Kaczynska-Nay, Christine Parker, Deborah Russell, Caroline West y John Williams. Estoy en deuda con muchos otros por sus comentarios, en algunos casos comentarios escritos largos, de los argumentos que se iban forjando: David Braddon-Mitchell, Paul Bourke, Valerie Braithwaite, Andrew Brien, Tony Coady, Susan Dodds, John Ferejohn, Bob Goodin, Barry Hindess, Ian Hunt, Duncan Ivison, Chandran Kukathas, Douglas Maclean, David Miller, Kevin Mulligan, Tom Nagel, Pasquale Pasquino, Mark Philp, Ian Ravenscroft, Jean-Fabien Spitz, John Uhr, Catherine Valcke, David West y Susan Wolf. Estoy muy agradecido por la indesmayable asistencia que me proporcionó Chris Treadwell en la preparación mecanográfica del manuscrito y por el extraordinario aliento y la cooperación que he hallado en mis editores, Tim Barton, Dominic Byatt y Sophie Ahmad. El libro está dedicado a mis hijos, Rory y Owen, tanto en mi propio nombre como en el de su madre; pues, aun si Eileen McNally puede rechazar toda responsabilidad por lo que yo haya escrito en él, no puede negar que ha ayudado lo bastante en su redacción como para compartir la autoría de esta dedicatoria.

En el prefacio a *The Common Mind* dejé constancia de que no hubiera podido preparar el libro en un ambiente más apto y estimulante que el de la *Research School of Social Sciences* (Escuela de Investigación en Ciencias Sociales) de la Universidad Nacional Australiana de Canberra. Lo mismo vale para el presente libro. La intensidad interdisciplinaria de la Escuela, la presencia e interconexión que ella ofrece a los mejores académicos australianos e internacionales, así como la generosidad intelectual, tan característica de su profesorado y de sus estudiantes, son bienes preciosos que me han sostenido durante mi trabajo sobre la teoría republicana. Es una fortuna pertenecer a esa escuela, y me siento afortunado.

Canberra, Mayo 1996

INTRODUCCIÓN

IDEAS Y POLÍTICA

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

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

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

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

18 Republicanismo

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

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

FILOSOFÍA POLÍTICA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EL GIRO REPUBLICANO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

pobreza y la explotación y la subordinación, pretende articular los requisitos necesarios para disfrutar de la libertad, o para hacerla efectiva.

Y el lenguaje de la legitimación democrática insiste sin desmayo en la legitimidad de lo libremente decidido por el pueblo, así como en el modo en que las personas individuales participan de esa libertad colectiva.

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

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

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

REPUBLICANISMO, POPULISMO, LIBERALISMO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EL haber del republicanismo

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

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

30 Republicanismo

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

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

EL PLAN DEL LIBRO

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

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

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

Primera parte

LA LIBERTAD REPUBLICANA

ANTES DE LA LIBERTAD NEGATIVA Y LA LIBERTAD POSITIVA

I. LIBERTAD NEGATIVA Y POSITIVA

Las discusiones contemporáneas sobre la organización social y política están dominadas por una distinción que Isaiah Berlín (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 Berlín, 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» (Berlín 1958, 7): hasta el punto en que disfruto de una capacidad de elección sin impedimento ni coerción.

La libertad positiva, de acuerdo con Berlín, 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» (Berlín 1958, 19).

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

pero fácilmente se presta a ser interpretado de manera ominosa: como el ideal, pongamos por caso, de llegar a ser capaz —tal vez con el concurso de la disciplina estatal— de dominar a nuestro yo más bajo; como el ideal de 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 Mili, en luminarias de la Ilustración francesa, tales como Montesquieu, Constant y de Tocqueville, y en héroes americanos como Jefferson y Paine; en una palabra, en el panteón del liberalismo moderno. En cambio, vincula la concepción positiva con románticos como Herder, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel y Marx; con grupos religiosos o casi religiosos, como budistas, cristianos y estoicos; y con pensadores políticos radicales, totalitarios incluso, como los jacobinos y los comunistas.

Pergeñando ese escenario de héroes y antihéroes, Berlin topó con la tradición que distinguía entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos (Spitz 1995a). Lo que le llevó a la clara sugerencia de que, mientras la libertad positiva sería algo del pasado —la libertad de los antiguos—, la libertad negativa sería un ideal auténticamente moderno. Mientras que la libertad negativa sería un ideal ilustrado con el que todos podemos identificarnos hoy, la libertad positiva sería el tipo de ideal que seduce sólo a esos celebradores de los tiempos premodernos que son los *aficionados*¹ románticos de la contrailustración. La distinción antiguos-modernos llegó a ser prominente a comienzos del siglo pasado por obra de 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 liber-

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

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

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

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

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

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

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; Barón 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 1995*a*). A menudo, no obstante, la tradición tuvo sus aplicaciones más incisivas no en la obra de sus escritores más conocidos, sino en textos como las *Epístolas de Catón* (Trenchard y Gordon 1971) y los *Federalist Papers* (Madison *et al.* 1987). El primero de esos textos tiene que ver con la así llamada tradición de los *commonwealthmen*, que sobrevivió en Inglaterra desde el período de la Revolución hasta finales del siglo xviii (Robbims 1959; Fink 1962; Raab 1965). El segundo, huelga decir que mejor conocido, es una soberbia formulación de la variante ideológica transatlántica de la misma tradición: es la ideología en que se funda la Revolución Norteamericana (Bailyn 1967).

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

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

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

Los temas republicanos hallan un ambiente particularmente propicio cuando empiezan a aparecer en la Inglaterra del siglo XVII. Tal como se desarrollaron los tribunales y el derecho consuetudinario en Inglaterra desde la Edad Media (Berman 1983), adoptaron una forma descentralizada, no voluntarista, y dieron lugar a presupuestos firmes respecto de los derechos de las personas sometidas a la ley—los antiguos derechos de las personas, como se describían a menudo—, incluso de sus derechos frente a los poderosos; dieron al pueblo el sentido de que vivía bajo una constitución, bajo un imperio de la ley, de antigua e incuestionada reputación (Blackstone 1978, 127*8; Pocock 1987; véase Blom 1995, 49). Este transfondo jurídico puede haber sido tan importante en el desarrollo de la tradición dieciochesca de los *commonwealtívnen* como las ideas republicanas a las que ese transfondo suministró un contexto tan acogedor. El nuevo republicanism 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 (TuUy 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

40 La libertad republicana

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

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

II. Una TERCERA CONCEPCIÓN: la libertad como NO-DOMINACIÓN

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

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

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

No presenta ninguna dificultad mostrar que la no-dominación por parte de otros es un ideal distinto del del autodomínio, 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 averigüaciones 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-interfiriente. O podría simplemente ser que yo fuera lo bastante taimado, o servil, para salirme siempre con la mía y acabar haciendo lo que quiero. Sufro dominación, en la medida en que tengo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Esas variaciones en la condición de no-interferencia, ¿nos proporcionan una alternativa que resulta también plausible para describir el ideal de libertad? ¿Resulta plausible decir que hay un modo de hablar de la libertad política y social tal, que la no-dominación es a la vez necesaria y suficiente para la libertad en este sentido? El que sea necesaria viene de que si una persona es dominada en ciertas actividades, si lleva a cabo esas actividades en una posición en la que hay otras personas que pueden interferir a su capricho, entonces hay un sentido en el que puede decirse que la persona no es libre. Difícilmente podrá negarse eso, especialmente por parte de quien piense que también es plausible describir el 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 otro².

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Una matización. Aunque es verdad que los pensadores republicanos consideraron en general que la participación o la representación democráticas eran una salvaguardia de la libertad, no su núcleo definitorio, el creciente énfasis puesto en la democracia llevó a algunos a separarse de la posición tradicional y a acercarse a una posición populista, de acuerdo con la cual la libertad consiste, ni más ni menos, que en el 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 decir—



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

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

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

IV. La concepción republicana de la libertad como

NO-DOMINACIÓN: EL TEMA LIBERTAD CONTRA EL ESCLAVISMO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

P. ¿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 parangonable a la de los pueblos más sometidos de que da noticia la historia. Pues el mismo poder, merced al cual el pueblo de Inglaterra puede obligarles a pagar *un penique*, podría obligarles a pagar hasta *el último penique* de que dispusieran. No habrá sino imposición arbitraria de un lado, y humildes peticiones del otro. (Priestley 1993, 140)

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

Lo que Priestley y Price escribieron en Inglaterra fue plenamente correspondido, y en el cumplido ropaje de la imagen de la esclavitud contrapuesta ala 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 es un lugar común de la tradición que los amos pueden ser ama-

bles y pueden dejar de interferir en las vidas de sus esclavos. Algernon Sydney (1990, 441) pudo escribir, por ejemplo, en las postrimerías del siglo XVII, que «es esclavo quien sirve al mejor y más gentil hombre de la tierra, y es esclavo también quien sirve al peor». Y Richard Price (1991, 77-8) pudo añadir en el siglo siguiente: «Los individuos cuya vida privada está bajo el poder de amos no pueden ser llamados libres, por muy equitativa y amablemente que sean tratados». Pero si hasta el esclavo de un amo amable —el esclavo que no padece interferencia— es 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.⁵

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

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

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

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

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

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

VI. EL ASCENSO DE LA LIBERTAD COMO NO-INTERFERENCIA

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

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

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

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

Tal vez el mejor ejemplo de quienes emprendieron esa vía sea John Lind, que trabajó a mediados de los setenta del siglo xviii como panfletista al servicio del Primer Ministro, Lord North. Lind arguyó de modo sistemático en muchas publicaciones contra la causa de la independencia americana. En una de ellas, publicada anónimamente como *Tres cartas al doctor Price* (Lind 1776), atacó las opiniones de Richard Price. Aun sin mencionar a Hobbes, su punto de partida es el supuesto hobbesiano central de que la libertad «no es ni más ni menos que la ausencia de coerción» (pág. 16), sea la coerción de naturaleza física o moral: entrañe restricción o constrictión física, o la restricción o constrictión 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, llamada gobernadores, puede ejercer sobre otra parte de la misma comunidad, llamada sujetos» (pág. 12). Y a continuación señala que, lejos de estar los americanos en una situación de esclavitud, sujetos, por decirlo con Price, «a un poder temible» que en modo alguno pueden controlar, se hallan exactamente en el mismo trance que el propio pueblo de la Gran Bretaña. «Por temible que pueda resultar tal poder, *Sir*, permitidme preguntaros si acaso ese mismo poder no es ejercido por las mismas personas sobre todos los sujetos que residen en todas las partes de este mismo imperio. —Así es» (pág. 114).

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

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

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

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

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

Hará cosa de medio año, o un año entero, tal vez más —no registro con precisión el tiempo—, le comunicué 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 gozó de poca influencia antes del siglo XVIII y de que hasta ese momento la noción republicana de libertad como no-dominación imperó sin oposición en el mundo angloparlante. Es como si la noción hobbesiana hubiera sido guardada en el tarro de las curiosidades históricas, sólo para ser recuperada súbitamente cuando prometía servicios ideológicos importantes: ayudar a silenciar las quejas de servidumbre y dominación —las quejas de ilibertad— procedentes de las colonias americanas de la Gran Bretaña.⁷

7. La noción hobbesiana de libertad puede haber sido influyente fuera del ámbito político, como lo fue sin duda en la obra de Abraham Tucker, por ejemplo. En sus escritos filosóficos y teológicos de la década de los sesenta del siglo XVIII, Tucker recuperó la concepción hobbesiana de la libertad —sin mencionar a Hobbes por su nombre— a fin de resolver el problema de hacer consistente «la dominación de la Providencia» con la libertad humana. Puesto que la libertad consiste en la ausencia de «restricción o fuerza», arguye, es compatible con la planificación y la precencia divinas; esta intervención divina no es el tipo de coerción enemiga de la libertad (Tucker 1834, págs. 541 sigs.) Se trata de un argumento reminiscente de otro de Hobbes mismo (1968, pág. 263), quien sostenía que no había ningún problema en una acción libre e inobstaculizada hecha necesaria por su origen causal. El uso tuckeriano de la noción hobbesiana de libertad puede haber tenido influencia en Bentham y en Paley a los que nos referiremos luego. Después de todo, Hobbes era un protourtilitarista, y es reconocido como un precursor, como una autoridad incluso, por Paley (1825, págs. XV-XVI).

VII. EL triunfo de la libertad como no-interferencia

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

Una fuente de respetabilidad, huelga decirlo, podría haber sido Bentham mismo. Pues, cuando el pensamiento de Bentham se hizo más reformista y más progresista, cuando llegó a dar forma al pensamiento político radical inglés y cuando dió en pensar más positivamente sobre la independencia norteamericana, mantuvo su concepción de la libertad como mera ausencia de coerción; tal vez fuera uno de los que más hizo por consagrarla como la noción modernista. Como observa Douglas Long (1977, 43), «Bentham argumentó que había un sentido en el que podía decirse que un soberano podría robustecer el valor de las libertades de los sujetos mediante sus actos de regulación, pero nunca perdió de vista el hecho de cada acto regulatorio procedente del soberano era un acto destructor de libertad». Bentham no dejó de subrayar este punto. «Lo mismo que la coerción ejercida por un individuo sobre otro individuo, ninguna libertad puede concederse a un hombre sino en la proporción en que se le 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 1875 (Paley 1825).

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

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

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

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

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

Un segundo tema presente en la defensa que hace Paley de la libertad como no-interferencia también tiene un lugar destacado en las reflexiones de Bentham (Long 1977, cap. 4), así como en las de Lind (1776, 25), y es la sugerencia de que definir la libertad como no-interferencia resulta más satisfactorio científicamente que presentarla como no-dominación; se compadece con los requisitos del «mero razonamiento o conocimiento correcto», no con los del «panegírico y la 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 blan-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Los liberales son una gran iglesia, como se dejó dicho en la introducción, pero lo que une a la mayoría de ellos es la aceptación de la concepción modernista de la libertad. Los liberales de derecha, preocupados sólo de la realización formal de la libertad, se centran bastante explícitamente en la no-interferencia; desde luego, la mayoría lo hace.

Y los de izquierda —quienes se preocupan por hacer efectiva la libertad, o por realizar la igualdad o el bienestar a la par que la libertad— parecen también, por lo común, poner sus ojos en la no-interferencia. John Rawls (1971, 302) revela, una preocupación por la libertad como no-interferencia, por ejemplo, cuando escribe: «sólo puede restringirse la libertad por mor de la libertad». El supuesto de Rawls es que el derecho representa siempre una restricción de la libertad, lo que revela una concepción de la libertad que está en solución de continuidad con la de Hobbes y Bentham (Skinner, 11-12; véase también Feinberg 1972, 23-4 y Spitz 1994).¹⁰

La concepción de la libertad como no-interferencia no sólo desplazó a la idea republicana en la nueva tradición liberal. Aparentemente, tuvo éxito también en dar este *coup d'état*, sin que nadie se apercibiera de la usurpación. Cuando Constant dictó su conferencia sobre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, sólo vio las alternativas de la libertad positiva, en particular, la libertad de participación democrática, y la libertad negativa, la libertad como no-interferencia. Y cuando Berlín 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

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

pesadas que las del derecho, digamos al despotismo arbitrario y al caos» (Berlín 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.

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 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 1996*a*)¹ Primero, aclaro qué entiendo

1. El argumento de este capítulo, y el del libro entero, es un desarrollo de una serie de otras obras: por ejemplo, Pettit (1889*z*; 1993*a*| 1993*b*| 1993*c*; 1994|1996*z*) y Braithwaite y Pettit (1990). Pero el argumento ha sufrido transformaciones en el curso de su desarrollo, y hay incluso diferencias respecto de Pettit (1996*z*?): 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 simpática de la posición presentada en mis anteriores trabajos, véase Spitz (1995*z*, cap. 5).

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, si y sólo si 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 ésto 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 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. Interfiero en su vida incluso si impido que usted interfiera en la de otro, siendo 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.² 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

2. Agradezco a Dennis Robinson que me llamara la atención sobre este punto.

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.³

3. Obsérvese que, en una concepción de la libertad como no-dominación, esto significa que, no ya una incautación fiscal, sino incluso el encarcelamiento, no

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 *res-publica*, 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 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

necesariamente anula 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.

decidir si el estado se ve o no efectivamente forzado a atender a intereses y a interpretaciones no-banderizas 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 insoportables 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 progenie 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.⁴

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;

4. 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.

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 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 «poquedad», 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 1995¿z, 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 ilibertad son compatibles con la no-interferencia, que ésta 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 orde-

namiento constitucional adecuadamente restrictor. El agente o la agencia 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.⁵

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

5. 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; éstos son los principales, cuyos deseos son ejecutados por los agentes restringidos.

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. Éstos 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 un 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 *líber: libertas* es *ávilas*, 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 1993, 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 éstos eran satisfechos en el anterior *status quó*?

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.⁶

6. 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; éste 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 (1993<z; 1993b).

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 con 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 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. Berlín (1958, 43) se manifiesta vigorosamente al respecto:

Quando 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 tengo 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 representa 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 arrebatará: 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/

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 inter-

7. 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.

ferencia 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 1989b)— 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.⁸

8. 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

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

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.

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 contenido 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 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 poten-

cialmente 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 déla 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.

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 atrae-

tivos 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 este 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 autocontrol 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 proteje de la dominación de otros.

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 vernos 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 embriada 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 no-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. Dificilmente 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 servirnos 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 incertidumbre.

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 divisado, 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 mudadiza 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 declararle 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.¹

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

1. Agradezco a John Ferejohn, a Liam Murphy y a Quentin Skinner que me ayudaran a ver claramente este punto.

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 mi 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 1996); 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 está 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.²

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.

2. 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).

Un bien primario

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 alguna doctrina, ideológica o religiosamente motivada, de autohumiliación, 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 bajo 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 dis-

fruta 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 1993; 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 preterida, 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 no-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 quién 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 mútua, la gente acabará interfiriéndose mútuamente 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, autoprotejarse 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 1).

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 éstos 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 asegurarnos 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/

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

3. 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.

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, 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 ultra-conservadoras—, 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 agencia, si 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 ésto, haciendo suya la forma requerida para promover la no-dominación esperada en un mundo idealmente dócil; y ésto, 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, 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 entretejida, 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, 261), «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 de 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.⁴

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 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.

4. 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.

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, como 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 sólo 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 ésto 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 ésta 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 repu-

blicanos, 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 sí 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 respectos. 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 planteé la cuestión de si sería mejor concentrarse en este ámbito o en el 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 todos 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 (explicada 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 en lo 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, entonces 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 disfrutan 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 ordena-

mientos 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.

LIBERTAD, IGUALDAD, COMUNIDAD

Vimos en el primer capítulo que los autores de tradición republicana, a diferencia de los de la más reciente tradición liberal, pensaban en la dominación, no en la interferencia, como antónimo de la libertad; y en el segundo capítulo tratamos de vertebrar una concepción precisa de la libertad como no-dominación. En el capítulo anterior hemos explorado, de una manera abstracta, la capacidad de la no-dominación para servir como ideal orientativo del sistema político. He sostenido que es un valor humano importante; que es un bien que debe ser de la incumbencia de la comunidad política; y que sirve del modo más natural como objetivo a promover políticamente, no como restricción a respetar.

Pasamos ahora a examinar brevemente dos respetables atractivos que posee la no-dominación cuando se la considera como ideal político. Estos son: que el ideal es distintivamente igualitario y comunitario; viene en apoyo del vínculo francés entre *liberté*, de un lado, y *égalité* y *fraternité*, del otro. Vale la pena comentar estos atractivos antes de entrar en el examen de las ramificaciones institucionales de la libertad como no-dominación. Por lo demás, el claro reconocimiento de esos atractivos acaso contribuya a que los críticos escépticos se tomen más en serio la discusión de las ramificaciones institucionales. La iluminación de estos atractivos dará también mayor tersura a la discusión, al permitirnos dejar ya sentadas ciertas observaciones que, de otro modo, tendrían que irse realizando aquí y allá, en muchos puntos diferentes.

I. Un IDEAL IGUALITARIO

El presupuesto inclusivista de que todos los individuos tienen que contar por uno, y ninguno por más de uno —el presupuesto que dis-

tingue al republicanismo aquí examinado de sus variantes premodernas—, incorpora ya una suerte de compromiso igualitario: significa que la comunidad política es requerida a tratar a los individuos como iguales. Pero tratar como iguales a los individuos no necesariamente entraña un trato igual: no implica necesariamente, por ejemplo, que todos reciban una porción igual del bien, cualquiera que sea, que la comunidad política trate de suministrar (Dworkin 1978).

Supongamos que ese bien fuera el bienestar o la utilidad. El utilitarista diría que todos son tratados como iguales en la medida en que nadie resulte particularmente favorecido por la decisión política acerca de dónde invertir los recursos incrementadores de utilidad, ya sea en la vida de esta persona, o en la de la otra; los recursos serán siempre invertidos allí donde hagan más falta para maximizar globalmente la utilidad. Resultado de lo cual es que la asignación de utilidad defendida por el utilitarista puede acabar siendo muy desigual; puede ocurrir, por ejemplo, que algunos individuos resulten muy difíciles de satisfacer, y que por lo mismo, sean sistemáticamente ignorados a la hora de asignar políticamente recursos incrementadores de utilidad.

La libertad como no-interferencia resulta desigualitaria de la misma manera que la utilidad. Las personas se diferencian unas de otras al menos en dos aspectos relevantes para la maximización de la no-interferencia. Algunos pueden interferir más probablemente en otros, a falta de una interferencia legal en la acción de los primeros. Y algunos pueden ser interferidos más probablemente que otros, a falta de una interferencia legal en la acción de esos otros. Algunos son más peligrosos que otros, otros, más vulnerables. Esto significa que una manera que tiene el régimen de derecho de maximizar globalmente la no-interferencia puede ser concentrar sus esfuerzos restrictores en aquellos que más probablemente van a interferir, concentrando a un tiempo sus esfuerzos protectores en aquellos que más probablemente puedan ser interferidos. De modo que la no-interferencia puede ser maximizada bajo un régimen que elimine la libertad como no-interferencia de quienes más probablemente pueden convertirse en agresores —internándoles, por ejemplo— y que deje de invertir recursos en la protección de quienes más probablemente pueden ser víctimas.

El carácter desigualitario de la utilidad y de la no-interferencia les convierte en objetivos políticos relativamente poco atractivos, dada su tensión con la idea de que todos tienen que contar por uno y ninguno

por más de uno. Eso lo reconocen implícitamente los devotos de la libertad como no-interferencia, que insisten en que el objetivo no es tanto la libertad como tal, cuanto la igual libertad (Rawls 1971). No hay forma, compatible con la lógica, de maximizar el disfrute de igual libertad, sin distribuir la libertad en medidas iguales, cautela que tiene por efecto convertir la no-interferencia en un objetivo igualitario.

A diferencia de la libertad como no-interferencia y de la utilidad, la libertad como no-dominación revela una naturaleza considerablemente igualitaria. Una rápida argumentación muestra, por ejemplo, por qué es extremadamente improbable que la libertad como no-dominación pueda ser maximizada con disposiciones como la del internamiento selectivo y la de la subprotección selectiva. El gobierno que maltrata a los particularmente peligrosos y a los particularmente vulnerables, puede tratar muy bien a otros, en términos de no-interferencia y de no-interferencia esperada; aunque tiene el poder de interferir en las vidas de éstos últimos, como revela su trato a los desfavorecidos, muy probablemente lo hará de ese modo. De aquí, en substancia, que aquellas disposiciones sean capaces de maximizar la no-interferencia esperada. Pero las cosas son muy distintas desde el punto de vista de la libertad como no-dominación.

Yo presumo que medidas como el internamiento selectivo y la subprotección selectiva no pueden sino representar un ejercicio arbitrario de poder por parte del gobierno o de la mayoría que es el principal del gobierno.¹ Esas medidas son tan indignantes que ninguna restricción lograría hacer de ellas otra cosa que actos arbitrarios de imperio de una voluntad: manifiestamente, fallan en la atención a los intereses y las interpretaciones compartidos (que deben ser compartidos no sólo por los beneficiarios, sino también por los damnificados). Pero, entonces, el gobierno que tanto maltrata en términos de no-dominación a los afectados —a los peligrosos y a los

1. El término «principal» alude aquí a una estructura matemática, procedente de la teoría de los juegos, el juego —de información asimétrica— del principal y el agente. En términos informales, ese juego trata de representar con precisión lo que podríamos llamar los problemas de las relaciones entre fideicomitentes y fiduciarios. Los primeros —el «principal»— encargan a los segundos —el «agente»— la ejecución de alguna tarea que es de su interés, pero no necesariamente del interés del fiduciario, del «agente»; para que éste último la cumpla, pues, a plena satisfacción del primero, tiene que recibir determinados incentivos. (N. *del T.*)

vulnerables—, maltrata también simultáneamente, independientemente de las probabilidades de interferencia real, a todos los demás miembros de la sociedad.

En virtud de su trato a los peligrosos y a los vulnerables, el gobierno se instituye a sí mismo —o la mayoría se instituye a sí misma— como un agente colectivo con capacidad para interferir arbitrariamente en los asuntos de cualquier individuo. Se instituye a sí mismo como una presencia dominadora que reduce espectacularmente la libertad como no-dominación de todos y cada uno de los miembros de la sociedad. El abuso público de *imperium*, implícito en esa iniciativa, resulta mucho más dañino para la causa de la no-dominación que el abuso privado de *dominium* que se pretende reducir. Hay pocas perspectivas de que las ventajas positivas que traigan consigo las medidas de internamiento y subprotección selectivas basten para compensar la pérdida de no-dominación acontecida en el otro lado de la balanza.

Este argumento es importante, pues las iniciativas que pueden llevar a distribuciones desiguales de no-dominación muy probablemente sólo pueden representar actos estatales de dominación. Va de suyo que si esos actos mismos son actos de dominación, como pueden serlo muchos de ellos, ninguna iniciativa antiigualitaria maximizará probablemente la no-dominación de manera global. Pero acaso la cuestión más interesante sea la de si la maximización de la no-dominación viene en apoyo de una distribución más igualitaria también en el caso de que las iniciativas tomadas —incluidas iniciativas antiigualitarias— fueran todas iniciativas no-dominantes. ¿Qué ocurre si las iniciativas antiigualitarias consisten, por ejemplo, en dejar sin compensar las diferencias naturales de recursos? ¿Podrían esas iniciativas —esas iniciativas no-dominantes, antiigualitarias, según las entendemos— contribuir a incrementar el grado global de no-dominación de que disfruta una sociedad?

Hay dos cuestiones destacadas a considerar. La primera tiene que ver con las iniciativas que tratan de ofrecer a algunas gentes una más intensa no-dominación que a otras; la segunda, con iniciativas que tratan de ofrecer a algunas gentes una no-dominación de mayor alcance que a otras: proporcionan o permiten a algunos un mayor abanico de opciones no-dominadas —o les facilitan más esas opciones—. La primera cuestión es si resultaría posible promover globalmente la no-dominación, permitiendo que algunos disfruten de más intensa no-do-

minación que otros. La segunda es si resultaría posible hacerlo, permitiendo que algunos disfruten de más opciones no-dominadas: permitiéndoles que disfruten de opciones no-dominadas en un número mayor de asuntos, o a menores costes; permitiéndoles, en efecto, estar materialmente mejor que otros.

Sostendré que un régimen republicano que trata de maximizar la no-dominación tiene que evitar iniciativas que toleren una desigual intensidad de no-dominación, pero no hay restricción alguna que impida tolerar el desigual alcance de la no-dominación, tolerar las desigualdades de recursos materiales. Sin estar obligado, pues, a abrazar un igualitarismo material, el consecuencialismo republicano está forzado a venir en apoyo de lo que llamaré un igualitarismo estructural. Puede haber muchas razones que lleven al republicanismo a tratar de reducir la desigualdad material, obvio es decirlo; tendremos oportunidad de verlo en el próximo capítulo. Pero la conexión con el igualitarismo material no es tan expedita —no es tan independiente de contingencias empíricas— como la conexión con el igualitarismo estructural.

El igualitarismo estructural

El motivo primordial que me lleva a defender el igualitarismo estructural es que la intensidad de la libertad como no-dominación de que disfruta una persona en una sociedad está en función tanto del poder de otros, como de su propio poder. Los poderes de una persona —o eso podemos entender al menos— incluyen todos aquellos factores que pueden incidir en el tejido político, jurídico, financiero y social. La intensidad de la libertad como no-dominación de alguien —si se quiere, el nivel de su protección— no está sólo en función de los poderes que le capacitan para rechazar o disuadir la interferencia arbitraria de otros. También está en función de los poderes de que esos otros disponen, pues lo que los propios poderes permitan en punto a defenderse de y disuadir a otros variará según la naturaleza y las dimensiones de los poderes de los otros. En el país de los ciegos, el tuerto es el rey. Quiere decirse que el valor absoluto de la intensidad de no-dominación de que disfruta una persona está en función del valor relativo a los poderes: está en función de su tasa de poder en el conjunto de la sociedad.

El hecho de que la libertad como no-dominación de todos esté en función de poderes relativos que todos tienen, tiene un impacto inmediato en la posibilidad de incrementar la intensidad global de la no-dominación por medio de una mayor desigualdad en su distribución. Cualquier iniciativa contraria a la igualdad contribuirá a que, al menos, dos partes sean menos iguales en su intensidad de no-dominación. Y contribuirá a ello, o bien incrementando los poderes de los poderosos o disminuyendo los de la otra parte, o bien haciendo ambas cosas a la vez: en cualquier caso, empeorará la tasa de poder de la parte en desventaja. Pero si la iniciativa pretende aumentar la intensidad global de la no-dominación con el mismo margen con que aumenta la intensidad de la no-dominación de la parte aventajada, es una iniciativa mal concebida. Pues el cambio de tasa de poder que aumenta la intensidad absoluta de no-dominación de que disfruta la parte aventajada en el intervalo A (de aventajado), inducirá simultáneamente una disminución de la intensidad de no-dominación, en términos absolutos, de que disfruta la parte en desventaja en el intervalo D (de desaventajado). La intensidad absoluta de no-dominación de la parte débil está en función de sus poderes relativos, y la iniciativa antiigualitaria no puede sino rebajarla.

Así pues, una iniciativa antiigualitaria puede lograr la maximización de la intensidad esperada de no-dominación, sólo si los márgenes incrementales de la no-dominación esperada de los aventajados compensan los márgenes decrementales de la no-dominación esperada de los desaventajados. Pero no se ve razón alguna para pensar que los márgenes A vayan a ser normalmente superiores a los márgenes D. No se ve razón alguna que induzca a pensar que quienes se benefician, en términos absolutos, de una iniciativa antiigualitaria disfrutarán de un incremento que compense de la pérdida sufrida, en términos absolutos, por quienes padecen esa iniciativa.

De esta observación puede sacarse ya una lección muy pertinente. Ella es que, en el improbable caso de que partamos de una situación igualitaria en la que todos disfrutaran de la misma intensidad de no-dominación, tendría poco o ningún sentido recurrir a iniciativas antiigualitarias con objeto de incrementar la intensidad global de la no-dominación disfrutada. Lo más probable, con mucho, es que esas iniciativas, al tiempo que redujeran la igualdad en la distribución de la no-dominación, reducirían también su intensidad global.

¿Qué ocurre, empero, si, como resulta más plausible suponer, partimos de una situación desigual? ¿Hay alguna razón, en este caso, para pensar que las políticas antiigualitarias podrían incrementar la intensidad global de la no-dominación? No, no la hay. Al contrario: tenemos todas las razones para pensar que, en general, cualquier intervención antiigualitaria será inferior a alguna intervención igualitaria. Me muevo aquí por una consideración añadida a la consideración de que la intensidad absoluta de la no-dominación de una persona está en función de sus poderes relativos. Esa consideración adicional es que, digámoslo así, la capacidad de la tasa de poder de una persona para generar intensidad de no-dominación está sujeta a una productividad marginal decreciente.

Cuando la tasa de poder de alguien es baja, cualquier mejora de su situación inducirá un incremento comparativamente mayor de su intensidad de no-dominación. Cuando la tasa de partida es alta, cualquier mejora inducirá un incremento comparativamente menor en su intensidad de no-dominación. Más en general, a medida que mejora la tasa en cuestión, la función que pone en relación la tasa con la intensidad decrece; se hará necesaria una cada vez mayor mejora de la tasa para producir un incremento dado de no-dominación. Las mejoras en la tasa están sujetas a una productividad marginal decreciente respecto de la intensidad de no-dominación que son capaces de generar.

Imaginemos que nos las vemos sólo con dos individuos, A y B. Supongamos que A está lo bastante bien provisto de recursos como para ser generalmente capaz de resistirse a la interferencia de B, o de disuadirle de esa interferencia. Supongamos, en otras palabras, que A disfruta de una elevada intensidad de no-dominación en la sociedad que constituyen A y B, no estando sujeto a interferencias arbitrarias impunes por parte de B. En ese caso, no serviría de mucho para la no-dominación de A el incremento ulterior de sus poderes; de hecho, no serviría para nada: A puede hallarse en un punto en el que cualquier poder adicional tiene una productividad marginal igual a cero/ Los

2. ¿Podría haber un punto en el que ulteriores incrementos en la tasa de recursos tuvieran un efecto negativo, reduciendo la no-dominación de la persona en relación con otros? ¿Podría ser que la productividad marginal del incremento de la tasa de recursos fuera negativa, no igual a cero? Así parece, pues ulteriores incrementos de los recursos de que dispone una persona podrían convertirle fácilmente en blanco de muchos resen-

incrementos pueden ser más o menos redundantes, siempre que los poderes de A no sean necesarios a efectos de la no-dominación. Lo que contrasta con lo que sería el caso si A fuera comparativamente impotente y generalmente incapaz de resistir o disuadir las interferencias de B. En esa situación, el valor de los incrementos habría sido mucho mayor.

El hecho de que las mejoras en la tasa de poder de una persona estén sujetas a un productividad marginal decreciente respecto de la intensidad de la no-dominación significa que, partiendo de una situación desigual, ninguna iniciativa antiigualitaria puede esperar producir tanta no-dominación global como alguna iniciativa igualitaria. Cualquier intervención antiigualitaria tiene que incrementar la diferencia de intensidades de no-dominación disfrutadas por al menos dos individuos. Eso implica que tiene que mejorar la tasa de poder del individuo en mejor situación más de lo que mejora la tasa de poder del individuo en peor situación. Pero, puesto que la función que pone en relación la tasa de poder con la intensidad de la no-dominación está sujeta a una productividad marginal decreciente, hay que esperar, por lo general, que la intervención antiigualitaria sea inferior a la intervención alternativa, la que habría mejorado la tasa de poder del individuo en peor situación.³ La intervención antiigualitaria entraña un gasto en recursos conferidores de poder, un gasto pensado para incrementar la intensidad global de la no-dominación, y resulta que la inversión de esos recursos en el individuo peor situado es más eficiente que su inversión en el mejor situado.

Los intentos de mejorar la intensidad global de la no-dominación pueden concebirse como pasos escaleras arriba. Cada peldaño subido tendrá efectos negativos y positivos si trae consigo el empeoramiento de la tasa de poder de alguien; al tiempo que incrementa la intensidad de no-dominación de alguien, reduce la de algún otro. Se puede con-

timientos, facilitando así la acción colectiva de otros. Pero esto es lo mismo que decir que ulteriores incrementos en los recursos de la persona quedan más que compensados por los incrementos en los recursos de otros: los incrementos derivados del menor coste de la acción colectiva. Y eso significa que los incrementos en los recursos de la persona en cuestión no inducen, después de todo, un incremento en su tasa de recursos.

3. Parto del plausible supuesto de que los efectos productivos de esa intervención alternativa en la persona por ella favorecida no serán rebasados por efectos dañinos en la no-dominación del otro individuo.

cebir ese efecto negativo como si la escalera entera cayera en un cierto margen con cada peldaño ascendido. Entonces, cada intento de mejorar la intensidad global de no-dominación puede representarse como el cambio de altura resultante de subir un peldaño al tiempo que la escalera entera desciende un margen. Lo que sostenemos es que el cambio neto de altura logrado por cualquier iniciativa antiigualitaria está condenado a ser menos beneficioso que el cambio que podría conseguir merced a algún paso alternativo proigualitario. El paso más prometedor es siempre el paso que contribuya a una mayor igualdad.

Con este argumento se muestra que resulta improbable, en la mayoría de las circunstancias, que la maximización de la no-dominación exija apartarse del camino de la igualdad de intensidad; se muestra que, en este respecto, como en tantos otros, se da una acentuada diferencia entre el valor de la libertad como no-dominación y el valor de la libertad como no-interferencia. A todos los efectos prácticos, el objetivo que nos proponemos al abrazar el ideal republicano de libertad es la promoción de una no-dominación igualmente intensa. Por punto general, se puede suponer que no se promoverá la no-dominación a menos que haya un incremento en la igualdad con que se disfruta de la intensidad de no-dominación.

Al afirmar este aspecto igualitario de la libertad como no-dominación, entramos de nuevo en contacto con la larga tradición republicana. Pues, aun siendo elitistas las encarnaciones premodernas de esa tradición, aun restringiendo a los propietarios —generalmente varones— su ámbito de incumbencia, no por ello dejaron de subrayar desde el comienzo la igualdad entre los ciudadanos (Wirszubski 1968, cap. 1). La igualdad buscada pasaba por una igualdad ante la ley y ante cualesquiera instrumentos prontos a la reafirmación de la libertad como no-dominación de la gente; no implicaba igualdad material. Pero los pensadores republicanos no retrocedían ante la idea de que pudiera resultar necesario restringir la riqueza de los muy ricos y poderosos, a fin de garantizar una igual libertad para todos; de que pudiera resultar inevitable la imposición de graves restricciones en los niveles suntuarios y lujosos de la opulencia (Oldfield 1990). Su compromiso con la igual libertad no era gesto huero; arraigaba en el corazón de su sistema de valores.

Tal vez algunos no queden convencidos de que el vínculo entre la no-dominación y la no-dominación igualmente intensa sea tan

robusto como yo lo he presentado. En tal caso, si tienen que mantenerse en substancia fieles a la tradición republicana —y, más particularmente, a la idea de que todos tienen que contar por uno, y ninguno por más de uno—, tendrán que hacer con la libertad como no-dominación lo que Rawls y muchos liberales hacen con la libertad como no-interferencia. Tendrán que convertir la igual libertad —estrictamente hablando, la libertad igualmente intensa— en su preocupación central. Por mi parte, yo no creo que ese paso resulte necesario, dado el carácter igualitario del valor fundamental. De manera que seguiré tratando a la no-dominación como tal como el objetivo de la política republicana. Pero no tengo mayor objeción a que otros más escépticos formulen explícitamente como objetivo la no-dominación igualmente intensa.

Igualitarismo material

Mas, si el proyecto de maximizar la libertad como no-dominación va unido a la igualación de la intensidad con que la gente disfruta de esa libertad, o a la evitación, cuando menos, de cualesquiera iniciativas antiigualitarias, ¿qué implicaciones tiene eso para la igualdad en el alcance de las opciones no-dominadas de las personas? ¿Significa eso que, en cualquier punto en que la gente difiera en el alcance de sus opciones disponibles, o en el coste de éstas —en cualquier punto, en efecto, en el que haya diferencias de recursos materiales—, resultaría mejor para la no-dominación global que hubiera igualdad? Más específicamente, ¿significa eso que si un estado puede elegir entre permitir cierta desigualdad en el alcance de las opciones no-dominadas e imponer la igualdad, debería tomar siempre el camino igualitario?

No, no debería. Puede ocurrir que el nivel global de no-dominación en una sociedad se maximice en un punto en el que algunos disfrutan de unas opciones no-dominadas de mayor alcance que otros, tal vez porque trabajan con mayor empeño y tienen más recursos. En el próximo capítulo, exploraremos vías por las que la promoción de la no-dominación en el mundo real requerirá la reducción de desigualdades materiales. Pero lo que conviene registrar aquí es que, si hay un vínculo entre maximizar la no-dominación y asegurar la igualdad material, no es el tipo de vínculo robusto que liga el proyecto consecuencialista con la

igualdad estructural; ese vínculo no vale en un abanico tan extenso de mundos posibles.

Partimos del supuesto de que el estado que iguala los recursos de la gente, procede de manera no-dominadora. Pero incluso ese estado tendrá que imponer límites al crecimiento de los recursos de los más ricos, y en consecuencia, al alcance de las opciones no-dominadas de éstos, a fin de levantar las limitaciones extralegales de los recursos de los menos ricos y del alcance de las opciones no-dominadas de que éstos últimos disponen. Pero eso significa que cualquier incremento en el alcance de las opciones no-dominadas que se consiga en la parte de los menos ricos es susceptible de ser anulado, y tal vez revertido, por el decremento en el alcance de las opciones no-dominadas que su intervención legal inflige en los más ricos. No hay razón para pensar que por la vía de igualar los recursos, y de igualar el alcance de las opciones no-dominadas, el estado pueda esperar maximizar el nivel global de no-dominación en la sociedad; aun suponiendo que sus iniciativas igualizadoras no cobren una forma dominadora —lo que, huelga decirlo, es harto discutible—, pueden traer consigo la imposición de más limitaciones que las que eliminan.

La diferencia que en esta situación puede apreciarse respecto de la situación de la intensidad resulta interesante. El alcance de las opciones no-dominadas de la gente puede estar en función, no sólo de sus propios recursos, sino también de los recursos de otros, circunstancia que deriva de los efectos interactivos de los recursos en la demanda y en los precios, y por consecuencia, en el coste de las opciones. Esto va en paralelo a la tesis, según la cual la intensidad de la no-dominación de las personas está en función, no solo de sus propios poderes, sino también de los poderes de otros. Pero el paralelismo se quiebra en un respecto adicional crucial. Pues, mientras la tasa de poder de una persona está sujeta a productividad marginal decreciente en el impacto que tiene sobre su intensidad de no-dominación, nada análogo acontece entre la tasa de recursos de una persona y el alcance de sus opciones no-dominadas.

El dinero que me permitirá a mí hacer algo, pobre como soy, les permitirá hacer a ustedes las mismas cosas. La utilidad derivada del dinero puede que disminuya con la riqueza, pero su capacidad para comprar cosas, y su consiguiente capacidad para aumentar el alcance de las opciones no-dominadas, no disminuirá. De modo, pues, que no hay

razón para pensar que por cada elección adicional que el estado permita a quienes ya están en buena situación, y disponen de un abanico de opciones de gran alcance, hay una alternativa mejor que garantiza una elección extra a los peor situados. Cualesquiera recursos, y cualesquiera opciones, que el estado dé a los peor situados, los debe arrebatar a los mejor situados, y no necesariamente habrá alguna ventaja, desde el punto de vista del alcance de las opciones no-dominadas, en esa transferencia. Al contrario, podemos imaginar muchas situaciones en las que esto traería consigo desventajas: situaciones en las que, aun manteniéndose el estado en posiciones no-dominadoras, el intento de imponerla igualdad entraña costes que reducen el *quantum* total de opciones no-dominadas.

La conclusión es clara. Aunque el proyecto republicano de promover la libertad como no-dominación implica la igual intensificación de la no-dominación, no necesariamente entraña la igual extensión del alcance de las opciones no-dominadas. Aunque el proyecto está comprometido con lo que hemos llamado igualitarismo estructural, y aunque se apunta un tanto en este respecto, no está esencialmente comprometido con ningún tipo de igualitarismo material. Puede que haya razones para instituir ciertas igualdades materiales —eso es asunto tratado en la segunda parte del libro—, pero se trata de razones más sujetas a contingencia empírica que las razones que venían en apoyo de la institución de la igualdad estructural: las razones para instituir la igualdad de intensidad con que la gente disfruta de la libertad como no-dominación.

La igualdad y los niños

Una cuestión final. Está muy bien sostener que la promoción de la intensidad de la no-dominación tenderá a la igualación de ésta cuando tenemos en mente individuos adultos y competentes. ¿Pero, en qué medida es este objetivo compatible con el tratamiento de los niños, por ejemplo, como miembros iguales de la sociedad? En mi opinión, es importante darse cuenta de que los niños, y tal vez otras clases de personas, se hallan en una posición especial respecto del estado y de la sociedad. No puede darse a los niños las mismas oportunidades que a los adultos, si de verdad queremos capacitarles para que, al llegar a adul-

tos, disfruten del tipo de no-dominación que ha de conferir una república: como sabe cualquier padre, tienen que ser sometidos a las disciplinas necesarias para estimular su educación y su desarrollo. Pero ¿cómo trataría a los niños un régimen que promoviera la libertad como no-dominación? ¿Quedarían reducidos a vivir a merced de sus guardianes y de sus maestros?

No, en absoluto. El punto de vista republicano sugiere que los niños deberían disfrutar de la intensidad estándar de no-dominación, en el sentido de protegidos, como cualquier otro, frente al poder arbitrario. Las disciplinas de la educación y la crianza reducirían los ámbitos de elección abiertos a los niños, pero esa reducción en el alcance de las opciones no-dominadas, por necesaria que sea, no prestaría legitimidad a ningún compromiso de la intensidad de la no-dominación infantil.

Aun confiando, pues, a los padres y a los maestros poderes especiales sobre los niños, como el derecho confiere a las autoridades poderes sobre el común de los adultos, las disciplinas no les conferirían el menor poder de interferencia arbitraria. Los padres y los maestros estarían sujetos a las mismas restricciones, y expuestos a las mismas posibilidades de sanción, de modo tal, que, idealmente, quedarían dos cosas garantizadas: primero, que tratarían de promover los intereses relevantes de los niños; y segundo, que tratarían de promover esos intereses con orientaciones no-idiosincrásicas. En otras palabras, se permitiría a padres y maestros un grado considerable de interferencia en las vidas de los niños, pero la interferencia estaría concebida para atender a los intereses de los niños, de acuerdo con interpretaciones estándar, y no constituiría una forma de dominación.

II. Un IDEAL COMUNITARIO

En la teoría política contemporánea, liberalismo y comunitarismo a menudo se presentan como los dos principales enfoques alternativos. El liberalismo pone el acento en la importancia de la libertad individual—libertad como no-interferencia—, mientras que el comunitarismo insiste en la igual o superior importancia de la pertenencia a una comunidad. El liberalismo busca un estado que se abstraiga del hecho de que la gente tengan procedencias comunitarias y culturales distintas—un estado que sea neutral respecto de esas circunstancias— y trate

igual y uniformemente a todos los individuos. El comunitarismo, al menos en algunas de sus versiones, busca un estado profundamente inserto en el modo de vida de una comunidad, cueste ello lo que quiera en términos de neutralidad, y que genere adhesión y compromiso por parte de sus ciudadanos.

Ya vimos en el capítulo anterior que, al andar en pos de un formato relativamente neutral para el estado —un formato que no lo vincule a ninguna particular concepción del bien—, el republicanismo hace frente común con el liberalismo contra el comunitarismo. Pero el rasgo de la no-dominación que me propongo ahora destacar significa que no hay que rendir las esperanzas de que los comunitaristas puedan sentirse atraídos por el proyecto republicano. El rasgo en cuestión, en una palabra, es que la libertad como no-dominación es un ideal inherentemente comunitario. Los comunitaristas se centran en bienes comunitarios, suponiendo que esos ideales van ineluctablemente ligados a concepciones particulares, sectarias, de lo que sea la vida buena de la gente. Yo sostengo que la libertad como no-dominación es precisamente el tipo de ideal comunitario que debería resultarles atractivo, y rechazo, en cambio, el supuesto de que falle en punto a neutralidad; como quedó dicho, se trata de un tipo de bien cuya estima y valoración puede esperarse de casi todos, o al menos de casi todos en una sociedad pluralista.

Un bien será ya un bien comunitario en mi sentido, con que se limite a exhibir dos rasgos: que sea un bien social y que sea un bien común. Un bien será social, en la medida en que su realización suponga la existencia de un número de personas que desarrollen actitudes intencionales y tal vez actividades intencionales (Pettit 1993^{2z}, cap. 3); desde un punto de vista puramente lógico, aparece y desaparece, como la solidaridad y el estatus, con la aparición y la desaparición de las disposiciones interactivas de la gente (véase Miller 1990). Un bien será común, en la medida en que no pueda ser incrementado (o decrementado) para ningún miembro del grupo relevante, sin ser al mismo tiempo incrementado (o decrementado) para otros miembros del grupo: reviste el mismo tipo de no-excluibilidad que los economistas imputan a bienes tales como el aire limpio o la defensa exterior. Será un bien parcialmente común, en la medida en que no pueda ser incrementado para uno, sin ser incrementado para algunos; y será un bien perfectamente común, en la medida en que no pueda ser incrementado para uno, sin ser incrementado para todos.

Entre los valores básicos examinados por la filosofía política contemporánea, los más son bienes no comunitarios. Muchos no son bienes sociales y, seanlo o no, la mayoría no exhiben grado alguno de comunalidad. Pienso en valores tales como la utilidad o la felicidad, el alivio de la miseria o la pobreza, la justicia como equidad, y por supuesto, la libertad como no-interferencia (Pettit 1993; z, 304-7)/ Esos criterios se comportan francamente mal, medidos por el rasero de la comunalidad, porque es obviamente posible, en principio, hacer bien a una persona de acuerdo con ellos, tratando al mismo tiempo mal a sus iguales. Que otros resulten infelices, o empobrecidos, o inequitativamente tratados, o persistentemente interferidos, no significa, de acuerdo con esos criterios, que a mí me vaya peor. Y que otros estén condenados a padecer probablemente ese destino no significa que yo vaya probablemente a padecerlo: las probabilidades están, por mucho, en función de las circunstancias individuales.

Tal vez la naturaleza no-comunitaria de esos objetivos explique la hostilidad con que son recibidos por muchos críticos de la teoría liberal contemporánea. Si el estado tiene la tarea de promover esos objetivos, es esencialmente una institución de compromiso que procura por el mejor modo de reconciliar los fines encontrados de las diferentes personas. Cuando se me exige el respeto de ese estado, conformarme a sus leyes y a sus perspectivas, no se me invita a identificarme con grupo alguno al que el estado sirva en común, pues la justificación misma de ese estado arranca de mi condición de separación respecto de otros, y aun de mi competición con ellos. Tal vez sea éste el tipo de argumentos que oponen los comunitaristas al liberalismo. Pero cualquiera que sea su pertinencia, esos argumentos no pueden hacer mella en una teoría republicana que parte del valor de la libertad como no-dominación. Pues este valor posee un carácter sorprendentemente comunitario (véase Phüp 1996). Se trata de un bien, a la vez social y común.

Ya se vio en el capítulo 2 que la libertad como no-dominación es un bien social que se da, no en virtud de la ausencia de otra gente, sino en

4. Bienes explícitamente igualitarios —la igualdad material, la igualdad de oportunidades, etc.— se comportan mejor en este respecto. Aunque es posible mejorar la posición de alguien en relación con la igualdad, sin mejorar la posición de otros, es imposible lograr una igualdad perfecta para una persona, sin al mismo tiempo lograrla para todos.

virtud del control a que es sometida la capacidad de otras gentes para ejercer la dominación. Ustedes no pueden disfrutar por defecto de la libertad como no-dominación, según lo expresamos; no pueden disfrutarla de esa forma, precisamente porque no hay otras gentes circunstancias. La libertad como no-dominación se da sólo merced al diseño: sólo porque se dan ordenamientos legales y sociales que garantizan que quienes nos rodean no podrán interferir arbitrariamente en nuestras vidas. La libertad como no-dominación requiere la libertad de la ciudad, no la libertad del erial. Ahora tendremos ocasión de ver que este bien social es también un bien común, y así, un bien que debería resultar muy atractivo para los pensadores de impronta comunitarista.

Disfrutar de no-dominación es estar en una posición en la que los demás son incapaces de interferir arbitrariamente en nuestros asuntos. Pero nadie será capaz de interferir arbitrariamente en nuestros asuntos, precisamente en la medida en que nadie lo sea para interferir en los asuntos de nuestros allegados, en particular en los de nuestros pares en punto a resistencia y exposición a interferencias: en punto a vulnerabilidad. En la medida en que esos pares estén expuestos a interferencias arbitrarias, también nosotros lo estaremos; en la medida en que estén dominados, también nosotros lo estaremos. En consecuencia, disfrutaremos de no-dominación, en tanto la no-dominación esté garantizada para quienes estén en la misma clase, de vulnerabilidad que nosotros. Quienes compartan ese barco con nosotros, flotan o se hunden con nosotros; nuestras fortunas respectivas, en lo atinente a la no-dominación, están íntimamente vinculadas.

Con todo y con eso, empero, huelga decir que nuestra clase de vulnerabilidad puede tener un único elemento: yo. Mas, quienes interfieren arbitrariamente en otros, si no proceden de modo absolutamente aleatorio en sus elecciones, proceden ateniéndose a determinados indicadores: esta es mi mujer, este es un joven negro, este es un trabajador inmigrante, este es un viejo endeble, y así sucesivamente. Lo que significa que cualquier persona, con toda probabilidad, pertenecerá a una clase significativa de vulnerabilidad, o a varias de estas clases. Puede que algunos estén relativamente bien situados en relación con otros miembros de la clase y tengan a su disposición protecciones ligeramente mejores. Pero si la clase tiene una unidad notoria, tendrán que reconocer que no hay modo de alcanzar lo mejor en la vía de la no-

dominación —lo mejor que los no-miembros pueden alcanzar—, sino eliminando la dominación de todos los miembros de la clase.

Supongamos que las mujeres estén desprotegidas, o legal o culturalmente, frente al abuso físico de sus maridos. Puede que usted sea una mujer afortunada, cuyo esposo esté lejos, en términos probabilísticos, de abusar de usted, tal vez, digamos, por andar profundamente enamorado. Pero esa diferencia entre su situación y la de las otras mujeres casadas no significa que su destino en punto a no-dominación sea demasiado independiente del de ellas. Al contrario. En la medida en que cualquier mujer puede ser maltratada arbitrariamente por su marido, el ser mujer es un distintivo de vulnerabilidad al respecto; en particular, es un distintivo de vulnerabilidad que usted, por afortunada que sea, lleva en común con las demás. Usted sólo puede esperar evitar la dominación en este respecto, en la medida en que todas las mujeres estén habilitadas para evitar la dominación. Su destino está imbricado en el de las demás mujeres.

¿Por qué decimos que su libertad como no-dominación depende de la situación de las otras mujeres, pero no, o no necesariamente, su libertad como no-interferencia? La razón arraiga en el hecho de que usted está dominada, en la medida en que su marido tiene capacidad para interferir en usted —en la medida en que la interferencia es una opción accesible a su marido—, con independencia de que sea o no probable su interferencia real. El republicano dirá que, por improbable que sea el que su amoroso marido se interfiera en su vida, no por eso deja usted de estar dominada por él, y no hay modo de eliminar esa dominación, sin alterar los condicionantes generales de las relaciones hombre-mujer. La libertad como no-dominación exige la inaccesibilidad de su marido a la interferencia arbitraria, no la mera improbabilidad de que acabe interfiriendo/

X Ni qué decir tiene que es mejor tener un marido enamorado que hostil, aun siendo ambas presencias dominadoras. La situación es mejor, en verdad, en relación con el mismo valor de la no-dominación. Junto a un marido enamorado, una mujer tendrá más opciones que las demás de disfrutar la no-dominación; el disfrute de esa no-dominación no será prevenido por interferencias reales de parte del marido. Así, si un marido dominante pero enamorado permite a su mujer gastar el dinero como ella quiera, ésta será al menos capaz de disfrutar de cualquier no-dominación que posea en relación con los individuos que actúan en el mercado; el alcance de su no-dominación en relación con esos individuos se habrá incrementado.

El adepto a la no-interferencia está obligado a seguir una línea muy distinta. Supongamos que la probabilidad de que el marido enamorado acabe interfiriendo en su vida es nula. El devoto de la no-interferencia tendrá que decir que esta situación es deseable en grado sumo. No hay la menor probabilidad de interferencia de parte de su marido, y esa no-interferencia esperada se logra sin confiar, a las autoridades jurídicas o culturales, coerción o interferencia protectora alguna. En el manual de esos teóricos no tiene por qué registrarse el hecho de que usted está dominada —el hecho de que su marido tiene capacidad de interferencia arbitraria—, y así, no hay ni causa ni agravio particulares que usted comparta, según este manual, con las mujeres menos afortunadas. Si usted hace suyos los agravios de esas mujeres, tenemos un acto altruista; lo que usted no puede es hacer suyas sus lástimas reconociendo una causa común con ellas.

El hilo de pensamiento seguido hasta ahora deja sentado que la libertad como no-dominación es un bien parcialmente común: un bien común, desde el punto de vista de cada una de las clases de vulnerabilidad. En cualquier sociedad contemporánea, el objetivo de la libertad como no-dominación da una causa común a cada una de las clases destacadas de vulnerabilidad: a cada uno de los grupos especialmente vulnerables en virtud del género, la etnia, el color, las preferencias sexuales, o lo que se quiera; a cada uno de los grupos que, en este sentido, pueden considerarse relativamente oprimidos (Young 1990, cap. 2). Si nos adherimos a la promoción de la no-dominación en cualquier sociedad contemporánea, una de las primeras cosas que tenemos que reconocer es que la política adecuada a esa tarea no puede consistir en un proyecto atomístico; tendrá que articularse en el plano de los grupos de agravios y afirmaciones comunes, lo mismo que en el plano de los individuos como tales individuos. Si yo soy miembro de una población indígena en la Australia o en el Canadá contemporáneos, por ejemplo, entonces el grado en que yo logre la no-dominación está íntimamente ligado al grado de no-dominación logrado por otros indígenas; tenemos aquí una sola causa, una causa solidaria, no una mera agregación de causas individuales.

Mas, admitido que la no-dominación es un bien común en esa medida, ¿puede llegar a ser un bien perfectamente común? ¿Puede llegar a ser un bien no susceptible de ser incrementado para uno, sin que se incremente para todos? Sí, en la medida en que quede satisfecha una circunstancia empírica especial. Que la gente, considerada la sociedad en toda su extensión, pertenezca a la misma clase de vulnerabilidad. Que sean permutables en lo tocante a su vulnerabilidad, de manera que si uno ve a otro padecer interferencias, pueda verdaderamente decir: «Sin la ayuda de dios —sin el concurso de la fortuna—, en esas estaría yo también».

La circunstancia de permutabilidad no quedará, obviamente, satisfecha, y desde luego no respecto de toda forma de interferencia, en una comunidad política que confiera significado formal o informal a las castas, las clases sociales, el color, o a cualquier otra cosa por el estilo. Los blancos no tienen por qué pertenecer a la misma clase de vulnerabilidad que los negros en una sociedad racista. Pero la circunstancia de vulnerabilidad quedará cada vez más satisfecha, a medida que nos acerquemos a una sociedad en la que el disfruye de no-dominación sea máximo. Por lo argüido en la anterior sección, la no-dominación es un ideal igualitario que, para su promoción, exige una distribución más o menos igual. Eso implica que, a medida que progresa la no-dominación, el significado político de factores como las castas, las clases sociales, el color y la subcultura, tiene que ir declinando: tienen que ser cada vez menos significativos como indicadores de vulnerabilidad a la interferencia. La comunidad entera tiene que ir acercándose al punto de ser ella misma una única clase de vulnerabilidad. En esas circunstancias, la no-dominación tendería a ser un bien común pleno, pues resultaría más o menos imposible que un individuo cualquiera incrementara su disfrute de ese bien, sin que todos los demás incrementaran el suyo simultáneamente. Cuanto más nos acerquemos al disfrute de la perfecta no-dominación, tanto más común se hará ese ideal: tanto más resultará que nuestras fortunas en asuntos de no-dominación están íntimamente vinculadas.

Es muy importante la observación de que la no-dominación es un bien comunitario. Significa que la causa de la libertad como no-dominación tendrá siempre, para la gente comprometida con su promoción, la dimensión de una causa social y común. Contrariamente a la línea de argumentación antes mencionada, el hecho de reconocer en el estado una institución encargada de promover dicho bien nos da una razón para identificarnos con otras gentes, y al final, con la entera comunidad política. No nos lleva a concebirnos a nosotros mismos como separados, en incancelable competición con otros.

En el enfoque republicano, podemos hablar de la liberación o emancipación de una sociedad, o de una clase social, o de una casta, sin necesidad de abandonarnos a una retórica excesivamente colectivista. La libertad de una sociedad —y no sólo su libertad *vis-á-vis* otras sociedades (Hobbes 1968, 266)— es una noción de libertad tan básica como la de la libertad de los individuos, por volver a un asunto ya mencionado; podemos referirnos a la libertad de Florencia tan propiamente como a la libertad de los florentinos (Harrington 1992, 8). La libertad no es el bien atomístico asociado a la no-interferencia. Al menos en el mundo real, los individuos sólo pueden disfrutarlo, en la medida en que disfruten de él los grupos notorios a que pertenezcan. Volveré sobre esto en, el último capítulo del libro.

El argumento desarrollado en este capítulo debería servir para empezar a destacar los atractivos de la libertad como no-dominación en su papel de ideal político. Cuando los dirigentes de la Revolución Francesa hablaban de libertad, igualdad y fraternidad, no iban más allá del tradicional ideal republicano de libertad. Estaban comprometidos con la extensión de la ciudadanía y de la libertad más allá de la elite tradicional, obvio es decirlo; influidos por Rousseau y por los pensadores de la Ilustración, ya habían roto —aunque no completamente— con el aspecto exclusivista del republicanismo premoderno. Pero el único valor al que debemos uncirlos es al valor de la libertad como tal. Pues, de lo dicho hasta aquí, resulta claro que no hay esperanza alguna de promover la causa de la libertad como no-dominación entre individuos que no estén

prontos a abrazar, tanto la perspectiva de una igualdad substancial, cuanto la condición de la solidaridad comunal. Querer la libertad republicana es querer la igualdad republicana; realizar la libertad republicana, realizar la comunidad republicana/'

6. Los temas explorados en este capítulo se enlazan íntimamente con la tesis principal del iluminador estudio de Jean-Fabien Spitz (1995a) sobre la libertad política. Su tesis es que, en el sentido republicano de libertad —que explícitamente pone en relación con mi obra—, no hay libertad sin igualdad y justicia. En varios momentos de la segunda parte del libro, especialmente en el último capítulo, enlazaré de nuevo con esta tesis.

Segunda parte

EL ESTADO REPUBLICANO

OBJETIVOS REPUBLICANOS: CAUSAS Y POLÍTICAS

Mi interés en la concepción republicana de la libertad viene de la esperanza de poder articular con ella los deberes de un estado, lo que éste tiene que conseguir y la forma que debe adoptar en el mundo moderno. He tratado de hallar una nueva filosofía republicana del estado en los proteicos materiales de la vieja tradición premoderna. Comparto el entusiasmo de los historiadores por reestablecer los perdidos sistemas de coordenadas, con cuya orientación navegaron los pensadores del pasado, y estoy convencido de que la localización de esos sistemas de referencia puede ayudarnos a divisar más claramente los mojones por los que nos guiamos nosotros mismos. Pero este libro no surge de esa motivación. No lo ha engendrado el deseo de revivir una concepción perdida de la vida pública, sino el anhelo de explorar una concepción nueva de lo que podría llegar a ser la vida pública.

La república de la tradición se describe con un lenguaje moral cuya procedencia es centenaria, obvio es decirlo, y las imágenes que dan substancia a ese lenguaje derivan de regímenes decididamente premodernos: por ejemplo, las ciudades italianas septentrionales del Renacimiento, la *Commonwealth* inglesa del XVII y las colonias británicas en la América del XVIII. Eso representa un reto para mi proyecto. Las ideas republicanas sobre los buenos ciudadanos y las buenas constituciones, se alegrará, incluso las ideas republicanas sobre el significado de la libertad, van íntimamente unidas a supuestos característicamente premodernos: al supuesto de que los ciudadanos constituyen una clase de propietarios ricos, por ejemplo, o que están obligados por nociones aristocráticas, ya caducas, del honor y la virtud, o que son lo bastante pocos como para conseguir reunirse y votar a intervalos regulares, etc. El reto así planteado consiste en mostrar que, manteniéndonos en el viejo ideal republicano, según ha sido aquí formulado, podemos construir sobre esa base una imagen

moderna de las instituciones republicanas. «La cuestión para Pettit», según me espetó Alasdair MacIntyre, «es: ¿en qué tipos de instituciones puede encarnarse el republicanismo por el que él aboga?» (1994,303)

La segunda parte de este libro trata de responder a ese reto. Quiero dar una idea de lo que significaría tomarnos en serio el ideal de la libertad como no-dominación, para, inspirados en él, construir instituciones modernas de gobierno. De paso, quiero mostrar que las instituciones requeridas no están tan alejadas de lo que tenemos como para que el republicanismo parezca utópico, ni tan cercanas como para que parezca acrítico. Quiero mostrar, por servirme de la formulación de John Rawls (1971), que la filosofía política republicana pasa holgadamente la prueba del equilibrio reflexivo. Tiene implicaciones institucionales que se revelan, al menos tras una consideración reflexiva, en equilibrio con nuestras más firmes intuiciones. Es una filosofía con la que podemos vivir, y de acuerdo con la cual podemos actuar.

Lo primero que conviene aclarar en una discusión de las ramificaciones institucionales del republicanismo es su significado para las causas que el estado debería tomarse en serio y para las políticas que debería tratar de promover. Acometo esta tarea en el presente capítulo. Sostengo, primero, que un amplio espectro de causas posibles puede recibir y recibirá atención desde el punto de vista republicano. Y trato de mostrar, segundo, que las políticas a que un punto de vista republicano conducirá al estado son políticas atractivas y de amplio espectro: no están confinadas a las estrechas agenda prescritas por el republicanismo premoderno y el liberalismo clásico.

Al discutir las causas y las políticas que una república moderna debe tomarse en serio, este capítulo se centra principalmente en las cosas que tiene que hacer una república para contrarrestar los peligros dimanantes de los distintos niveles de *dominium*, de los distintos niveles de recursos y control, en la vida social cotidiana: los peligros a los que se enfrenta el común de la gente en su mútuo trato, individualmente y en el contexto de la organización colectiva y corporada. El capítulo siguiente trata, luego, de las medidas necesarias para que el estado cumpla esa tarea con éxito, para que la cumpla, en particular, sin convertirse él mismo en la forma de dominación que puede ir de la mano, no del *dominium*. sino del *imperium* (Kriegel 1995). Mientras

que el capítulo 5 atiende a los fines que el estado republicano debe fijarse al combatir el primer peligro, el capítulo 6 atiende a las formas que debe revestir el estado para combatir el segundo.

I. CAUSAS REPUBLICANAS

Un lenguaje republicano

Ya se dijo en la introducción a este libro que la política tiene un aspecto conversacional deliberativo, y que el papel de la filosofía política es interrogar a los lenguajes en los que se desarrolla esa conversación, y si es necesario, inventar o reinventar términos y jergas que ayuden a clarificar y que faciliten la convergencia. Por supuesto que la política va de consuno con el interés y la intriga, con el poder y la pugna, y resultaría hartó utópico sugerir lo contrario. Pero al interés más dominador y al poder más agresivo también les es preciso hablar, también les es preciso argüir en favor de su hegemonía. En particular, tienen que hallar palabras que puedan llegar a las mentes —ya sea a las mentes silenciadas y sometidas— de quienes se hallan en el otro campo o en otros cuadrantes. La conversación es inseparable de la política, aun si, de tiempo en tiempo, degenera en el monólogo de la agresiva maquinaria de publicidad.

En su empeño por allanar el camino de la conversación política, toda filosofía política busca un lenguaje que, idealmente, cumple dos tareas. La primera es limitarse a distinciones conceptuales y pautas de inferencia que nadie en la comunidad tenga razones serias para rechazar; ofrecer un medio de debate que nadie tenga, de salida, motivo para desechar. En otras palabras, el lenguaje conecta con iconos y paradigmas intelectuales comúnmente reconocidos en la sociedad. La segunda es ofrecer un medio que habilite a todos los miembros de la sociedad, cualquiera que sea su procedencia, para ofrecer una articulación satisfactoria de sus agravios y de sus objetivos. Ese lenguaje, idealmente, responde tanto al hecho de la diferencia, cuanto, al mismo tiempo, a la base de ideas comunes. Posibilita el que voces significativamente diversas de la sociedad puedan expresarse de modo tal, que los demás tengan que escucharlas y respetarlas.

Algunos autores pueden poner en cuestión la idea de buscar un lenguaje político en el que articular los agravios de diferentes grupos. Pueden decir que la búsqueda de una *lingua franca* política introduce tácitamente un supuesto de homogeneidad de los ciudadanos que habrá de servir, en la práctica, para imponer a los diferentes grupos una imagen de su propia situación y de sus propias lástimas que no se compadece con su propia experiencia. Me parece, desde luego, razonable que esos críticos alerten de la siempre acechante posibilidad de que la búsqueda de un lenguaje común pueda resultar menos exitosa de lo que algunos piensan: de que el lenguaje supuestamente común pueda construir determinados agravios de modo tal, que resulten distorsionados. Pero no puede aceptarse que la búsqueda de un lenguaje común articulario esté ineluctablemente condenada al fracaso. Pues, a menos que los diferentes grupos consigan hallar un lenguaje común en el que dirimir conversacionalmente sus problemas, las quejas de cada grupo no pasarán de ser ruido en el oído de los demás; adquirirán el estatus, y la insignificancia, de puros maullidos inarticulados.

Deberíamos aclarar la manera en que una filosofía política puede fracasar en su empeño de hacerse con un lenguaje satisfactorio para el debate. Tomemos el ejemplo de la filosofía liberal clásica, que hace de la libertad como no-interferencia el único y supremo bien de la política. Al conectar por esa vía con la jerga, prácticamente ubicua, de la libertad, esa filosofía cumple bien la primera condición, proporcionando un lenguaje que pocos pueden rechazar. Pero fracasa a la hora de proporcionar un medio en el que los tangibles agravios de los diferentes grupos puedan ser razonablemente articulados. Consideremos el agravio del trabajador, o el de la mujer, o el del arrendatario, o el del deudor, quienes, dominados, aun sin sufrir interferencias reales, tienen sin embargo que fingir y adular y mirar con aprehensión a un amo que tiene poder —tal vez sólo informal, no reconocido legalmente— sobre ellos. Cualquiera en esa posición ha acumulado una queja: su posición es notoriamente inferior a la de otros. Como ya sabemos, empero, nadie en esa posición será capaz de expresar esa queja en el lenguaje de la libertad como no-interferencia. Pues, en términos de no-interferencia, no hay agravio audible; el lenguaje pone sordina a aquellos a quienes idealmente tendría que servir.

La razón por la que el liberalismo clásico fracasa en este respecto es que el lenguaje de la no-interferencia no alcanza más allá del sector de opinión e intereses del que primordialmente salió. El ideal liberal de ser dejado solo y en paz, en particular por parte del estado, cobró alas en los tempranos días del capitalismo industrial, como ideal para la nueva clase de empresarios y profesionales que buscaban beneficios. Para esos empresarios y para sus campeones, la noción de libertad como no-interferencia daba articulación a una precondition indispensable para el éxito competitivo, y les resultó fácil pensar —desde luego, les resultó muy conveniente pensar— que la noción representaba un ideal universalmente atractivo. Pudieron ignorar el hecho de que la libertad como no-interferencia es compatible con la inseguridad, con la falta de estatus y con una necesidad de observar trayectorias cautelosas en las cercanías de los poderosos; después de todo, ellos mismos no se veían agobiados por tamañas dificultades. Pudieron prescindir del hecho de que, al alzar esa libertad a la categoría de ideal supremo, negaban por consecuencia a las mujeres y a los trabajadores un lenguaje en el que poder expresar su protesta y su inseguridad, la imperiosidad del medro estratégico y la falta de estatus que iban de la mano de su particular ubicación social.

Yo sostengo que, a diferencia de la libertad como no-interferencia, que se queda atada al sector de intereses y de opinión que comenzó a darle pábulo y prominencia, la libertad como no-dominación trasciende a sus orígenes —alcanza más allá de las comunidades que lo fundaron— y mantiene la esperanza de ser un lenguaje que satisface nuestras dos condiciones. Como jerga de la libertad, en la que la esclavización y la sumisión aparecen como los grandes males, la independencia y el estatus, como los grandes bienes, ese lenguaje mantiene una pretensión de validez en todo el espectro de las sociedades contemporáneas, cuando menos en las de impronta pluralista y democrática. Y como lenguaje capaz de habilitarnos a expresar quejas de dominación, yo sostengo que puede ser capaz de articular agravios que rebasan, con mucho, los agravios expresados por las comunidades que lo fundaron.

Esas comunidades fundadoras eran de índole muy variada, como sabemos. En sus albores, el ideal de libertad como no-dominación resultaba atractivo en el mundo antiguo para quienes pretendían ocupar una posición en el extremo opuesto al de la esclavitud; en

particular para quienes, en la República romana, pretendían estar en una posición que no llevaba consigo reconocimiento de sujeción a monarca o amo alguno. Posteriormente, entre las poblaciones que conscientemente apelaron al precedente romano, gozó de atractivos afines. Atrajo a los ciudadanos de las ciudades renacentistas italianas como un ideal que expresaba la independencia a la que aspiraban, individual y colectivamente, respecto de los grandes y de los príncipes. En el siglo XVII inglés, atrajo a quienes apreciaban una cultura jurídica que les confería derechos frente al soberano, deseosos de borrar todo espectro de poder absoluto y arbitrario. Atrajo, en el siglo XVIII, a los colonos americanos como un ideal que expresaba su deseo compartido de no tener que depender del, y aguardar al, dictado de un parlamento lejano, por amistoso que fuera. Y atrajo en la Francia revolucionaria a quienes rechazaban un régimen en el que el capricho del monarca era la ley suprema y en el que los aristócratas disfrutaban de un sistema arbitrario de privilegio y dominación.

Hay elementos comunes, y desde luego, restrictivamente comunes, en los grupos de comitentes que cultivaron de ese modo la libertad como no-dominación. Los individuos comprometidos con ese cultivo fueron siempre varones, siempre fueron hombres acaudalados —comerciantes, agricultores, propietarios— y siempre fueron, huelga decirlo, miembros del tronco cultural preponderante. Al abrazar el ideal de la libertad como no-dominación, divisaron cumbres —así lo veían ellos— que estaban a su alcance individual y colectivo, siempre que no hubiera yerros institucionales: siempre que el rey fuera destronado o contenido; siempre que los particularmente ricos y poderosos no se aseguraran demasiada influencia; siempre que sus pares no entraran en conductas faccionales, o que las facciones no ganaran un poder incontrolado sobre la comunidad; y así sucesivamente. Las cumbres, por ellos divisadas, alimentaban la perspectiva de un estilo de vida, instalados en el cual, ninguno de ellos tema que inclinarse ante otros o adularles; todos tendrían que ser capaces de mantenerse erguidos y de mirar a los demás de frente.

Pero, a despecho de esas singularísimas adherencias, yo sostendré que el lenguaje republicano de la libertad como no-dominación proporciona un medio que permite articular un buen número de agravios, incluidos los agravios de grupos bien remotos de las comunidades de fundadores. No sólo tiene un atractivo universal como

lenguaje de la libertad; también resulta pertinente para un sinnúmero de causas muy específicas, particularistas incluso.

Hay dos aspectos en los que el ideal puede parecer incapaz de responder a algunos agravios. Por lo pronto, el ideal se centra en los seres humanos, no en el cosmos en general, y anda cojo respecto de las demandas de quienes rechazan las perspectivas antropocéntricas: de quienes abrazan formas radicales de la teoría política verde, por ejemplo. En segundo lugar, y de mayor importe, se centra, o se ha centrado tradicionalmente, sólo en algunos seres humanos: en los varones, en los favorecidos, en los miembros de la cultura preponderante. Me propongo argüir en favor del lenguaje republicano de la libertad como no-dominación —argüir en favor de su capacidad para articular diferentes agravios y causas— por la vía de mostrar que es muy capaz de lidiar con todas esas demandas. Trataré de mostrar que el ambientalismo, el feminismo, el socialismo y el multiculturalismo admiten una formulación como causas republicanas.

Al sostener que el republicanismo puede dar audiencia y voz a esa y otras causas, no pretendo afirmar que ser republicano lleve necesariamente a aceptar todas y cada una de las cosas por las que los movimientos en cuestión han abogado. Al contrario. El republicanismo nos permite, y permite a quienes están en esos movimientos, dar voz a las preocupaciones relevantes. Pero no lo hace de manera acrítica; no lo hace de modo tal, que acabe rehén de esos movimientos. Al construir los agravios y las demandas manifestados, da cuenta específica y distintiva de las causas en cuestión, pero una cuenta, espero, que habrá de resultar convincente. Republicanizar las causas significa, ciertamente, prestarles validez, pero inevitablemente significa validarlas en el marco de la lógica republicana.

Aunque al tratar de dar substancia al lenguaje republicano de la libertad como no-dominación, me centro en las preocupaciones de Movimientos más o menos radicales, doy por supuesto que el lenguaje puede servir también para articular las preocupaciones de grupos más centralmente preponderantes; en realidad, precisamente porque parto de ese supuesto, me centro en los movimientos radicales. Doy por supuesto, en particular, que los empresarios y los profesionales que ataban bien servidos por el ideal liberal clásico hallarán también en el ideal de la libertad como no-dominación un ideal apto para sus Propósitos. Puede que no les habilite para expresar las mismas y

rutinarias quejas contra la interferencia del estado, pues esa interferencia será inobjetable en la medida en que no sea ella misma dominadora y sirva en otros respectos a la promoción de la no-dominación. Pero el ideal de libertad como no-dominación tiene que responder bien a los intereses de esos grupos. Como tuvimos ocasión de ver al discutir los atractivos de la no-dominación, ésta les ofrecerá una manera de defender un guión en el que sepan a qué atenerse y en el que puedan promover sus proyectos de tipo económico sin aprehensiones ni incertidumbres.

Hay, por cierto, una vía por la que los intereses de estos grupos conservadores pueden hallar mejor respuesta por parte del ideal de no-dominación de la que hallaban por parte del ideal de no-interferencia. Imaginemos un mundo social en el que las instituciones de la propiedad privada, o no han sido establecidas o son susceptibles de ser políticamente eliminadas. En esa situación, el ideal de no-dominación vendría más fácilmente en apoyo, o de la introducción o de la reforzada defensa de la propiedad privada.

El ideal de la no-dominación sugiere que, aunque introducir la propiedad privada requeriría la interferencia no-dominadora del estado —reduciendo, así, en un respecto el alcance de las opciones no-dominadas a disposición del conjunto de las gentes—, esa interferencia quedaría más que compensada por el incremento del alcance de esas opciones no-dominadas en otros respectos. Daría acceso a opciones y cursos de acción —por ejemplo, los relativos a comprar, vender y donar— que, de otro modo, ni siquiera existirían. El ideal de la no-interferencia no hace tan expedito el argumento en favor de las instituciones de la propiedad privada. Sugiere que, si esas instituciones están justificadas, es porque hacen posible que la gente se sustraiga a interferencias en un medida mayor que la medida en que ellas mismas requieren interferencias estatales; o, aún menos convincentemente, que el alcance de las opciones sin interferencia que esas instituciones facilitan es tan grande que compensa, por alguna ponderación intuitiva de la intensidad y el alcance, de la interferencia directa del estado que esas instituciones requieren. Si los defensores de la propiedad privada desean un argumento político verdaderamente plausible en favor de sus instituciones preferidas, harían mejor sumándose al ideal de la libertad como no-dominación, que quedándose en el ideal de la libertad como no-interferencia.

Ambientalismo

La teoría política verde asume a veces la forma radical consistente en sostener, no que los intereses de las gentes serán traicionados, a menos que el estado adopte determinada perspectiva ecológica, sino que los intereses de sujetos y sistemas no-humanos —junto con, claro es, los intereses de los humanos— requieren que el estado adopte esta o esta otra forma (Sylvan 1984-5). Este tipo de teorías ecologistas encontrarán demasiado antropocéntrico al republicanismo. Después de todo, los republicanos creen que el diseño del estado debería obedecer al exclusivo propósito de promover la libertad como no-dominación, no al de promover algún otro bien no-humano. Y ese descuido de lo no-humano será anatemizado por el tipo de ambientalismo que estamos considerando aquí.

¿Es defendible el republicanismo desde una óptica ambientalista? Formas menos radicales de ambientalismo no parecen ofrecer problemas (Goodin; Passmore 1993). Pero, ¿es posible presentar el republicanismo —presentar el recurso al lenguaje republicano— de forma tal, que resulte atractivo para los ambientalistas radicales? Yo creo que sí.

Lo primero que hay que decir es que el ambientalismo radical, de acuerdo con el cual el estado debería ser moldeado con un ojo puesto en los intereses humanos y el otro puesto en los Interés no-humanos, no ofrece por sí mismo un lenguaje de agravios y exigencias que tenga la menor oportunidad de hacerse oír entre quienes están fuera del movimiento verde. Ese lenguaje es demasiado especializado, está demasiado íntimamente ligado con una particular visión del mundo, para gozar del tipo de validez general a que hay que aspirar en un medio de debate político. Acaso ayude a los fieles de esa visión del mundo a articular su indignación —a menudo, su justificadísima indignación— y a desarrollar una filosofía que puede acabar ganando una amplia audiencia, atrayéndose tal vez a la comunidad entera. Pero, tal y como están las cosas en el momento presente, lejos de la aceptación general, no les ofrece esperanza alguna de conseguir un impacto en la escena política general. Articulado en esos términos, el ambientalismo radical no hará sino presentarse como un movimiento sectario, en el mismo plano que los consabidos grupúsculos religiosos, y sus preocupaciones no se traducirán en exigencias concretas al mundo público. ¿Por qué habrían de convencerme tus argumentos, si parten de premisas que yo

no acepto? ¿Por qué habría la gente, en general, de dejarse convencer por los argumentos de los ambientalistas radicales, si no acepta sus premisas de partida?

La lección es que la política, desde luego la política en una sociedad pluralista, requiere pragmatismo (Larmore 1987); o, si no pragmatismo, sí al menos consciencia de que hay diferencias razonables de opinión que la argumentación política está obligada a salvar (Rawls 1993). Eso requiere de quienes están comprometidos con diversas causas, que sean capaces de articular las preocupaciones con que pretenden cargar al estado en términos que otros puedan entender e internalizar. A menos que los devotos de una causa estén dispuestos a proceder así, no pueden razonablemente esperar que los ciudadanos, sus pares, les atiendan, por no decir que les sigan.

El pragmatismo requerido puede resultar poco atractivo para los puristas, pero, aparte de ser ineficaz, la actitud purista resulta en exceso preciosista. ¿Por qué habrían, los devotos de una causa, de retroceder ante la presentación de la misma en términos que resulten atractivos para el común de la gente? ¿Fundándose en que la causa les resulta a ellos atractiva de forma diferente, más particular? No hay inconsistencia en la admisión de que una causa puede resultar atractiva de formas diversas a gentes diversas; la misma conclusión puede ser inferida de distintos conjuntos de premisas. Y no tiene por qué haber engaño a terceros, ni por supuesto, autoengaño, en sostener una causa apelando a razones distintas de las razones que a nosotros nos la hacen atractiva: no es necesario hacer un secreto del hecho de que la causa nos resulta atractiva a nosotros por otros motivos, al tiempo que tratamos de presentar sus atractivos en términos más accesibles públicamente.

Si se acepta esta lección, puedo empezar a defender la articulación de las preocupaciones ambientalistas en términos republicanos. Aunque el republicanismo, como casi todas las filosofías políticas del tronco central, es decididamente antropocéntrico, nos da razones muy notables para preocuparnos por otras especies y, más generalmente, por nuestros ecosistemas; en particular, nos da razones para desear que nuestro estado y nuestras leyes naveguen a favor de esas preocupaciones.

Las razones no son difíciles de hallar. El ecosistema, con las restantes especies que alberga, nos da un lugar en la naturaleza; es, en definitiva, el espacio al que pertenecemos. Somos lo que comemos. Y también somos lo que respiramos, lo que olemos, lo que vemos y lo que

oímos y tocamos. Somos todo aquello con lo que nos es dado identificarnos en este mundo, humanamente elaborado o silvestre, que vemos como nuestro mundo. Ninguno de nosotros es una isla social, por ponerlo en la memorable metáfora de Donne. Ni ninguno de nosotros es tampoco una isla natural. Vivimos en solución de continuidad física, biológica y psicológica con otros seres humanos, con otras especies animales, y finalmente, con el sistema físico, más amplio, que adquiere consciencia en nosotros.

Esos vínculos entre nosotros y nuestro medio ambiente significan que cuando ustedes degradan el medio ambiente, ustedes me dañan a mí y a los míos, nos dañan a nosotros y a los nuestros. Ustedes pueden afectar a nuestras opciones colectivas de supervivencia, a nuestras perspectivas individuales de una vida longeva y saludable, a nuestras oportunidades de afirmar nuestra connaturalidad con otras especies y de identificarnos con el planeta que compartimos con ellas. O, si ustedes no nos afectan a nosotros, los representantes actuales de nuestra especie, pueden afectar a las generaciones futuras de seres humanos, incluidos los ciudadanos futuros de la sociedad y el estado que constituimos.

Todos somos, pues, físicamente vulnerables, no sólo en lo que hace a nuestros cuerpos individuales, sino en lo atinente al ambiente y al mundo que compartimos. Mas, siendo este el caso, resulta claro por qué el estado republicano tiene que hacer suyas las preocupaciones republicanas. Cualquier daño al medio ambiente —al medio ambiente de subgrupos, de la sociedad entera, o de todas las sociedades de la tierra— significa un asalto, cuando menos, al abanico de nuestras opciones no-dominadas. El daño significa forzosamente que los costes de nuestra explotación de varias oportunidades se incrementan, o que ciertas oportunidades se nos cierran: en el límite, como en la devastación nuclear, puede significar que quedan pocas oportunidades. Aun si el daño se produce por negligencia, pues, o como agregado de acciones individuales inocentes, cuenta como pérdida en el libro de cuentas de la libertad republicana. Y, obvio es decirlo, si el daño no se produce por negligencia, si representa una interferencia por parte de alguna entidad, que se las arregla para camuflar sus huellas o para reivindicar su proceder, entonces representa una pérdida aún mayor. Significa que la entidad que se arroga el derecho de infligir ese daño ambiental ejerce una forma de dominación sobre los afectados; éstos viven, al menos en

parte, a merced de esta entidad; puede molestarles o no, interferir o no en sus vidas, según le plazca.

La conclusión debería resultar clara. El estado republicano que tenemos en mente aquí, el estado que se dedica a promover la libertad como no-dominación, está obligado a hacer suya lo que, laxamente, podríamos llamar causa ambiental. El hecho de que parta de unas preocupaciones antropocéntricas puede significar que no ha de aceptar directamente las filosofías más excéntricas de los ambientalistas radicales. Pero no significa que los ambientalistas tengan por qué verlo como una maquinaria ajena y sorda a sus inquietudes. Al contrario, la filosofía republicana podría proporcionar a los ambientalistas un modo particularmente convincente y eficaz de formular sus exigencias centrales. El estado republicano podría ser una comunidad política en la que los ambientalistas se hallaran como en casa.

Feminismo

Hasta aquí sobre la capacidad del republicanismo para dar sentido a una causa no-antropocéntrica como la que el ambientalismo a menudo parece defender. Ahora quiero considerar tres causas que ciertamente son antropocéntricas, pero que parecen crear otro tipo de dificultades al republicanismo. Los republicanos tradicionales vislumbraban una ciudadanía compuesta por varones, por varones acaudalados y por varones de la cultura preponderante. Lo que hay que dejar sentado es que, no obstante esas adherencias de género, de propiedad y uniculturales, el ideal de la libertad como no-dominación puede resultar atractivo para gentes que no están comprendidas en esos perfiles. Que puede servir como un ideal para feministas, para socialistas y para multiculturalistas. Comenzaré por el caso del feminismo.

Aunque la imagen de la persona que no tiene que temer o adular a otros, la imagen de la persona que no conoce amo, constituye tradicionalmente un ideal masculino, no ha dejado de estar presente en la literatura feminista. Aquí, en los márgenes, ha venido a ser la imagen de lo que podría ser una realidad también para las mujeres, no sólo para los hombres. Aunque la libertad como no-dominación parecía sólo accesible a los hombres, entretuvo también las esperanzas de las mujeres.

Recordemos la observación de Mary Astell, citada en el primer capítulo. «Si todos los hombres nacen libres», se preguntaba en la década de 1690, «¿por qué 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?» (Hill 1986, 76). Cuáles fueran las intenciones retóricas de Mary Astell al hacer esta observación, es asunto complicado y difícil de discernir (Springborg 1995), pero el hecho mismo de que el pasaje sea citado con tanta frecuencia da testimonio del atractivo de la no-dominación como ideal feminista. Se palpa la fuerza del interrogante. Es verdad que hay algo torcido en un ordenamiento que, ahorrando a los hombres el estatus de dominados, expone a las mujeres a ese estatus, precisamente representado como degradante y envilecedor.

El ideal de una mujer que no tenga que vivir a disposición de padre o marido, el ideal de una mujer que no tenga que mendigar la venia de éstos o ganar su favor, se mantiene un siglo después de Astell en los influyentes escritos de Mary Wollstonecraft (1982). Lo hallamos también en la polémica abierta por John Stuart Mili (1970) en el siglo XIX, bajo la influencia de Harriet Taylor, contra lo que ellos llamaban la sujeción de las mujeres. «Ningún esclavo en la misma proporción, y en un tan pleno sentido de la palabra, como lo es la mujer» (Mili 1970, 159). Y es un motivo destacado de los escritos feministas contemporáneos, un motivo que aflora, por ejemplo, en la obra de Carole Pateman (1988) como el ideal que anda implícito en su carga contra la subordinación de las mujeres (véase también Young 1990). Jane Mansbridge y Susan Okin (1993, 269) son diáfanos al respecto: «Con toda su pluralidad, el feminismo tiene un objetivo obvio, simple y englobante: acabar con la dominación masculina sistemática de las mujeres».

William Thompson (1970) halló una feliz formulación del vínculo entre la tradición intelectual republicana y la articulación de los ideales feministas, cuando definió en el siglo pasado la situación de las mujeres diciendo que el matrimonio era el código de la esclavitud blanca (véase Pateman 1988, 123). Pues si el problema capital de las mujeres es que las presiones culturales, jurídicas e institucionales

combinan entre sí de modo tal, que las colocan en una situación parecida a la de la esclavitud —que las ponen bajo la bota del marido—, entonces el ideal para las mujeres pasa por obtener garantías frente a la interferencia arbitraria: por obtener libertad en el sentido que esto connota, no sólo ausencia de interferencia, sino ausencia de dominación.

Sostuve en el caso del ambientalismo que las demandas relevantes, independientemente de cómo las conciban los mismos ambientalistas, pueden expresarse con una voz republicana. La asociación histórica entre feminismo y republicanism —o al menos, entre feminismo y el ideal republicano de la no-dominación— sugiere que lo mismo vale, aumentado, en este caso. No sólo puede, el republicanism, ofrecer una convincente articulación de las principales exigencias feministas; proporciona también una articulación que ha tenido una historia continuada en las mismas filas feministas.

Hay que admitir, claro está, que el republicanism no siempre ha resultado atractivo para las feministas. Pero no porque haya una disputa de fondo con el ideal republicano. Sino porque, en parte por la influencia de una mala historiografía populista, el republicanism aparecía asociado con imágenes más o menos masculinistas de la participación democrática y del activismo público. Pero esa asociación, como sabemos, está fuera de lugar. Y una vez reconocido eso, tendríamos que ser capaces de ver que, en principio, los medios institucionales encargados de promover la libertad como no-dominación pueden diseñarse atendiendo a las mujeres, no menos que a los hombres; pueden conformarse tanto a las voces y a las preocupaciones de las mujeres, como a las de los hombres (James 1992).

Hay mucho por hacer en este frente. Cualquiera que sea el progreso conseguido por los estados modernos, las mujeres aún tienen que padecer una vulnerabilidad especial en sus hogares, en una variedad de puestos de trabajo y en las calles de diferentes ciudades. Esa vulnerabilidad no es tanto el producto de un menor arroj físico, cuanto de un conjunto profundamente arraigado de prejuicios respecto del papel de las mujeres, de la competencia de las mujeres o de lo busconas que puedan ser las que se aventuran a salir de noche a la calle.

Y cuando las mujeres procuran, individual o colectivamente, por la mejora de su situación, a menudo se encuentran con que la?.. instituciones de la sociedad les son hostiles. Las impresiones de I^a

primera infancia y las instituciones educativas pueden hacerles casi imposible, en el contexto de los mencionados prejuicios, construirse una carrera. Las prácticas laborales pueden dificultarles el logro de influencia e impacto en su lugar de trabajo. Y entrar o dejar impronta en el mundo de la política puede resultar extremadamente arduo para ellas: el de la política puede resultar un mundo apto para varones descargados del cuidado de la familia, un mundo, además, organizado con hábitos de trato y vínculo masculinos. Tales agravios llegarán probablemente a ser audibles en muchos foros filosóficos, pero tienen que hallar una resonancia en el auditorio de la política republicana.

Socialismo

Hasta aquí la tesis de que el ideal de libertad como no-dominación no es inherentemente un ideal de género, no está ligado a una imagen masculinista de la vida social y política. Venimos ahora a la cuestión de si puede resultar atractivo no sólo para feministas, sino también para socialistas. ¿Va ligado el ideal a una imagen de la vida, apta sólo para gente que disfrute de una seguridad económica independiente, como la que suministraba tradicionalmente la propiedad? ¿O es un ideal que puede resultar atractivo también para el común de los trabajadores?

En mi opinión, la respuesta a esta última cuestión es rotundamente afirmativa. Cuando el capitalismo empezó a desarrollarse en el siglo XIX, y cuando los agravios de una clase obrera industrial comenzaron a crecer y a multiplicarse, una de las principales ideas que sirvió para articular los descontentos de los socialistas fue la de la esclavitud de los salarios (Marx 1970, cap. 19). La imagen de los trabajadores como esclavos asalariados les presenta dependientes de la gracia y la merced de su patrono, obligados a cautelas y deferencias a la hora de tratar, individual y colectivamente, con sus jefes. Si esta imagen tiene que servir para mostrar las lástimas de la condición obrera, tiene que fundarse en lo atractivo que resulta su contrario: en el atractivo de la idea de que los trabajadores no deberían estar expuestos a la posibilidad de interferencia arbitraria, que deberían disfrutar de libertad como no-dominación.

Si los patronos, en algún ámbito, son colectivamente capaces de poner en una lista negra a quien les resulte enojoso, como sin duda lo

eran muchos patronos decimonónicos, y si efectivamente el desempleo trae consigo privaciones, es claro por qué los socialistas tenían que pensar que los trabajadores no eran sino esclavos asalariados. Tal vez fuera cierto, como pudieron pensar los liberales clásicos, que raramente explotaban los patronos la vulnerabilidad de sus trabajadores: quizá, por ejemplo, sus propios intereses económicos les frenaban de perpetrar hostigamientos a los que los trabajadores no osarían responder, y quizá esos intereses les desaconsejaban también lanzarse a prácticas caprichosas de contrataciones y despidos. En otras palabras, quizá los trabajadores, cuya causa dio origen al movimiento socialista, no estuvieran particularmente sujetos a interferencias. Pero, manifiestamente, eso no hacía al caso en el cómputo de los trabajadores.

Lo que ellos hallaban rechazable, y lo que llevó a los socialistas a una requisitoria contra el capitalismo temprano como sistema de esclavitud asalariada, es el hecho de que, por poca que fuera la interferencia padecida por los trabajadores, no dejaban de estar permanentemente expuestos a interferencias, en particular, a interferencias arbitrarias. La racionalidad económica puede aconsejar a sus amos un trato gentil, pero no por eso dejaba de ser rechazable para los socialistas el que los trabajadores vivieran sujetos a esos amos: que sus patronos fueran, precisamente, amos.

Si esta línea de razonamiento es acertada, tendríamos desde luego que esperar que el ideal de la libertad como no-dominación resultara atractivo para los socialistas. El socialismo se nutrió de su adhesión a este ideal republicano, aplicándolo, con mayor o menor empeño revolucionario, a la crítica de las nascentes relaciones de empleo. Los socialistas se negaron a aceptar las credenciales que, según los liberales, concedía a esa relación su origen en un contrato de empleo libremente consentido. Sostuvieron que era injusto que un patrono despidiera a un obrero por razones arbitrarias, y rechazaron lo que un apologeta convencional ha descrito como «la tradicional doctrina negativa libertaria de la voluntad», de acuerdo con la cual, congruentemente con sus obligaciones contractuales, un patrono puede despedir a un empleado con 'buenos motivos, sin motivos, o con motivos moralmente malos » (Levin 1984, 97; véase también Cornish y Clark 1989, 294-5). Ellos entendieron que los contratos patrono-empleado eran una forma del mismo contrato esclavista que los republicanos habían repudiado siempre, y se lanzaron contra la dominación que amagaba bajo los términos de esos contratos.

Además de proporcionarles razones para esos agravios, el ideal de libertad como no-dominación también pudo permitir a los socialistas defender el uso del arma de la huelga —el único instrumento al que podían recurrir los trabajadores—. El ideal de la libertad como no-interferencia se ha invocado siempre, normalmente en el contexto de los contratos de empleo libremente consentidos, para argüir contra la acción industrial colectiva por parte de los trabajadores. Esa acción constituye una forma de interferencia, obvio es decirlo, pues entraña coerción u obstrucción activa. Desde ese punto de vista, la huelga es una forma de interferencia no provocada por el patrono: después de todo, los patronos se limitan a imponer sus deseos a través de la negociación de contratos libremente consentidos, sin recurrir necesariamente a forma alguna de coerción, de fuerza o siquiera de manipulación. De manera que el ideal de no-interferencia lleva de forma natural a ver como ilegítima la acción industrial colectiva.

El ideal de libertad como no-dominación se plantea la acción colectiva de un modo muy diferente. Supongamos que los contratos de empleo son arrancados a los trabajadores con el fantasma de fondo de las privaciones, y que esos contratos colocan al patrono en una posición dominadora en relación con los trabajadores. En esa situación, el recurso a la acción colectiva puede representar la única esperanza de obtener libertad como no-dominación para los empleados. Puede ser el único camino para ofrecer a los trabajadores poder suficiente para permitirles aguantar el tipo frente a su patrono.

Espero que estas observaciones sirvan para sugerir que, lo mismo que casa bien con los objetivos feministas, el ideal de libertad como no-dominación debería resultar también congenial con el socialismo. Anda implícito en la crítica de la esclavitud asalariada; da sentido a las impaciencias socialistas con la doctrina del libre contrato; y viene en apoyo de la creencia socialista en la legitimidad de recurrir, si es necesario, a la acción industrial colectiva. Pero aún se puede argüir algo más en favor de los atractivos socialistas del ideal republicano. Y es que la tradición popular del socialismo, la tradición encamada por los panfletos, los versos y las consignas del movimiento de la clase obrera, a menudo ha expresado el deseo de un estatus como el que va con la libertad como no-dominación. Eso queda avalado por la popularidad de las quejas sobre la esclavitud asalariada, pero aflora vividamente en el resentimiento que revela esta tradición respecto de las mezquinas

pretensiones de los patronos con el consiguiente envilecimiento de los trabajadores.

Ese resentimiento puede hallarse entre los artistas en la Inglaterra de las décadas de 1830 y 1840, y entre quienes, aproximadamente una década después, se adhirieron en los Estados Unidos al movimiento laborista libre (Foner 1970). Queda bien expresado en dos versos de «A Bushman's Song», una balada popular en la que Banjo Paterson (1921) trató de recoger los sentimientos de un trabajador australiano rural en la década de 1890:

Me fui a Illawarra, donde mi hermano se hizo con una granja;
Tenía que pedir permiso a su señor antes de levantar el brazo:
El señor posee todo en estas tierras: hombre, mujer, perro y gato,
Les falta morro para atreverse a chistar sin llevarse la mano al
[sombrero,

Cambio a la vista, chicos, y maña, pues no ofrecía la menor duda:
Su dios —ese terrateniente para poco— y yo, pronto habríamos anda-
[do a la greña,
¿Tenía que llevarme la mano al sombrero por él? ¿Era yo su jodido
[perro?
Así que me congracié con estas tierras, y bailé el agua.

Multicultu ra lismo

Ya hemos visto que, a pesar de que los beneficiarios premodernos de la libertad como no-dominación, los campeones tradicionales de los ideales republicanos, eran todos varones acaudalados, tenemos todas las razones para pensar que la libertad como no-dominación tiene que resultar atractiva también para feministas y socialistas; hemos visto que, en realidad, este ideal anda implícito en muchos escritos feministas y socialistas. Eso enlaza con lo que se sugirió en el primer capítulo, a saber: que la retirada del ideal de libertad como no-dominación fue ocasionada precisamente por la consciencia de que si mujeres y trabajadores llegaran a alcanzar el estatus de ciudadanos iguales, entonces el estado tendría que abandonar el proyecto de proporcionar libertad en el sentido tradicional a la ciudadanía en general. El estado podía tratar de maximizar la libertad como no-interferencia, pero le

resultaría imposible, a falta de una transformación total de la sociedad contemporánea, promover ampliamente la libertad como no-dominación.

Hay, empero, otro rasgo que distingue a los beneficiarios premodernos de la libertad como no-dominación, aparte del hecho de ser todos varones acaudalados. También pertenecen al tronco principal de la cultura de las sociedades en las que viven. Los ciudadanos de las comunidades políticas en cuestión no incluían, por ejemplo, a los judíos dispersos por Europa y el Nuevo Mundo; y los ciudadanos de una comunidad política protestante como la Gran Bretaña no incluían a los católicos que vivían entre ellos. Esta observación suscita la cuestión de si el ideal de libertad como no-dominación puede resultar atractivo también, no sólo para las mujeres y los trabajadores, sino también para los miembros de las minorías étnicas y para los que están fuera del tronco cultural principal de una sociedad: si puede resultar atractivo, por ejemplo, para los grupos de inmigrantes, o para las poblaciones indígenas postcoloniales.

El argumento ofrecido aquí no puede discurrir en paralelo con los argumentos dados en los casos del feminismo y del socialismo, pues la tradición de defensa de los derechos minoritarios o indígenas —la tradición multicultural, a falta de mejor nombre— no tiene la misma historia documental. No puedo sostener aquí que el multiculturalismo ha abrazado tradicionalmente un ideal como el de la libertad como no-dominación; tengo que limitarme a la esperanza de conseguir mostrar que las preocupaciones multiculturales pueden defenderse apelando a ese ideal. El multiculturalismo se relaciona con el republicanismo más al modo del ambientalismo que al modo del feminismo y el socialismo.

La principal queja multicultural es que el estado moderno está substancialmente organizado en torno a presupuestos ligados a una cultura preponderante: conduce sus asuntos en el lenguaje de esa cultura; autoriza los hábitos religiosos de esa cultura; proyecta una imagen de la vida normal derivada de esa cultura; funciona con leyes que sólo tienen sentido en relación con prácticas de esa cultura; y así sucesivamente. El reto que tenemos que afrontar con esta queja es el de si podemos dar al estado moderno una justificación y una forma tales, que le habiliten para servir a los intereses de los miembros de esas culturas minoritarias, en pie de igualdad con los intereses de los miembros de la cultura preponderante. Lo que quiero sostener aquí, en defensa del republi-

canismo, es que si el estado moderno se orienta según el objetivo de promover la libertad como no-dominación, entonces tendrá razones y capacidad para cumplir con las exigencias de los miembros de las culturas minoritarias.

Ya tuvimos ocasión de ver que la libertad como no-dominación es un ideal comunitario. Si alguien está dominado, si alguien anda expuesto a interferencia arbitraria ajena, siempre lo estará en virtud de su pertenencia a cierto tipo de clase; la persona es vulnerable, en la medida en que es negra, o mujer, o vieja, o pobre, o algo por el estilo. Lo que significa que, en la medida en que promovemos la libertad como no-dominación de una persona, tenemos que promover la libertad como no-dominación de alguna o algunas clases relevantes de vulnerabilidad, a las que esta persona pertenece. Y significa que si una persona ha de tomar el partido de su propia liberación, de su propia protección frente a la dominación, tiene entonces que identificarse con la causa de sus pares en el conjunto de vulnerabilidad. Acaso no haya modo, por ejemplo, de que una mujer o un obrero consigan mejoras en su libertad como no-dominación, si no consiguen algo que valga para las mujeres y los obreros en general, o al menos, para las mujeres y los obreros que se hallan en su misma situación.

La lección que hay que sacar de esta observación es que, en la medida en que la pertenencia a una cultura minoritaria puede fácilmente convertirse en un distintivo de vulnerabilidad a la dominación, los miembros de esa cultura, y el estado que procura por sus fortunas, tienen que subvenir a las necesidades generales de esa cultura. No basta con declararse incumbido por los individuos de esa cultura, sin referencia particular alguna a los vínculos que los unen.

Lo que significa que, así como el estado puede centrarse en asuntos de género a la hora de determinar las condiciones de promoción de la libertad como no-dominación, así también puede tener que atender a asuntos de pertenencia cultural. En ambos casos, tendrá que ser sensible a la posibilidad de que los miembros del género o de la cultura en cuestión que hayan de disfrutar de la libertad como no-dominación —teniendo esos miembros que compartir el bien común— necesiten recursos adecuados a su especial posición. Nadie niega el hecho de que quienes se hallan en zonas regionales remotas necesitan a menudo el suministro de recursos especiales, si han de disfrutar de los mismos beneficios que quienes viven en las urbes; escuelas, transporte y comu-

nicaciones rurales, por ejemplo, pueden resultar mucho caros que sus correspondientes infraestructuras urbanas. Análogamente, nadie debería negarse a la posibilidad de que si ciertos grupos tienen que compartir en común el bien de la no-dominación —el bien común, si se quiere, de la ciudadanía—, su especial posición requiera atención y apoyos especiales.

Dicho lo cual, es importante registrar que la especial provisión requerida por una cultura minoritaria puede ser muy radical, sin dejar de ser compatible con una visión globalmente republicana. Supongamos que se trata de una cultura indígena, por ejemplo; que, razonablemente, sus miembros ven a otros como intrusos en sus tierra tradicionales; y que no pueden sino poner objeciones y rechazar ofendidos los intentos de asimilación a esos otros, o incluso el estar sujetos con ellos a una misma jurisdicción. En este caso, no hay esperanzas de garantizar a los miembros de esa cultura minoritaria el disfrute de la libertad como no-dominación sin adoptar medidas muy radicales.

Puede que los miembros de la cultura preponderante se vean obligados a reconocer la expropiación a que sometieron a la minoría y, suponiendo que la restitución o la plena compensación resulten imposibles, a proceder a alguna forma de reparación en señal de renuncia a la dominación pasada. Y, suponiendo que la secesión no sea posible, se vean obligados también a tratar a los miembros de la cultura minoritaria como objetores de conciencia a los estilos de la cultura preponderante, y a permitirles diversas formas de exención de obligaciones, por lo demás, universales. Quizá sea necesario permitir a los miembros de la cultura minoritaria una jurisdicción limitada sobre sus propios territorios, por ejemplo, y la organización colectiva de sus propios asuntos.

Al entrar en el detalle de esas iniciativas multiculturalistas, se presentan problemas de difícil solución, y no es éste el lugar de plantearlos (véase Kymlicka 1995). Lo que deseo poner de relieve es que, así como el ideal republicano es perfectamente congenial, con una perspectiva feminista o socialista, incluso con una perspectiva ambientalista radical, así también puede resultar atractivo a quienes se preocupan primordialmente de las necesidades de las culturas minoritarias. La libertad como no-dominación es un ideal pluralista, y puede esperar adhesiones procedentes de un amplísimo espectro de intereses y opiniones característicamente contemporáneos.

El dinamismo del ideal republicano

Todavía hay que dejar sentada una cosa que toca al carácter pluralista del ideal republicano. Un ideal será capaz de atraer a los muy distintos tipos de grupos y movimientos que hemos estado considerando, sólo en la medida en que él mismo se preste, en cada punto de interpretación y de ejecución, a ulteriores glosas y a ulteriores aplicaciones. Tiene que ser un ideal dinámico, proteico siempre en posibilidades adicionales de extrapolación y desarrollo; no un ideal estático, mecánicamente fijado a una pauta inamovible de vida institucional. El ideal de la libertad como no-dominación exhibe precisamente esa clase de dinamismo; por eso puede resultar mucho más atractivo que el ideal de la libertad como no-interferencia.

La libertad como no-dominación exige que no se exponga a las personas a la posibilidad de interferencias arbitrarias. Nadie tiene que estar en una posición tal, que otros puedan interferir en su vida guiados por intereses e interpretaciones no compartidos por él en ningún plano. Este ideal es un ideal dinámico, porque nunca se pueden rendir cuentas definitivas de los intereses de una persona, ni puede decidirse nunca de una vez por todas, si determinadas formas de interferencia están guiadas por interpretaciones compartidas por la persona en cuestión. En tanto la gente interactúa y se organiza y afirma ciertas identidades —identidades como mujeres, o como trabajadores, o como miembros de una población indígena—, siempre estará dispuesta a ver en pautas de su relación con otros, previamente incuestionadas y transparentes, indicios de una relación de dominación. Siempre estará dispuesta a reafirmar viejos intereses y viejas interpretaciones, o a adoptar nuevos intereses y nuevas interpretaciones, que conferirán a algunas inveteradas imposiciones los perfiles de un poder arbitrario.

El criterio por el que reputamos arbitrario un ejercicio de poder, pues, es un criterio en sistemática evolución: sistemáticamente abierto a posibilidades de reconstrucción discursiva, a medida que las gentes descubren nuevas filiaciones y se hacen capaces de ver viejas formas de trato bajo una nueva luz crítica. Y así como la noción de poder arbitrario —en definitiva, la noción de dominación— es evolutiva, así también lo es el correspondiente ideal de la libertad como no-dominación. Las exigencias de ese ideal no están fijadas de una vez para siempre, como inscriptas en tablas de piedra. Están sujetas a

reinterpretación y revisión constantes, a medida que nuevos intereses surgen y cristalizan en la sociedad.

Este aspecto dinámico de la libertad como no-dominación explica por qué puede servir para articular los diversos agravios examinados aquí. Aceptar la libertad republicana no es aceptar un ideal yerto, pronto a ser aplicado mecánicamente, ora a este grupo, ora a este otro. Es abrazar un ideal abierto, que gana en substancia y pertinencia a medida que va siendo interpretado según las perspectivas progresivamente cambiantes e iluminadoras de una sociedad viva. Volveremos sobre esto en el próximo capítulo, cuando consideremos el papel de la democracia en un régimen republicano.

II. Políticas republicanas

La perspectiva de las políticas republicanas

Es imposible dar una noción detallada de las políticas que un estado republicano moderno tendería a acometer. Conocer el objetivo global que se desea promover —en este caso, la libertad como no-dominación— no es base suficiente para el desarrollo de políticas específicas; tampoco lo es, en verdad, el conocimiento de las causas generales con las que nos identificamos. Es necesario, además, tener una noción informada de los distintos medios institucionales de que se dispone para promover el ideal, de sus respectivas ventajas y desventajas, y de las circunstancias en que habrán de realizarse aquellas políticas. Como filosofía consecuencialista que es, el republicanismo no es dogmático, ni doctrinario. Nos ofrece un programa apto para desarrollar políticas, no un manual de instrucciones. Admite que tiene que haber una división del trabajo en la investigación de esas políticas, y que llegados a cierto punto, los teóricos políticos tienen que ceder el paso a los juristas, a los científicos sociales y a otros expertos.

Vale la pena destacar especialmente un obstáculo que se atraviesa en el camino de ofrecer una noción completa de las políticas republicanas. En cualquier sociedad, el papel que vaya a desempeñar el estado en la promoción de la libertad como no-dominación de la gente no puede sino depender del papel desempeñado al respecto por la sociedad civil: por la forma de sociedad que, extendiéndose más allá de los estrechos

confines de las lealtades familiares, es estrictamente independiente del estado coercitivo (Taylor 1995, ensayo 11; Gellner 1994, 5). Allí donde haya una sociedad civil vital y tolerante, donde los individuos y los grupos sean capaces de construir compromisos infrapolíticos que reduzcan o desafíen directamente a las posibilidades de dominación, el estado tendrá menos que hacer; allí donde esa proteica sociedad civil no consiga cristalizar, pero donde aún sea posible la formación de un estado, quedará más por hacer (véase Maquiavelo 1965, 241). Volveremos sobre eso al final del capítulo.

Mas, aun absteniéndome en esta discusión de entrar en los detalles de políticas concretas, la idea misma de que la libertad significa no-dominación, no mera no-interferencia, implica una enorme diferencia entre la posición republicana respecto de las políticas estatales y la posición que tiende a atraer a los partidarios de la libertad como no-interferencia.

Puesto que los republicanos aprecian la no-dominación, diferirán en dos relevantes aspectos respecto de quienes aprecian la no-interferencia. En el lenguaje antes introducido, los republicanos serán menos escépticos ante la posibilidad de la intervención estatal, y serán más radicales en punto a los males sociales que el estado está obligado a remediar. Su menor escepticismo frente al estado viene del hecho de que no entienden la acción del estado, siempre que esté convenientemente restringida, como una intrínseca afrenta a la libertad: como una forma, ella misma, de dominación. Y su mayor radicalismo respecto de los males sociales viene del hecho de que entienden como tal afrenta a la libertad cualquier forma de dominación, incluso aquellas en las que puede esperarse que el dominador se abstenga de alzar la mano; los republicanos piensan que la de dominación es una relación comprometedora de la libertad.

Consideremos, primero, el menor escepticismo frente al estado. Para alguien preocupado por la no-interferencia como tal, los impuestos son un mal intrínseco —son una forma de interferencia, después de todo—, de manera que una política fiscal tiene que proporcionar un elevado beneficio esperado, en términos de no-interferencia, que compense el coste cierto, en esos mismos términos, de la fiscalidad. Para los republicanos preocupados por la no-dominación, no por la no-interferencia, la fiscalidad no es ni de lejos tan mala u objetable en sí misma —no, al menos, en este aspecto—, como

la dominación que se propone contrarrestar. Cuando un gobierno grava fiscalmente a la gente en el marco de un sistema jurídico bien ordenado, no necesariamente les domina, pues la interferencia entrañada no puede ser arbitraria; tiene que estar diseñada atendiendo a los intereses de las gentes, según las interpretaciones que éstas dan de sus intereses. La fiscalidad restringirá el ámbito en el que los contribuyentes disfrutan de opciones no-dominadas, pues les privará de ciertos recursos, pero eso es un perjuicio mucho menor que la dominación misma. De aquí que los republicanos estén mejor dispuestos que los adeptos a la libertad como no-interferencia para confiar en medidas fiscales: de aquí que sean menos escépticos acerca de la deseabilidad del recurso a la intervención estatal.

Pero no sólo tenderán, los republicanos, a ser menos escépticos respecto de la acción estatal; también serán más radicales en relación con la política social. Al liberal preocupado por la maximización de la no-interferencia esperada le traerá muy sin cuidado el hecho de que un patrono esté en una posición que le permita interferir, más o menos, arbitrariamente, en su empleado, por ejemplo, si le parece que los intereses del patrono contendrán a la baja el grado de interferencia; desde luego, el liberal no se preocupará mucho por esta situación, si el único remedio a la vista es el recurso a la interferencia estatal. Pero de la incumbencia de los republicanos será, en cambio, cualquier posibilidad de interferencia arbitraria, pues el hecho de que esa interferencia sea una opción accesible para ciertos agentes significará que dominan a otros; y tanto más les incumbirá esa posibilidad, obvio es decirlo, cuanto mayores perspectivas de remedio ofrezca una intervención estatal que no sea dominadora. Por eso los republicanos se escandalizarán con circunstancias sociales que dejarán impertérritos a los liberales, sólo preocupados de la no-interferencia. Adoptarán un punto de vista más radical respecto de los males que el gobierno está llamado a remediar.

De esas observaciones resulta que, por enredados que acaben resultando los asuntos empíricos de detalle, lo cierto es que las políticas del republicanismo tendrán un sesgo muy distinto del que resulta de una adhesión liberal a la libertad como no-interferencia. Por supuesto, puede ocurrir que las restricciones empíricas se revelen tan exigentes, que los republicanos tengan que retroceder y arrellanarse en un tipo de políticas gubernamentales mínimas, como las favorecidas por sus

opponentes. Supongamos que resultara verdad, como no se cansa de repetir cierta ortodoxia (véase al respecto Frase y Gordon 1994), que el bienestar procedente del estado genera dependencia en sus beneficiarios, y que esa dependencia destruye las capacidades de esos beneficiarios para conseguir la no-dominación. Eso tendría importantes implicaciones para las formas de hacer accesible ese bienestar _____ si «bienestar» sigue siendo la palabra adecuada— en un régimen republicano, y empujaría a los republicanos a las políticas mínimas. Pero lo que hay que destacar es que sólo restricciones empíricas muy especiales podrían persuadir a los republicanos de adoptar tal posición. Su primer pronto les induce a ser políticamente más optimistas y socialmente más radicales.

¿Significa esto, por recurrir a la consabida cantilena, que los republicanos están en general a favor de un estado hinchado? Sí y no. Estarán bien dispuestos respecto de una forma de gobernar que confiera al derecho y al estado un respetable abanico de responsabilidades. Por otra parte, estarán muy mal dispuestos ante una forma de gobernar que confiera a las autoridades, o incluso a las mayorías, un elevado grado de poder y discreción; recurrirán en este caso a los controles jurídicos y democráticos que habremos de discutir en el próximo capítulo. Aunque verán con optimismo la posibilidad de que el estado sea capaz de reducir los efectos dominadores del *dornimum* privado, no dejarán de estar alertas al peligro de conferir al estado el tipo de licencias que traen consigo una forma dominadora de *impenum* público. Quizá el estado tenga que cargar con un amplio abanico de responsabilidades, y en este sentido, esté hinchado. Pero el gobierno no debería tener un amplio abanico de poderes independientes, y en este sentido, debería ser decididamente mínimo.

Un comentario para acabar. Mientras que el estado republicano puede tender a la hinchazón en lo que toca al abanico de responsabilidades que asume, es importante darse cuenta de que si se hincha demasiado en este aspecto, también tenderá a hincharse en lo atinente al abanico de poderes independientes que puede ejercer: tenderá a cobrar él mismo una forma dominadora. Así pues, hay como un mecanismo de freno incorporado en la vía republicana al crecimiento del estado. El ideal de la no-dominación no es el tipo de ideal monstruoso pronto a exigir grados más y más intensos de interferencia estatal en las vidas de la gente corriente. Cualquiera que sea el optimismo por él estimulado

respecto de la acción estatal, el ideal republicano es un objetivo saciable o moderado (Braithwaite y Pettit 1990).

En el supuesto de que el estado no esté sometido a restricciones empíricas fuera de lo normal, vale la pena tratar de ofrecer una impresión aproximada de los tipos de políticas que la república moderna tiende a favorecer. Puede esperarse que ese estado se involucre en cinco grandes áreas de toma de decisiones políticas: la defensa exterior; la protección interior; la independencia personal; la prosperidad económica; y la vida pública. Diré algo sobre cada una de ellas, con el propósito de ilustrar la capacidad del republicanismo para servir como perspectiva orientadora de la toma de decisiones políticas. No conectaré directamente esas reflexiones con las discusiones antes realizadas de las causas republicanas: esas causas afectan a varias áreas de la toma de decisiones políticas, y la conexión resultará más o menos obvia.

La defensa exterior

La república moderna, como cualquier otra forma de estado, tiene que ocuparse de la defensa frente a enemigos exteriores. Después de todo, a menos que el país o ciudad en cuestión esté bien defendido, no habrá sino una viva y continuada perspectiva de dominación foránea. En realidad, en la medida en que el país no se halle bien defendido, otro país puede llegar a dominarle, dominando así a sus ciudadanos, sin que eso signifique que vayan a producirse interferencias reales; puede estar en posición de interferir —de invadir o de amenazar, por ejemplo— a voluntad y gozando de relativa impunidad. Los republicanos temerán, no una interferencia, o la expectativa de interferencias, sino una situación en la que interferencias más o menos arbitrarias estén al alcance del poder de otro estado.

Mas, aunque los republicanos tienen un reto crucial en el frente de la defensa, no por ello tienen que pensar que la respuesta adecuada a ese reto es armarse hasta los dientes, o aún peor, atacar preventivamente a los enemigos potenciales. Cuál sea la respuesta adecuada dependerá del modo en que pueda la república mejorar con mayor eficacia sus perspectivas de no dominación en el foro internacional. Y la experiencia histórica enseña sin duda que la mejor respuesta raramente es la

más belicosa o agresiva. La experiencia dice que, en la medida en que los estados confían más y más en sus armas y en sus ejércitos como instrumentos de disuasión, se convierten en rehenes de las presiones y de la lógica militares. Puede que ya no haya el fantasma del golpe de estado que aterrizó al pensamiento republicano tradicional, llevando a los republicanos a preferir la formación, de milicias de ciudadanos al ejército regular; en muchos países, la división de las fuerzas armadas en diferentes servicios de armas, así como el desarrollo del *éthos* democrático, ha reducido ese peligro considerablemente. Pero está fuera de duda que aumentará la amenaza de guerra, si los generales de los distintos bandos asumen la responsabilidad de la seguridad nacional e imponen al conjunto de la comunidad política una imagen militarista del modo de cumplir con esa responsabilidad.

Cuando la guerra se convierte en una perspectiva duradera, y cuando los estados se defienden de otros estados sirviéndose de la amenaza y la contraamenaza, la causa de la no-dominación queda comprometida. Aun si la guerra no llega a estallar —y en la guerra, la gente corriente sufre los peores extremos de la dominación—, el hecho de la amenaza y la contraamenaza significa que cada estado coacciona a los demás. Y en cualquier caso, la lógica de la amenaza y la contraamenaza significa que los diferentes bandos tienen que gastar más y más en defensa militar, que los ciudadanos de los países en cuestión tienen que soportar los costes y que se ve drásticamente reducido el alcance de las opciones no-dominadas de que éstos últimos disfrutaban. Ya vimos antes que el republicanismo permitía una argumentación muy vigorosa en favor de la estrategia de la previsión constitucional y en contra del recurso —o al menos, del pleno recurso— a la estrategia de los poderes recíprocos; ésta es la base en que toma pie el argumento republicano en favor del estado. Lo que vemos ahora es que una lógica similar se aplica a la arena internacional. La estrategia de los poderes recíprocos, al menos en su versión militar, resulta muy poco atractiva, y el republicanismo tiene naturalmente que buscar más previsiones constitucionales.

¿Qué previsiones? Poco se puede aquí decir que no resulte excesivamente vulnerable a las caprichos de la fortuna empírica. Puede resultar atractivo para el estado republicano instituir redes culturales, económicas y jurídicas, en la medida en que esos sistemas regionales o globales de relaciones disciplinan ineluctablemente a sus miembros, a la

manera de los compromisos constitucionales. También puede resultar atractivo para un estado republicano dar su apoyo a un organismo como las Naciones Unidas, en la medida en que promete ser capaz de contener los conflictos, y eventualmente, hacerlos más y más improbables. Más generalmente, estará en el interés de un estado republicano estimular diferentes estratos de cooperación e institucionalización multinacional. El surgimiento de orden internacional, regional o global, promete servir a la causa de la defensa con mayor eficacia que la exclusiva confianza en la capacidad militar.

El estado republicano tendrá que constituirse a sí mismo como un buen ciudadano internacional, obvio es decirlo, si quiere promover este tipo de orden. Necesitará mantener una capacidad militar como último recurso. Pero haría bien en no mofarse de los criterios compartidos,, regional e internacionalmente, sobre las capacidades, militares que resultan razonables. Necesitará poner límite a la inmigración, si quiere mantener su carácter republicano y quiere nutrir el *éthos* republicano necesario para eso. Pero haría bien en no mostrarse indiferente respecto de los aprietos padecidos por inmigrantes y refugiados, o respecto de las dificultades sufridas por los países enfrentados a problemas migratorios. Tendrá que procurar por sus propios intereses en el desarrollo de los ordenamientos comerciales y financieros con otros países. Pero haría bien en no adoptar una postura de abandono inmediato de sus compromisos a la primera señal de costes imprevistos.

Si la política republicana de defensa nos lleva en la dirección de la cooperación y la institucionalización multinacionales —si sugiere, en efecto, que la república bien defendida tiene que ser ella misma un buen ciudadano internacional—, entonces hay que notar que esa política tiende a converger con exigencias republicanas apreciables en otros frentes. Aunque el estado republicano representa un medio indispensable de promoción de la libertad como no-dominación, no hay nada sagrado, desde el punto de vista republicano, en el estado mismo o en la soberanía estatal. Dada la existencia de cuerpos multinacionales de varios tipos, habrá algunos asuntos de orden interior en los que puede resultar mejor, desde el punto de vista de la promoción de la libertad como no-dominación, ceder el control a esos cuerpos, procediendo así a una restricción del estado local.

Es verdad: cuanto más distante un organismo de un asunto determinado, tanto menos informado de ciertos aspectos. Pero,

igualmente, cuanto más distante un organismo de un asunto determinado, tanto más probablemente será un árbitro imparcial. Siendo eso así, desde el punto de vista republicano, puede ser cosa muy buena el que varios asuntos de orden interior salgan del ámbito de la toma de decisiones local, para ser transferidos a árbitros internacionales. ¿Hay que permitir el desarrollo económico en una zona natural salvaje? ¿Hay que legalizar la homosexualidad y dar plenos derechos ciudadanos a los homosexuales? ¿Deben las mujeres tener derecho a trabajar en determinados sectores industriales ganando los mismos salarios que los hombres? Resulta bastante obvio que, en estos asuntos, los cuerpos internacionales, y también los movimientos internacionales informales, pueden contener y contrarrestar intereses locales facciosos de una manera más fiable que el estado nacional. Pueden hacerlo mejor desde el punto de vista de la promoción de la libertad como no-dominación entre los ciudadanos de ese estado que el estado mismo. En casos como estos, la mejor política republicana podría hacer bien en expatriar la soberanía interior, dando cierto peso, ya que no discrecionalidad absoluta, a los organismos internacionales pertinentes. Apoyando a la cooperación y a la institucionalización multiculturales, la política republicana de defensa iría de consuno con lo que la política republicana puede exigir en otras áreas.

Protección interior

Mientras que la política de defensa nos lleva a la arena internacional, la política relacionada con la protección de los ciudadanos individuales y con los grupos nos lleva al ámbito interior. Y nos lleva, por lo pronto, al sistema de justicia penal. El derecho penal es un prerrequisito esencial para la protección de los ciudadanos; sirve para tipificar faltas, y para defender a las víctimas, exponiendo a los delincuentes a penas legales. Así, Montesquieu (1989, 188) se ve llevado a decir: «la libertad del ciudadano depende principalmente de la bondad de las leyes penales».

Ni que decir tiene que las buenas costumbres y las normas de una sociedad son también importantes para la protección de los individuos. En realidad, los datos confirman que las leyes penales sólo funcionan bien combinadas con estas fuerzas (Bratihwaite 1989; Tyler 1990);

volveré sobre esto en el último capítulo. Pero si el derecho penal necesita del concurso de fuerzas culturales, también las fuerzas culturales precisan ser reforzadas por leyes penales. En primer lugar, puede que haya algunos individuos que no respondan a las normas cotidianas y que sólo puedan ser disuadidos o contenidos con la amenaza de sanciones legales. En segundo lugar, muchos individuos que observan las normas cotidianas podrían dejar de observarlas si pensarán que romperlas no trae consigo sanciones de cuidado. ¿Cuántos de nosotros seguiríamos siendo virtuosos si estuviéramos en poder del anillo de Gyges —el anillo que hace invisible a su portador— y pudiéramos cometer una variedad de delitos con plena impunidad? Y en tercer lugar, muchos individuos que observan esas normas podrían dejar de observarlas si, a falta de sanciones legales, dejaran de esperar que otros las observaran.

Pero, por esencial que resulte para la causa de la no-dominación, un sistema de leyes penales puede acarrear daños de mayor entidad que los bienes para los que está concebido. Los republicanos han subrayado siempre que ese sistema reducirá drásticamente la libertad como no-dominación de las gentes, por ejemplo, si permite el arresto o la detención arbitrarios; el *babeas corpus*, según lo consagró el derecho inglés, se convirtió en un principio republicano particularmente apreciado. Y los republicanos han reconocido con frecuencia que, a menos que el sistema sea conducido y atemperado adecuadamente, puede acabar, por decirlo con palabras de Montesquieu, en una «tiranía de la venganza».

¿Cuál es, pues, el mensaje del republicanismo en lo atinente al diseño del derecho penal? Una primera y obvia lección es que, puesto que las leyes sólo deberían criminalizar cuando pueda esperarse que la criminalización contribuya a promover la no-dominación global —tal es el núcleo de la lógica republicana—, y puesto que las leyes penales son armas a la vez delicadas y peligrosas, tiene que haber una presunción en favor de la parsimonia. Sólo reluctantly debería, el estado, estar pronto a recurrir a la criminalización, y sólo en la medida en que la criminalización sea claramente necesaria para la protección de los ciudadanos (Bratihwaite y Pettit 1990; véase Montesquieu 1989, 191).

¿Por qué las leyes penales son armas delicadas y peligrosas, según el argumento en favor de la parsimonia? Las leyes penales son armas delicadas porque sólo funcionan bien, ya se dijo, combinadas con otras

fuerzas culturales; no pueden esperarse milagros de ellas solas. Las leyes penales son armas peligrosas porque, así como pueden contribuir a la promoción de la libertad como no-dominación, así también pueden tener efectos negativos en ese ideal; son armas de doble filo. Las sanciones penales tienen un impacto negativo en la no-dominación de los convictos de delitos, imponiéndoles multas o sentencias de cárcel que reducen su abanico de opciones no-dominadas, y que sirven incluso —si no idealmente, sí en la práctica— para exponerles a la dominación. Los procesos penales suelen aterrorizar al inocente no menos que al culpable, levantando un fantasma que induce pavor por doquier. Y los servidores del derecho penal representan fuerzas potenciales de dominación, difíciles de controlar hasta para el más advertido de los regímenes republicanos.

Esto último merece un énfasis especial. Los principales agentes servidores del derecho penal son las fuerzas de policía, y la policía moderna representa el notorio tipo de amenaza a los valores republicanos que representaba en el pasado el ejército regular para los republicanos tradicionales. Encargadas de la tarea de garantizar el orden público, de vigilar el crimen y de arrestar a los criminales, las fuerzas de policía tienen en nuestros días poderes enormes, están expuestas a colosales tentaciones de abusar de esos poderes, y su uso de esos poderes no está sometido sino a muy imperfectos controles. Los poderes en cuestión incluyen el poder de acusar o no acusar, tal vez incluso el de falsificar pruebas; el poder de hostigar y hacerle imposible la vida a alguien; el poder de difundir con éxito rumores difamatorios; y por supuesto, el poder de amenazar con todos esos males, coaccionando así a la gente para someterla a su voluntad. Las tentaciones incluyen la vieja tentación de afirmarse a sí mismo y llamar la atención; de hacerse una identidad como parte de un grupo poderoso y autorreforzante; de lograr influencia e impacto en ciertos ámbitos; y tal vez, y sobre todo, sobornar y chantajear en beneficio propio: esta última tentación es particularmente destacable en cualquier sociedad empeñada en prohibir actividades como el consumo de alcohol o el uso de drogas blandas. Esperar que la gente se mantenga incorruptible en esas condiciones de poder y tentación es irrealista, y todo republicano querrá tener una policía que opere con restricciones más rigurosas y responda a criterios más estrictos de lo que es generalmente usual en las sociedades contemporáneas.

Los controles corrientemente empleados en la regulación de las fuerzas policiales son manifiestamente inadecuados, como comúnmente se ve por la corrupción policial en los estados modernos, y como resulta obvio de una modesta reflexión sobre el asunto (Caplow 1994). Las fuerzas de policía han sido generalmente capaces de sobrevivir a escándalos, sin necesidad de proceder a cambios organizativos profundos; los jefes de policía han podido mantener pautas de investigación de carácter interno, más que externo, de la mayoría de problemas que han ido apareciendo; y los funcionarios individuales han sido inhibidos de conductas delatorias a través de un *éthos* de lealtad a los colegas, más robusto que cualquier ética policial de superior imparcialidad. He aquí, en términos republicanos, una receta para el desastre: una receta para garantizar que la policía se convierta en una fuerza de dominación mayor que cualquiera de las que trata de combatir. *Quis custodiet custodes?* ¿Quién nos guardará de los guardianes? ¿Quién, pues?

Si la primera lección del republicanismo en materia de justicia penal es la parsimonia en la criminalización —y eventualmente, por tanto, una renuncia a dejar que el sistema de justicia penal crezca demasiado—, la segunda es que, para evitar la tiranía montesquieuana de la venganza, el castigo de los delincuentes necesita ser radicalmente repensado (Braithwaite y Pettit 1990). La mayoría de sistemas de justicia penal imponen penas, sin prestar la menor atención a la compensación por el daño hecho en el acto criminal y sin dar el menor pensamiento a la idea de hacer apreciar al delincuente, a fin de que se arrepienta, la magnitud del daño ocasionado. La idea recibida es que las víctimas pueden buscar compensación recurriendo al derecho civil —lo que, manifiestamente, no se lleva a la práctica—, y que el derecho penal se reduce, por recurrir a la vieja consigna, a imponer la paz del Rey. Puesto, pues, que el castigo se limita a imponer la paz del Rey —o dígase ahora, la paz del pueblo—, los sistemas de justicia penal tienden a permitir que la naturaleza y el grado del castigo sean dictados, ora por esta corriente de presiones, ora por esta otra. Algunos teóricos de esos sistemas sostienen que hay una lógica disuasoria ínsita en la pauta de los castigos impuestos; otros hablan de una lógica de reprobación y retribución. Pero lo cierto es que, en la mayoría de países, la pauta seguida por los castigos penales parece más el producto aleatorio de la atención periodística, las modas morales y el tornadizo gusto de la ven-

ganza. No hay pruebas convincentes de que ese sistema sea un medio óptimo, ni siquiera fiable, de disuasión de los delincuentes reales o potenciales, ni hay prueba de que represente una forma sistemática de comunicación de la reprobación, ni de castigo de los crímenes en proporción a su grado de reprobación.

¿Qué podría hacer un estado republicano en materia de política penal? He aquí un esbozo de sugerencia. Cualquier acto criminal, siempre que sea criminalizado con fundamentos propiamente republicanos —siempre que figure como un acto criminal en el manual republicano—, resulta reprensible por tres motivos. Porque es una negación del estatus de la víctima como persona no-dominada o libre, no susceptible de interferencia arbitraria ajena. Porque reduce el alcance de las opciones no-dominadas de la víctima, eliminando ciertas opciones, o elevando su coste, o aun eliminando la posibilidad misma de opciones, como en el caso límite del homicidio. Y finalmente, porque la distribución de no-dominación en la sociedad globalmente considerada, manteniendo como posibilidad permanente para la víctima, y para cualquiera que se halle en la clase de vulnerabilidad de la víctima, el padecimiento de interferencias del tipo de la perpetrada. Estas observaciones militan en favor de que el castigo, en un régimen republicano, sea diseñado para corregir esos efectos dañinos, y a su través, promover la no-dominación global.

¿Qué requeriría idealmente la rectificación de esos males? Sometida a la restricción de tener que incrementar con ello la no-dominación global —y en particular, de respetar los límites puestos al tratamiento de los delincuentes—, la rectificación habría de observar las tres erres de la condena republicana, por repetir aquí una formulación de John Braithwaite y mía. Debería tratar de suscitar por parte del delincuente un *reconocimiento* del estatus de la víctima como persona no-dominada y libre; de procurar que el delincuente *recompense* —restituya, compense, o al menos, repare— a la víctima o a la familia de la víctima por el daño hecho; y *renovar la seguridad* de la víctima y de la entera comunidad en que el delincuente dejará de ser la amenaza que fue cuando cometió el crimen (Pettit con Braithwaite 1993; 1994; Pettit en prensa). Lo que reconocimiento, recompensa y renovación de seguridades vayan a requerir, dependerá siempre de la naturaleza del crimen y de las particulares circunstancias en que se hallen víctima y delincuente. La renovación de la seguridad puede obtenerse indi-

rectamente, por ejemplo, si el delincuente resultó a tal punto herido al cometer el crimen, que ahora sería físicamente incapaz de volverlo a cometer; o puede obtenerse más directamente, si la medida impuesta basta para disuadir al delincuente —y se puede esperar que a otros también— de cometer crímenes similares en lo venidero. No es éste, empero, el lugar para entrar en esos detalles.

He dibujado el probable perfil de la política penal republicana sirviéndome de dos principios: parsimonia en la criminalización y reconceptualización del castigo como medio de rectificación de los efectos del delito. He sugerido que esta reconstrucción del sistema de justicia penal está en solución de continuidad con el deseo de Montesquieu de evitar la tiranía de la venganza, y que goza de buenas credenciales. Pero no puedo ocultar, para concluir, que los republicanos tradicionales han obtenido sólo magros resultados en esta materia. Su preocupación capital fue poner brida a la pauta de arrestos y castigos arbitrarios propios de las monarquías absolutas; y en su deseo de ofrecer un fundamento sistemático al sistema de justicia penal, no dieron mucho pensamiento a la cuestión de cuál fuera el mejor modo de poner esa brida: en particular, a la cuestión de cuál fuera el mejor modo desde el punto de vista de la libertad. Podemos sentirnos entre espíritus afines cuando leemos algo parecido a la octava enmienda de la Constitución americana: «No se requerirán fianzas excesivas, ni se impondrán multas excesivas, ni se infligirán castigos crueles y fuera de lo normal». Pero empezamos a inquietarnos cuando nos damos cuenta de que hasta a Montesquieu le asaltó la tentación de aceptar sistemas de castigo parientes del ojo por ojo de la *lex talionis*. «Cuando las leyes penales infieren el correspondiente castigo de la particular naturaleza del crimen, no estamos sino ante el triunfo de la libertad. Aquí termina toda arbitrariedad; la pena no se sigue del capricho del legislador, sino de la naturaleza de la cosa.» (Montesquieu 1989, 189)

Hasta aquí sobre la política republicana en materia de protección interior. Queda sólo por observar que no sólo nos hemos limitado a bosquejar esquemáticamente las políticas verosíblemente requeridas, sino que ni siquiera hemos echado un vistazo a todas las áreas de la actividad estatal pertinentes para esas políticas. Así, la protección de los individuos y de los grupos no sólo está servida por las leyes penales, sino también por la regulación jurídica de los daños y perjuicios. Desde luego que los valores republicanos tienen impli-

caciones en esas áreas de actividad estatal, pero no es posible dedicarles aquí ningún espacio.

La independencia personal

La tercera de nuestras cinco áreas de toma de decisiones políticas tiene que ver, no con lo que hay que hacer para proporcionar los bienes colectivos que son la defensa exterior y la protección interior, sino con lo que resulta necesario para promover la independencia —la independencia socioeconómica— de todas las personas, individualmente consideradas. Ser independiente en el sentido que aquí se pretende es tener con qué operar normal y propiamente en nuestra sociedad, sin tener que mendigar o tomar prestado de otros, y sin tener que depender de su beneficencia. Es, por servirnos de la iluminadora noción que ha acuñado Amartya Sen (1985), tener las capacidades básicas necesarias para funcionar en la cultura local. O, si no siempre esas capacidades mismas, sí al menos las cosas que esas capacidades permiten normalmente a las personas (Cohén 199.3).

Las capacidades básicas necesarias para funcionar pueden diferir de una sociedad a otra (Sen 1983; véase Smith 1976, 870). En cualquier sociedad, ustedes necesitan ser capaces de tener lo suficiente para llevarse a la boca, y para vestirse y para cobijarse. Pero qué sean comida, abrigo y cobijo bastantes variará de unas sociedades a otras. Y en cualquier caso, hay todo tipo de cosas que, resultando imprescindibles para funcionar en una sociedad, son innecesarias en otras.

Las necesidades de la vida en una sociedad contemporánea desarrollada, por ejemplo, rebasan con mucho a lo requerido para funcionar en una comunidad más tradicional. Para funcionar apropiadamente en una sociedad contemporánea, ustedes tienen que ser capaces de leer y escribir, saber matemáticas elementales, tener acceso a información sobre cosas tales como oportunidades de trabajo, asistencia médica, servicios de transporte, pronósticos meteorológicos, y disponer de los recursos —una dirección postal o un número de teléfono— que permitan a otros —por ejemplo, potenciales patronos— ponerse en contacto con ustedes. Y para funcionar apropiadamente en esta sociedad necesitan ustedes también averiguar y afirmar sus derechos legales al tratar con la policía, con la escuela de sus hijos, o con

su mismo consorte; saber dónde pueden depositar su dinero y cómo usar los servicios de crédito; y tener los medios para circular por su medio local y proporcionarse a ustedes mismos oportunidades de trabajo y de ocio. A medida que la sociedad se ha hecho más compleja, y a medida que las demandas de una vida social próspera se han multiplicado, también ha subido el nivel de lo que se considera necesario para garantizar el acceso a una calidad de vida decente: de lo que se considera necesario para la independencia socioeconómica personal.

Si un estado republicano está comprometido con el progreso de la causa de la libertad como no-dominación entre sus ciudadanos, no puede menos de adoptar una política que promueva la independencia socioeconómica. Yo puedo depender de otros para acceder a algunas de las cosas necesarias para una calidad de vida decente, sin estar necesariamente dominado por ellos. Tal vez, por ejemplo, yo no dependa de ningún individuo ni de ningún grupo dados —mi dependencia puede ser anónima, si se quiere—, y así, no ande expuesto a la dominación de nadie en particular. Pero, en general, el hecho de no disfrutar de independencia socioeconómica tenderá a disminuir mis expectativas de disfrutar de la libertad como no-dominación.

Eso puede ser verdad de varias maneras. Una tiene que ver con el alcance de la no-dominación, más que con su intensidad. En la medida en que carezco de los recursos personales o financieros para hacer algo, el alcance de las opciones no-dominadas que me son accesibles se ve reducido. Así, proporcionándome esos recursos, con la consiguiente mejora de mi independencia socioeconómica, el estado mejoraría mi libertad como no-dominación. Pondría por vez primera a mi alcance determinadas opciones no-dominadas, o reduciría los costes de elegir esas opciones.

Pero hay una segunda manera en que la falta de independencia socioeconómica amenguará mis expectativas de disfrute de la libertad como no-dominación. Esa manera tiene que ver con la intensidad de la no-dominación de que disfruto, no con su alcance. Supongamos que me falta lo imprescindible para ir tirando en las circunstancias del día a día cotidiano: no sé leer ni escribir, por ejemplo, o no puedo subvenir adecuadamente a mis necesidades más básicas, o no tengo acceso a información importante, o no puedo conseguir apoyo cultural contraviniendo las opiniones de mi consorte o de mi patrono. En tal caso, es

patente que estoy a merced de quienes carezcan de escrúpulos. Aprovechándose de mi ignorancia de los criterios y las expectativas relevantes, pueden inducirme a error, manipularme y explotarme a su antojo. Y aun sin llegar a tan ultrajantes extremos, todavía podrían ejercer un elevado grado de dominación. Si soy lo bastante afortunado como para tener un empleo, por ejemplo, mi patrono fácilmente tendrá capacidad para interferir impunemente en mis asuntos a su arbitrio; fácilmente tomará pie en mi terror al despido, en mi ignorancia, o simplemente en mi indefensión cultural, para convencerse de que sus interferencias quedarán sin resistencia ni punición.

O supongamos que no estoy aquejado de males tan generales, sino de los males derivados de ser incapaz de afrontar los costes médicos en caso de caer enfermo, o los costes de defensa en caso de proceso penal. Una situación de emergencia, médica o jurídica, abriría posibilidades de dominación del tipo aquí comentado. Significaría que tengo que ponerme a merced de otro —digamos, del médico, o del abogado, o de un benefactor rico—, exponiéndome así a interferencias arbitrarias ajenas; malamente podría yo resistirme a, o castigar, injerencias explotadoras o manipuladoras, si el hacerlo significara el abandono médico o legal, o dejar en la estacada a mis hijos o a mi consorte. Pero, aun si no llegara a darse esa situación de emergencia, la falta de cobertura sanitaria o jurídica me expondría a la dominación. La falta de cobertura en alguno de esos flancos, me haría pronto a tolerar algún grado de tratamiento arbitrario por parte de quienes más necesarios podrían resultarme en caso de emergencia. Y una falta de cobertura jurídica me expondría siempre al tipo de tratamiento arbitrario, hacer frente al cual requiere normalmente ir a los tribunales.

O supongamos, por último, que de una manera o de otra estoy disminuido. No puedo circular normalmente por el mundo, o porque he perdido o porque nunca he estado en el uso de mis piernas. O porque no puedo ver. O porque no estoy en condiciones de llevar a cabo tareas intelectuales corrientes y molientes. Va de suyo, si más no por el tratamiento literario que ha recibido este tema, que en tal caso estoy expuesto a cierto grado de dominación por parte de aquellos de quienes dependo en el manejo de mi vida. Si yo necesito desesperadamente la ayuda de otro o de otros en particular, como sin duda es el caso, entonces estaré en una posición en la que difícilmente me quejaré de interferencias arbitrarias y aun mezquinas por parte de esa

gente. Estaré más bien dispuesto a allanarlos y a congraciarme con ellos a cualquier coste, hundiéndome a mí mismo en la clásica posición del suplicante dominado (véase Goodin 1984).

Hemos distinguido dos razones republicanas para desear que el estado promueva la independencia socioeconómica de la gente. Una es el argumento, fundado en la intensidad de la no-dominación, de que, al proceder así, el estado defenderá a los socioeconómicamente dependientes de formas de dominación a las que, en otro caso, acabarían ineluctablemente por sucumbir. La otra, formulada en primer lugar, es la consideración, fundada en el alcance, de que, al proceder así, el estado facilitará opciones no-dominadas a los socioeconómicamente dependientes.

¿Qué grado de radicalidad hay que esperar de las políticas derivadas de ese modo republicano de ver las cosas? Depende. Depende, en primer lugar, de lo graves que sean los problemas, lo que a su vez dependè de la calidad de la sociedad civil de que se trate; en una sociedad civil bien ordenada, los efectos de un nivel dado de privación no serán tan malos como en una sociedad civil mal ordenada. Y depende, en segundo lugar, de la eficacia de los medios que pueda divisar el estado para enfrentarse a los problemas: por ejemplo, depende de lo lejos que pueda llegar el empleo de esos medios divisados por el estado, sin generar en los beneficiarios la mentalidad de dependencia o la cultura de dependencia de que se lamentan a veces los críticos del estado de bienestar. Según cómo se resuelvan estas cuestiones substancialmente empíricas, los republicanos exigirán del estado más o menos provisión de asistencia para los necesitados; que la proporcione toda en metálico o, al menos parcialmente, en especie; que la proporcione directamente, o por medio de organismo cívicos independientes; que la proporcione sujeta a un control de ingresos, o como parte de un sistema universal de provisión; etc. No hay argumentos que, partiendo del ideal republicano, desemboquen directamente en este tipo de decisiones sobre políticas específicas; las decisiones sobre las políticas a seguir tienen que determinarse según consideraciones empíricas, no menos que filosóficas.

No obstante la necesidad de apelar a supuestos empíricos a la hora de desarrollar una política, hay dos rasgos que verosíblemente caracterizarán a las políticas republicanas en esta área, y vale la pena mencionarlos. El primero es que las políticas republicanas no vendrán

seguramente a los alcances del igualitarismo material estricto, comoquiera que éste sea interpretado. Y el segundo es que las políticas republicanas estarán impelidas a requerir que el acceso al bienestar pase por rutinas bien establecidas, por constricciones de tipo legal, por ejemplo, no por la decisión discrecional de autoridades particulares.

El objetivo de intensificar la no-dominación de los necesitados, aminorando sus perspectivas de ser explotados o manipulados o intimidados por otros, requiere dotarles de lo que Sen conceptúa como capacidades básicas para funcionar en la sociedad: requerirá, pues, la reducción substancial de ciertas desigualdades materiales. Pero es claro que una persona puede tener capacidad suficiente para no ser expuesta a la dominación —es claro que puede estar en posesión de las capacidades básicas requeridas—, sin necesidad de tener los mismos recursos que los demás. No tengo que ser tan rico como mi patrono para ser lo suficientemente rico —para tener garantías de ser lo suficientemente rico— como para no tener que someterme a interferencias arbitrarias y mezquinas.

Si el objetivo de intensificar la no-dominación no aconseja necesariamente asegurar la igualdad material estricta, tampoco lo hace el objetivo de incrementar el alcance de las opciones no-dominadas de la gente. La razón, según vimos en el anterior capítulo, es que, aun si las iniciativas igualitarias no entrañaran dominación estatal —y se trata de un «si» mayúsculo—, no hay razón para pensar que el alcance de las opciones no-dominadas es susceptible de ser maximizado en el extremo de las transferencias igualitarias. A fin de proveer con recursos extra a una persona, ampliando así el alcance de sus opciones no-dominadas, el estado tiene que privar de esos recursos a otra persona, reduciendo así el alcance de sus opciones no-dominadas. No hay razón para pensar que la transferencia se saldará con una ganancia. Al contrario: los costes de la intervención estatal significarán sin duda que la segunda persona recibirá menos que lo que se arrebató a la primera, y que la transferencia llevará consigo un decremento del alcance global de las opciones no-dominadas.

Aparte de su hostilidad al igualitarismo material, hay un segundo rasgo que sin duda caracterizará a las políticas republicanas en materia de independencia socioeconómica. Cualesquiera que sean las necesidades de las gentes a que subvenga un estado globalmente promotor de la libertad como no-dominación, esas necesidades deben ser satis-

fechas de un modo que, por sí mismo, no entrañe ciertas formas de dominación. Cualquiera que sea el nivel de apoyo en los ingresos que se dé a los necesitados, por ejemplo, tiene que darse, en la medida de lo posible, como un derecho (véase Ingram 1994). No puede revestir el aspecto de una donación que pueda retirarse a capricho de alguien: ni a capricho de un patrono subsidiado, ni a capricho del burócrata de a pie, ni siquiera a capricho de una mayoría electoral o parlamentaria.

Retirar una donación monta tanto como interferir, según la pauta de lo que se considera normal, y el poder incontrolado de retirarla monta tanto como un poder de interferencia arbitraria. Y aun si la retirada de la donación no fuera ella misma a contar como interferencia, el miedo del beneficiario a que se le retirara la donación bien podría llevarle, y a llevarle con conocimiento común, a rendir su disposición a resistirse o a quejarse de un buen número de otros actos de interferencia perpetrables por los poderosos. A menos que el apoyo en los ingresos venga en condiciones tales, que prevenga esas conductas caprichosas, al beneficiario le será negada su libertad como no-dominación por el mismo que supuestamente habría de promoverla.

Esa exigencia en el modo de suministrar bienestar habla en favor de una garantía más o menos constitucional de su provisión, con algunos medios independientes y despolitizados de determinación de los niveles de esa provisión. Habla en favor de un modo de distribuir bienestar que sea independiente de los vaivenes políticos y de los caprichos burocráticos, por ejemplo, y asimismo independiente de cualesquiera otros agentes que pudieran intervenir. Piénsese en el patrono al que se dan incentivos para contratar a desempleados, por ejemplo. El requisito que estamos examinando hablaría en contra de dar a ese empresario el derecho de contratar o despedir a voluntad, con los adicionales y consiguientes poderes de intrusión mezquina. Y hablaría en favor de esta restricción aun si, levantada, los empresarios mostraran mayor disposición a contratar gente.

Para concluir, un comentario histórico. La tradición republicana premoderna suponía que no había nada que hacer en punto a dar independencia a quienes carecían ya de ella, de manera que no venía en apoyo del tipo de estado aquí vislumbrado. Con todo y con eso, empero, los adeptos del republicanismo siempre han mostrado un espíritu intervencionista, y las propuestas que he esbozado no son enteramente ajenas a la tradición. Pensando, como pensaban, los

republicanos tradicionales que la intervención en las fortunas económicas de los ciudadanos podía ayudar a la causa global de la libertad como no-dominación, se revelaron más que dispuestos a recurrir a ella. Así, la tradición fue a menudo asociada con la creencia en la oportunidad de gravar fiscalmente los bienes lujosos o suntuarios, así como con el compromiso de garantizar que no se permitiera a nadie el tipo de riqueza que pudiera hacerle capaz de corromper a los funcionarios públicos y enseñorearse de los ciudadanos menos acaudalados. Lo cierto es que, con Harrington (1992), la tradición quedó unida a un programa agrario redistributivo, diseñado para garantizar que no fueran a concentrarse en unas pocas manos demasiadas tierras. La existencia de esos precedentes debería dejar sentado que apelar a un estado de bienestar no conlleva una ruptura radical con la vieja tradición republicana.

Prosperidad económica

El estado republicano se preocupará de cuestiones de prosperidad económica, en la medida en que eso le permita mitigar las perspectivas de dominación —aumentar la intensidad de no-dominación de que disfruta la gente—, o ensanchar el abanico de las opciones no-dominadas, o facilitar esas opciones: incrementar, esto es, el alcance de la no-dominación en la sociedad. Pero esos objetivos dan razones para la intervención económica.

Sugieren, por ejemplo, que el estado republicano se preocupará del nivel de empleo y de la estabilidad del sistema financiero. Cuando la tasa de empleo es alta, y cuando el sistema financiero es robusto y genera confianza, entonces, en igualdad de circunstancias, disminuyen las oportunidades de explotar y manipular a la gente, y mejoran las expectativas de libertad como no-dominación. Los objetivos republicanos sugieren asimismo que, en igualdad de circunstancias, el estado procurará proporcionar buenas infraestructuras a la industria y al comercio, facilitar la productividad en el puesto de trabajo, fomentar el desarrollo y las opciones de los mercados y establecer vínculos comerciales con otros estados. Si no directamente relacionada con la reducción de las expectativas de dominación —es decir, con la intensificación de la no-dominación—, la materialización de esos progresos

serviría cuando menos para aumentar el alcance de las opciones no-dominadas de que la gente puede disfrutar en la sociedad.

El desarrollo de una política económica republicana no puede dejar de interesar cuando nos enfrentamos a dilemas y situaciones específicos en la toma de decisiones políticas. Nos enfrentamos a verdaderos retos cuando nos planteamos problemas como el de los tipos de intervención estatal más aptos para promover la libertad como no-dominación en tales circunstancias, y tenemos todas las razones para esperar que las respuestas republicanas serán harto diferentes de las respuestas dimanantes de otros enfoques. Pero no hay mucho interesante que decir en abstracto sobre la política económica republicana. Cualquiera que sean sus rasgos distintivos, probablemente sólo se revelarán en el examen de asuntos concretos.

La causa de la prosperidad económica no está sólo relacionada con la política económica en sentido estricto, sino también con otras varias áreas de política jurídica; después de todo, el estado puede promover la prosperidad económica sirviéndose de un amplio repertorio de instrumentos jurídicos. Un ejemplo es el instrumento jurídico que habilita a las compañías para convertirse en agentes más o menos autónomos, haciendo que sus bienes y sus obligaciones sean independientes de los bienes y obligaciones personales de sus propietarios (Coleman 1974). Otro ejemplo fue el desarrollo del derecho contractual, al romper el siglo XIX, que habilitó a los agentes económicos para que pudieran ser innovativos en los acuerdos vinculantes que establecían entre sí. Bajo el viejo sistema jurídico, la mayoría de relaciones en que entraban voluntariamente los individuos —marido y mujer, amo y sirviente, pasajero y capitán de barco, etc—, estaban gobernadas por derechos y obligaciones más o menos regulares; con el nuevo derecho contractual, la gente dejó de estar trabada por la práctica establecida y se la habilitó para que negociara individualmente a su aire en pos de un conjunto de expectativas comúnmente acordables (Atiyah 1979; Stoljar 1975).

Debería estar claro que el estado republicano no puede sino examinar con la mayor atención los instrumentos jurídicos de este tipo, pues el beneficio que pueden reportar a la prosperidad económica podría quedar anulado por pérdidas registradas en otras áreas vinculadas a la libertad como no-dominación. Ya mencioné, por ejemplo, que el derecho contractual, tal y como surgió en el siglo XIX, sugería

que si un contrato es completamente libre, la conducta que se compadezca bien con los términos del contrato no es nunca impugnabile. Ningún republicano podría aceptar esa sugerencia en modo alguno. El rasgo llamativo de un contrato, aunque sea libre —un contrato que no sea producto de coerción o manipulación, por ejemplo— es que puede dar a una parte poder de dominación sobre la otra. La fuerza de las circunstancias puede llevar a una persona a cerrar un contrato que sea el paradigma del contrato esclavista rotundamente condenado en la tradición republicana de la *commonwealth* (Locke 1965, 325). Desde un punto de vista republicano, pues, el libre contrato no puede cumplir el papel de legitimador automático —ni siquiera el de legitimador *prima facie*— de lo que acontezca bajo la cobertura de los términos del contrato. La idea del contrato libre pierde así la autoridad que le confirmó la tradición liberal clásica.

Ni que decir tiene que el derecho contractual tiene que tener un lugar, y un lugar destacado, en cualquier sociedad moderna; es un requisito indispensable de la actividad y de la prosperidad económicas. ¿Cómo, pues, tendría que moldearlo el estado republicano? En cualquier contrato, por libremente consentido que sea, una de las partes se entrega a la otra en cierto sentido como rehén: se expone a sí misma a los daños que la otra parte pueda buscarle en caso de no cumplir lo prometido; si se quiere, una parte corre el riesgo de ser dominada por la otra. Siendo ello así, el estado republicano que quiera promover la no-dominación no tiene que esperar que el derecho contractual se limite a facilitar acuerdos voluntarios entre los diferentes agentes, sino que desempeñe un papel regulativo, impidiendo contratos que entrañen términos bajo los cuales una parte obtenga la posibilidad de dominar a la otra.

Este punto de vista sobre los contratos no fue plenamente desarrollado por los republicanos premodernos, pues los contratos sólo llegaron a adquirir un papel destacado en la organización de la vida social a partir del siglo XIX. Pero, lo que yo reputo como el punto de vista republicano está bien representado por la teoría, según la cual los contratos confieren soberanía a una parte sobre la otra y el derecho contractual, aun perteneciendo al derecho privado, puede desempeñar un papel jurídico-público incrementando la seguridad de las gentes en las facetas contractuales de sus vidas. Este punto de vista fue esbozado en un artículo pionero de Morris R. Cohén (1933, 587).

Los partidarios de la teoría clásica han percibido que la ejecución legal sirve para proteger y estimular transacciones que requieran dar crédito o confianza a las promesas de otros. Pero también tenemos que procurar que el poder del estado no sirva a propósitos desalmados, como ayudar a quienes explotan la necesidad o la debilidad extremadas de sus pares. Las leyes contra la usura han reconocido que quien está en condiciones de necesidad económica no es realmente libre. No poner restricción alguna a la libertad contractual llevaría lógicamente, no a un máximo de libertad individual, sino a contratos de esclavitud, en los cuales, según instruye la experiencia, entran «voluntariamente» los hombres sometidos a presión económica.

Vida pública

La última área de toma de decisiones políticas que me propongo examinar tiene que ver con la vida pública de la comunidad política y de la sociedad. Cuando hablo de vida pública me refiero a la vida de la comunidad fundada en asuntos de conocimiento o creencia común. Algo acontece en la vida pública, en la medida en que ocurra en efecto; sea generalmente creído que ocurre; sea generalmente creído que es generalmente creído que ocurre; y así sucesivamente.¹⁰

¿Qué significa que es generalmente creído que algo ocurre? ¿Y qué significa que se da la pauta descrita por las palabras «y así sucesivamente»? Yo parto del supuesto de que será generalmente creído que algo ocurre, si casi todos lo creen, o al menos —una alternativa importante— casi todos están en situación de aprender que ocurre si se lo proponen: si hay algún registro disponible, por ejemplo, que les lleve a formar esa creencia. Y, para venir al otro asunto, podemos suponer que la cláusula del «y así sucesivamente» quedará satisfecha en la medida en que en cualquier nivel superior deje al menos de creerse que la condición del nivel inferior está por cumplir; no hay necesidad de exigir una creencia positiva, más allá de no dejarse de creer, en los niveles sucesivos (Lewis 1983, 166). En el tercer nivel, por ejemplo, puede no dejarse de creer que es generalmente creído que el acontecimiento tuvo lugar, y en el cuarto nivel, no dejarse de creer que, en el tercer nivel, no se deja de creer.

La vida pública de una comunidad es de la mayor importancia para el disfrute de la no-dominación. Cualquier cosa que ocurra en relación

con la política tiende a ser parte de la vida pública, y es esencial para la libertad de las gentes que la esfera pública esté bien ordenada: en particular, es esencial que no haya dominación asociada con el *imperium* del estado. Uno de los propósitos capitales del estado republicano, pues, tiene que ser el de tratar de promover el tipo de formas de gobierno —las formas de control legal y democrático— que defenderé en el próximo capítulo. Pero ya, en esta etapa de la discusión, podemos ver que la vida pública tiene que representar un reto importante para un estado republicano.

Supongamos que el estado republicano ha conseguido que poca gente esté expuesta a la dominación, ya del lado del *dominium*, ya del lado del *imperium*. Ya sabemos, por otra parte, que al menos cuando las demás cosas se mantienen igual —cuando, al menos, por ejemplo, nadie trata de inducir a la opinión contraria—, esto tenderá a convertirse en un asunto de conocimiento común, y así, a quedar registrado en la vida pública. También sabemos que, convertido esto en asunto de conocimiento común, la no-dominación de que disfrutaban las gentes les acarreará los grandes beneficios antes consignados. Pueden conocer lo que está y lo que no está en su poder elegir, pueden dejarse de circunspecciones y medros estratégicos en sus relaciones con los poderosos, y pueden saborear la emoción de disfrutar de un estatus parigual en la sociedad; pueden mirar de frente a todos, sabedores de que hay consciencia común de que nadie puede interferir en sus vidas.

Pero si la no-dominación de las gentes garantiza esos beneficios, sólo en la medida en que queda registrada en la consciencia común de la vida pública, entonces es de la mayor importancia para un estado republicano, y en particular, para el estado que ha realmente logrado un elevado grado de no-dominación para sus ciudadanos, asegurarse de que la no-dominación de las gentes está grabada en la vida pública. Supongamos que un estado, aun garantizando la no-dominación, permitiera a sus enemigos, internos y externos, persuadir de lo contrario a muchos ciudadanos. El resultado sería trágico y lacerante. Habiendo llevado a su pueblo a la tierra prometida, como si dijéramos, el estado fracasaría en punto a persuadir a la gente de hallarse en ella.

No sólo debería ocuparse el estado de la vida pública, a fin de asegurarse de que las gentes disfrutaban de los beneficios de la no-dominación que han sido garantizados; la causa misma de la no-dominación da razones al estado para centrarse en la vida pública. Lo que queda

registrado en la vida pública de una comunidad puede tener efectos importantes en lo lejos que pueda llegar la promoción de la no-dominación de la gente. Si queda registrado como un asunto de creencia común el que una persona está protegida, entonces las protecciones, cualquiera que sea el valor que hayan tenido previamente, serán ahora tanto más efectivas. Si queda registrado que la persona no está protegida, tanto menos efectivas serán las protecciones. Si queda registrado que tal o cual medida es necesaria para promover la no-dominación, eso ayudará o estorbará a la causa de la libertad, según sean fiables o no las creencias al respecto. Y así por el estilo. El objetivo de producir no-dominación, no sólo el objetivo de hacer apreciables los beneficios dimanantes de la no-dominación producida, da razones al estado para ocuparse de la vida pública de la comunidad.

¿Cómo puede verosímilmente un estado republicano promover su visión de la vida pública? Hay un buen número de asuntos relevantes para las políticas a llevar a cabo en esta área. Saltan a la vista en cuanto meditamos las apabullantes dificultades que se ciernen sobre la vida pública de muchas democracias contemporáneas.

Una primera dificultad muy llamativa es la pérdida de espacios públicos urbanos, rurales y silvestres en muchas sociedades. Piénsese, por ejemplo, en la pauta de vida residencial y comercial que ha comenzado a aparecer en muchas ciudades norteamericanas. La clase media se siente amenazada por el nivel de violencia que se ha alcanzado en los centros urbanos y responde retirándose de lugares públicos. El hogar, la calle o el distrito son sujetos a intensas medidas de control, tal vez puestos bajo la vigilancia de una empresa privada de seguridad, y se perfilan como plazas retiradas de la hostilidad urbana. Y el despacho o el puesto de trabajo, aun si situado en el centro de la ciudad, es crecientemente aislado de ella; hay accesos directos desde las áreas privadas de estacionamiento y servicios de restauración internos. La pauta que se va adivinando es extremadamente dañina para la vida pública, pues convierte en un rehén de la propia fantasía la imagen social que se tenga del otro, en particular, la imagen de quienes no pertenezcan a la propia clase social o al propio corrillo. A falta de experiencia directa de los diferentes grupos en que se divide su sociedad, fácilmente perderán las personas las antenas que les permitan registrar qué es, y qué no es, un asunto de creencia común en esa sociedad.

Pero si la contracción de los espacios públicos es ya un problema, no puede sino exacerbarse con la dificultad añadida —y conexas— de que la información conseguida por la gente sobre el ambiente en el que viven es con frecuencia muy sesgada. La información periodística y televisiva en las democracias contemporáneas se orienta por las ventas y, confiando en el atractivo de las noticias sensacionalistas, se concentra más y más en suscitar el horror derivado por el ultraje del voyeur y el terror garantizado por ese estremecimiento. Indudablemente, y desgraciadamente, la imagen que se da de la sociedad circundante está lo bastante fundada en falsedades como para atraer la refutación y el rechazo. Pero la imagen es tan unilateral, que a menudo bordea la fantasía pesadillesca.

Una tercera dificultad para la vida pública viene del modo en que la, así llamada, opinión pública es generalmente representada —y al ser representada, percibida— en nuestras sociedades democráticas. También aquí tienen los medios de comunicación un papel importante, y también aquí dejan dolosamente de cumplir con sus sociedades con harta frecuencia. A veces aventuran estados de la opinión pública de manera completamente especulativa, y a menudo motivada por fines banderizos. Y a veces presentan estados de la opinión pública fundados en escrutinios ultrajantemente amañados. Pero, aun si los medios de comunicación se fundaran en encuestas bien diseñadas, no necesariamente dejarían de crear confusión. La razón es que la persona entrevistada con frecuencia carece de motivos para pensar seriamente en lo que dice: no es como si su respuesta fuera a tener efectos, o como si la persona tuviera que responder de su respuesta (Brennan y Lomasky 1993; Fishkin 1991; 1995). La persona encuestada muy bien puede tener motivos para aprovechar la oportunidad de dar expresión a frustraciones, o a exasperaciones, o a malicias, o algo por el estilo.

He mencionado problemas que tienen que ver con el espacio público, la información pública y la exploración de la opinión pública. Esas presiones sobre la vida pública reducen las expectativas de promover la libertad como no-dominación, y en particular, de crear una firme consciencia de la no-dominación realmente disponible. ¿Con que políticas podría un estado republicano responder a esas dificultades? No tengo nada que decir en lo atinente a investigación empírica de esas políticas, pero no estará de más que mencione algunas iniciativas que parecen *prima facie* razonables.

Los problemas de contracción del espacio público llaman a una acción radical. Requieren el compromiso político de construir un ambiente público compartido como el que ha sido erosionado en los últimos años por un libertarismo avasallante. Se ha repetido en estos años que representa una carga fiscal injusta para los contribuyentes el compromiso del estado con la mejora del espacio público, y que en cualquier caso, no está claro que lo que la gente realmente desea sea espacio público: la prueba empírica aquí aportada, irónicamente, es el creciente retiro al espacio privado y la acrecida búsqueda de seguridad privada. No habrá necesidad de decir que una perspectiva republicana ofrecería una visión completamente distinta de las cosas. Por supuesto que el estado puede razonablemente recurrir a los contribuyentes, a fin de hacer más accesibles los espacios públicos, y por supuesto que podemos presumir que ese espacio público resulta deseable para los ciudadanos: es, después de todo, una condición necesaria del cabal apereamiento de su libertad como no-dominación.

¿Qué podría hacer el estado por la calidad de la información que llega al público sobre lo que ocurre en el conjunto de la sociedad? En primer lugar, es importante que distintas voces consigan hacerse oír en los medios de comunicación. Eso implica que la propiedad y el control de los medios de comunicación no deberían poder concentrarse en unas pocas manos. E implica que el estado debería fundar o subsidiar medios de comunicación que estuvieran gobernados por intereses distintos de los dominantes en la vida comercial: debería sostener servicios de difusión estatales semiautónomos, por ejemplo, y estimular en lo posible el crecimiento de los medios de comunicación con raíces comunales. El estado debería también, evidentemente, asumir la responsabilidad de la regulación de los medios de comunicación, aunque la mejor línea aquí sería estimular un buen grado de autorregulación por parte de las organizaciones de los medios (Ayres y Braithwaite 1992).

¿Qué hacer, finalmente, frente a los problemas que plantea la formación de la opinión pública? Vale la pena mencionar una propuesta reciente para enfrentarse al problema de la exploración y la formación de la opinión pública. James Fishkin (1991, 1995) sostiene que los medios deberían, cuando menos ocasionalmente, tratar de llevar a cabo lo que él llama una sala deliberativa en la opinión pública. Esto entrañaría tomar una muestra aleatoria de personas, ponerlas por

unos días a deliberar acerca de los asuntos en cuestión, difundir algunos de sus debates, para, al final, acabar encuestando a los participantes. Los datos empíricos sugieren que las opiniones de la gente cambian en el transcurso de la deliberación, y sin duda sería preferible que la opinión pública fuera representada, y moldeada, por los datos obtenidos de las calas deliberativas, en vez de por los datos procedentes de las encuestas ordinarias. «Una cala ordinaria modela lo que el público piensa, dado lo poco que piensa, lo poco que sabe y lo poco que atiende. Una cala deliberativa en la opinión, en cambio, modela lo que el público pensaría, si tuviera más oportunidades de pensar sobre los asuntos en cuestión» (Fishkin 1995, 45).

Para acabar, una idea adicional sobre las políticas relativas a la esfera pública. John Rawls ha sostenido que uno de los desiderata de cualquier ideal político es algo que él conceptúa como publicidad. El ideal debe ser susceptible de ser públicamente declarado y aceptado como criterio con que juzgar razonablemente las instituciones y las iniciativas (Rawls 1971, 130-6; 1993, conferencia 6). No puede haber nada en él que requiera un grado de secreto, nada que pueda alienarle cualquier grupo significativo —en particular, cualquier grupo que esté dispuesto a tolerar a otros grupos (Scanlon 1982; Young 1990; Barry 1995)— y nada que lo inhabilite como medida del éxito de la vida política. El ideal tendría que funcionar como un criterio efectivo susceptible de ser justificado, y de ser visto como justificado, según las luces de todos y cada uno de los miembros de la sociedad (Gaus 1990; D'Agostino 1996).

El ideal republicano no tiene dificultad en servir como medida del éxito de las instituciones públicas, como las reflexiones avanzadas en este capítulo habrán empezado a dejar claro. Tampoco presenta dificultad la justificación de la actividad estatal orientada por este ideal; como argüí en la primera parte de este libro, la libertad como no-dominación es un objetivo muy atractivo para ser promovido políticamente. Pero no sólo es el ideal de la libertad como no-dominación capaz de satisfacer el requisito de publicidad. Lo que hay que notar ahora es que el estado republicano que se da a la promoción del ideal tiene que querer establecer esto como un hecho de la vida pública. Tiene que querer probar, no sólo que las gentes disfrutan de no-dominación bajo sus instituciones —tal ha sido nuestro foco hasta ahora—, sino también que la no-dominación constituye una medida

efectiva, y en particular, justificable, del éxito de la vida política e institucional.

Por la sencilla razón de que si el estado puede establecer de este modo las credenciales del objetivo republicano, tanto más efectivamente podrá promoverlo (Spitz 1995a; Philp 1996). Supongamos que la opinión compartida es que la libertad como no-dominación resulta deseable y que el estado está justificado al proponérsela como objetivo. En este caso, la deseabilidad de disfrutar la no-dominación será tanto más tangible, cuanto más conscientemente apreciado sea el beneficio en cuestión. Y en este caso, será tanto más probable, y tanto más probable según las propias luces de las gentes, que disfruten de no-dominación a manos de otro. A medida que crece su apreciación moral del beneficio de la no-dominación, presumiblemente crecerán también sus razones para no ultrajarla. Todos tendrán un motivo moral adicional para no ultrajarla, y todos tendrán un motivo adicional que tiene que ver con su reputación. Si la deseabilidad moral de la no-dominación es establecida como un asunto de creencia común, se convertirá en un asunto vergonzoso para ustedes el que les pillen violándola.

Hemos tenido ocasión de ver que el estado republicano tiene que querer establecer en la vida pública el hecho de la no-dominación de la gente, y hemos examinado algunas de las políticas que puede perseguir a tal fin. Lo que muestra esta reflexión final es que este estado tratará de establecer no sólo la realidad jurídica y cultural de la no-dominación, sino también su deseabilidad moral. Volveré sobre esta importante línea de reflexión en el último capítulo, al tratar de la relación entre el estado republicano y la sociedad civil.

LAS FORMAS REPUBLICANAS:
CONSTITUCIONALISMO Y DEMOCRACIA

En el capítulo anterior examiné las cosas que verosímilmente hará un estado republicano, a fin de resolver los problemas surgidos del trato interpersonal: los problemas que tienen que ver con variaciones en los niveles de *dominium* o control. Pero como no me he recatado de decir, el estado mismo puede convertirse en un agente del tipo de dominación más próxima al *imperium* que al *dominium*. En este capítulo examino las formas que tendría que adoptar el estado republicano, si no quiere ver comprometida de ese modo su persecución de los objetivos republicanos. La distinción entre objetivos y formas no es ni canónica ni clara y distinta, huelga decirlo, pero da una idea bastante aproximada del cambio de perspectiva de que aquí se trata.

Los organismos del estado, incluido el estado entregado a causas y políticas republicanas, interfieren sistemáticamente en las vidas de las gentes: coercen al común de las gentes imponiéndoles leyes que valen para todos, y coercen a distintos individuos de la población en el trance de administrar la ley y aplicar sanciones legales. Si se permite que estas interferencias de que precisa el estado sean arbitrarias, el estado mismo será una fuente de ilibertad. Lo que provoca, sin dilación, la cuestión a la que tenemos que enfrentarnos. ¿Cómo puede organizarse el estado para que la interferencia estatal entrañe poca o ninguna arbitrariedad?

La cuestión es cómo arreglárselas para que la presencia de voluntad arbitraria en el aparato de coerción estatal sea minimizada. No nos ocupa, en esta etapa de la discusión, la cuestión de cómo defenderse de la debilidad humana —este es tema para el próximo capítulo—, sino la de cómo defenderse de la posibilidad de que los agentes estatales, aun los agentes con mayor devoción pública, puedan tomar decisiones coercitivas arbitrariamente fundadas. Hay que recordar que, aun si los

agentes estatales respetaran siempre los intereses y las interpretaciones de los ciudadanos de a pie en su toma de decisiones, el hecho de que tengan la capacidad para no hacerlo así —el hecho de que tengan poder para interferir de modo arbitrario— implicaría que dominan a esos ciudadanos. O lo implicaría, al menos, en la medida en que su sola virtud sería una garantía imperfecta de su atención a los intereses y a las interpretaciones de la gente corriente.

Mi respuesta a la cuestión planteada conecta en varios puntos _____ o eso creo, al menos— con un consenso en torno de los asuntos institucionales que puede apreciarse entre los autores republicanos tradicionales, y trataré de señalar la medida en que mi respuesta casa con esta tradición. Pero la discusión pretende ser, y me empeño en subrayarlo, un ejercicio teórico, no histórico. El hecho de que el esbozo de mi respuesta concuerde con el consenso tradicional es un resultado feliz, pero incidental. Es feliz porque prueba que la preocupación capital de los republicanos era la promoción de la libertad como no-dominación; es incidental porque el acento principal no está puesto en la reconstrucción detallada de las creencias republicanas, sino en la exploración de lo que significaría tomarse en serio el objetivo republicano de la libertad como no-dominación.

Sin embargo, aunque los puntos de vista defendidos aquí casan con las actitudes republicanas tradicionales, no son perogrulladas. Aceptan, es verdad, ideales bien establecidos, como el imperio de la ley, la separación de poderes y la rendición democrática de cuentas, pero vienen en apoyo de esos ideales desde bases propias y distinguidas, y a veces, ofreciendo incluso reformulaciones harto heterodoxas de sus contenidos. Así como pondré de manifiesto que este punto de vista está en solución de continuidad con la tradición republicana, así también subrayaré los puntos de discrepancia con los modos de pensar más o menos establecidos.

Dividiré la discusión en dos secciones. En la primera sección discuto la necesidad de restricciones constitucionales en la república ideal; en la segunda, reflexiono sobre el modo en que el poder de toma de decisiones tendría que ser democráticamente controlado en un estado republicano. Mi argumento a favor de las restricciones constitucionales es que los instrumentos republicanos no deberían ser manipulados por quienes se hallan en el poder, y la clave de mi concepción del control democrático es la tesis de que cualquier cosa

hecha por un gobierno republicano debería poder ser objeto de disputa por parte de los afectados.

I. Constitucionalismo y no-manipulabilidad

Si queremos evitar que el estado republicano cobre una forma dominadora, arbitraria, ¿que tendríamos que hacer con los medios que ese estado emplea para promover sus fines republicanos? Suponiendo que los medios son, por lo demás, eficaces —suponiendo que todas las demás cosas están igual en este frente—, un primer *desiderátum* es garantizar que dejan el menor margen posible al ejercicio de poder arbitrario. No tiene sentido erigir instituciones o tomar iniciativas que reduzcan la dominación que va con el *dominium*, si los instrumentos con que se consigue permiten al propio tiempo el tipo de dominación que va con el *imperium*; lo que se gana por un lado, se pierde —tal vez sobradamente— por el otro.

La lección es que los instrumentos empleados por el estado republicano deberían ser, en lo posible, no manipulables. Diseñados para la promoción de ciertos bienes públicos, tendrían que ser máximamente reluctantes a su empleo arbitrario, banderizo quizá. Ningún individuo, ningún grupo, debería poder decidir discrecionalmente el modo de usar esos instrumentos. Ninguno debería ser capaz de hacerse con ellos: no el benevolente y devoto del bien público, ni menos el capaz de interferir, a favor de sus propios fines banderizos, en las vidas de sus conciudadanos. No debería permitirse a nadie la manipulación a capricho personal de las instituciones y las iniciativas a que se tenga acceso.

¿Cómo hacer máximamente inmanipulables a los instrumentos republicanos? Aquí, como en las cuestiones relativas a los objetivos republicanos, resulta esencial tomar en cuenta las realidades empíricas. Es imposible ofrecer una imagen completa partiendo de una base puramente filosófica. No obstante, en cualquier escenario plausible, habrá tres condiciones genéricas que un sistema no-manipulable tendrá que satisfacer, y me concentraré en ellas. La primera condición es, por usar la formulación de James Harrington (1992, 81), que el sistema constituya «un imperio de la ley y no de los hombres»; la segunda, que disperse los poderes legales entre las diferentes partes; y la tercera,

que haga a la ley relativamente resistente a la voluntad de la mayoría. La condición del imperio de la ley tiene que ver con el lugar y el contenido de las leyes; la condición de dispersión del poder, con el funcionamiento cotidiano de esas leyes; y la condición contramayoritaria, con los modos de alterar legítimamente las leyes.

Todas esas condiciones sirven al propósito de domeñar la voluntad de quienes se hallan en el poder; dificultan la organización del gobierno, no la facilitan. En este sentido, operan como restricciones constitucionales formales y revelan fe en lo que podríamos llamar constitucionalismo. El constitucionalismo se realiza cuando hay modos legalmente establecidos de restringir la voluntad de los poderosos, aunque esas restricciones no figuren en la constitución formal. El historiador F. W. Maitland sostuvo en el siglo pasado que el logro más importante del gobierno democrático fue su contribución a ese constitucionalismo.

La introducción de un elemento democrático en los gobiernos nos ha hecho menos sujetos a la «voluntad inconstante, incierta e ignota de los demás», y no porque estemos sometidos a menos leyes a las que no prestamos nuestro consentimiento, sino porque se ha visto incrementada la fricción de la máquina gubernamental, porque se ha hecho demasiado pesada para usarla de modo caprichoso. El ejercicio de poder arbitrario resulta más difícil, no en una democracia, sino en una forma de gobierno muy complicada. (Maitland 1981, 84-5)

La condición del imperio de la ley

La condición del imperio de la ley tiene dos aspectos. El primero prescribe que las leyes deberían tener cierto tipo de perfil. Dicho crudamente: que deberían conformarse a las restricciones descritas por los teóricos contemporáneos del imperio de la ley (Fuller 1971; Ten 1993). Deberían ser universales y aplicarse a todo el mundo, también a los legisladores; deberían ser promulgadas y dadas a conocer con antelación a aquellos a quienes se aplican; deberían ser inteligibles, consistentes y no sujetas a cambios constantes; y así sucesivamente.

Es claro por qué los republicanos desean que las leyes se conformen a restricciones de este tipo. Si las leyes no satisficieran esas

restricciones, quienes hacen, ejecutan o aplican la ley fácilmente pueden arrogarse poder sobre otros. Los legisladores, por ejemplo, que pueden hacer leyes sin estar sometidos a ellas —el Parlamento británico en relación con las colonias americanas, pongamos por caso—, tendrán poder arbitrario. Asimismo, los legisladores que pueden hacer leyes retrospectivas, o leyes que, como el *bill of attainder*, el derecho de gracia, se apliquen a individuos o a familias particulares, serán capaces de interferir, más o menos arbitrariamente, en las vidas de las gentes. Y análogamente, los administradores o jueces que pueden elegir a su capricho la aplicación de leyes que no han sido promulgadas, o que pueden explotar la obscuridad o la inconsistencia de la ley en beneficio propio, serán representantes de un régimen arbitrario. Si las restricciones del imperio de la ley son quebradas, el derecho se convierte en teatro de operaciones de la voluntad arbitraria de las autoridades.

El segundo aspecto de la condición del imperio de la ley presupone que la primera está ya satisfecha y que todas las leyes introducidas tienen un perfil satisfactorio. Prescribe entonces que, cuando el gobierno pueda elegir entre actuar con base legal —esto es, legislando sobre el asunto en cuestión— y actuar de manera más particularista, siempre tiene que preferir lo primero. No se sugiere, pues, que, siempre que la acción del gobierno sea legal, tenga que ser para bien. La idea es que, partiendo del supuesto de que la acción del gobierno es necesaria, esa acción debería operar a través de decisiones legaliformes, en particular, a través de decisiones que respeten las restricciones del imperio de la ley: a través de decisiones, por ejemplo, que no sean ni *ad hoc* ni *ex post*.

La justificación republicana de esta idea es que, mientras la decisión particularista puede ser arbitrariamente gobernada por la voluntad de los hacedores de decisiones, la pieza legislada, derivada de principios, no. La legislación será de la incumbencia de todos en general, incluidos, potencialmente, los hacedores de la decisión, y no les resultará fácil a éstos —aunque, desafortunadamente, tampoco imposible— orientarla de manera arbitraria.

Piénsese en el contraste que trazó Joseph Priestley (1993, 140) entre el significado de exacción británica de impuestos en América y en la misma Gran Bretaña. Los americanos, dijo, se quejan de que cuando los miembros del parlamento les gravan fiscalmente «están tan lejos de

gravarse a sí mismos, que simultáneamente se eximen de ello». Los británicos no pueden quejarse de los mismo, apunta, porque los miembros del Parlamento británico están sujetos a las mismas leyes que aprueban para la Gran Bretaña, como debe ser de acuerdo con la restricción del imperio de la ley. Así, los miembros del Parlamento británico no pueden imponer un impuesto al pueblo británico sin imponérselo a sí mismos.

La idea de extender el imperio de la ley tan lejos como sea posible —la idea, más específicamente, de preferir la toma de decisiones según principios a la toma de decisiones particularista— tiene ramificaciones de mucho alcance en el modo de conducir el gobierno. Significa que el parlamento tiene que tratar de legislar siempre, bajo las usuales restricciones del imperio de la ley, sea cual fuere el asunto que se le presente. Pero la condición del imperio de la ley significa también que otros organismos estatales están forzados asimismo a actuar según principios, legaliformemente. Sólo se les permite actuar bajo la autoridad de la ley, y sólo de modo acorde con las exigencias de la ley. Esos organismos tendrán que conformarse a los protocolos y procedimientos establecidos, por ejemplo, para arrestos, acusaciones y sentencias de quienes hayan sido condenados por un crimen; o para la identificación de los necesitados de bienestar y su consiguiente asistencia; o para la determinación del lugar de emplazamiento de las agencias gubernamentales, o del lugar que recibirá los beneficios derivados de ese emplazamiento; etc. Un imperio de la ley exige fidelidad a los procesos debidos en un amplio abanico de frentes políticos.

Ello es, sin embargo, que podemos otorgar importancia a los procesos debidos, sin necesidad de disponer de reglas especiales detalladas para cada situación. Si las leyes se codificaran con semejante detalle específico, por muy difícilmente manipulables que eso las hiciera, implicaría negar toda capacidad discrecional a los agentes gubernamentales, y por lo mismo, frustrar toda posibilidad de que las decisiones gubernamentales se adecuaran a las exigencias de los casos particulares. Tal regimentación de las respuestas oficiales socavaría sin duda la capacidad del gobierno para promover con bien los objetivos republicanos examinados en el capítulo anterior. Lo que esta observación sugiere es que la mejor ley puede verse obligada a permitir cierto margen de discrecionalidad en manos de los agentes del estado, habiendo de confiar en medidas adicionales —por ejemplo, las medidas

Je disputabilidad de que habremos de ocuparnos luego— para garantizar que esos agentes no puedan actuar de manera arbitraria. La mejor ley requerirá siempre que los agentes estatales satisfagan ciertas restricciones —impondrá siempre alguna medida procesal forzosa—, pero también puede tener que permitir un grado substancial de discreción.

La defensa republicana del imperio de la ley, por lo tanto, no entraña necesariamente el imperio del código; no tiene por qué comprometernos con un procedimentalismo extremo (Schauer 1991; Cambell 1996). El imperio de la ley implica un régimen en el que los agentes del estado están permanentemente requeridos a actuar de acuerdo con la ley, aun en el caso de que la ley les permita cierto grado de discrecionalidad, dentro de los límites procedimentales fijados. El mejor sistema legal puede permitir varias formas de discrecionalidad —incluso de discrecionalidad que reduzca el grado de previsibilidad (Waldron 1989)—, siempre que esa discrecionalidad se ejerza bajo las restricciones que contribuyen a contener la arbitrariedad.

La necesidad de la condición del imperio de la ley, en sus dos aspectos, ha sido repetidamente destacada en la tradición republicana. «Nada sería más absurdo», escribió Algernon Sydney (1990, 440, véase 465), por ejemplo, «que decir que un sólo hombre tiene un poder absoluto, por encima de la ley, para gobernar, de acuerdo con su voluntad, por el bien del pueblo y para la preservación de la libertad de éste: Pues ninguna libertad puede subsistir donde haya un poder así.» Se entendía que esta condición resultaba esencial para garantizar que la acción del gobierno no fuera una mera trinchera, agazapado tras la cual pudiera un individuo, o un grupo, ejercer poder arbitrario. Se entendía que la ley era «un principio rector permanente» que permitía «vivir de acuerdo con él», según la divisa que Mary Astell imputaba a «nuestros amos», y que había de contribuir a garantizar que el gobierno no representara una «voluntad inconstante, incierta, ignota y arbitraria» (Hill, 1986, 76).

La creencia republicana en un imperio de la ley es generalmente aceptada entre los teóricos liberales, pero se ha ganado la crítica de muchos marxistas y de muchos miembros del movimiento de los estudios jurídicos críticos (Kelman 1987; sobre marxismo e imperio de la ley, véase Krygier 1990). La crítica consiste normalmente en sostener que las restricciones del imperio de la ley nunca pueden ser efectivas, y que sólo pueden servir para encubrir el hecho de que el derecho tiene

con frecuencia raíces clasistas y está sesgado. Podemos admitir, por supuesto, que la exigencia de que los actos del estado sean acordes a la ley puede no ser suficiente para prevenir el poder arbitrario; después de todo, precisamente porque admitimos eso, admitimos también la necesidad de disputabilidad democrática, como se verá en la siguiente sección. La cuestión es si el requisito es útil en alguna medida, no si es completamente efectivo, y los datos al respecto son abrumadores.

La obra del historiador izquierdista E. P. Thompson muestra que, aunque los poderosos han abusado a menudo de la ley, por ejemplo, no por ello ha dejado ésta de servir como protección de los pobres y de los indefensos. Thompson escribe a propósito del uso que hacían los poderosos del imperio de la ley en la Inglaterra del siglo XVIII:

Ínsito en el medio que habían elegido para su autodefensa estaba el no poder ser reservado al exclusivo uso de su propia clase. La ley, en sus formas y en sus tradiciones, implicaba principios de imparcialidad y de universalidad que, por fuerza, habían de hacerse extensibles a hombres de toda suerte y condición. (Thompson 1975, 264)

Este veredicto sobre la ley no ha hecho sino confirmar la experiencia del siglo XX sobre lo que los estados son capaces de hacer, y en particular, sobre lo lejos que puede llegar su dominación de los ciudadanos, cuando la ley deja de satisfacer las restricciones que estamos examinando. Philip Selznick (1992, 64) lo ha expresado vigorosamente:

En las *agenda* de la lucha por la libertad —en la Europa del Este, por ejemplo, o en Sudáfrica—, hay que poner en un lugar de privilegio la construcción, o la reconstrucción, de instituciones jurídicas capaces de prestar resistencia a la manipulación política. Para quienes sufren de opresión, la crítica del imperio de la ley como «justicia burguesa» o aun como «legalismo liberal», no puede sino verse como fruto de la ingenuidad o de la perversión, si no de ambas cosas a la vez.

Blandine Kriegel (1995, 49) generaliza la lección al escribir: «La idea de la libertad individual fue la gran innovación del estado sometido al imperio de la ley, la fundación del primer cuerpo jurídico y político que rechazaba la esclavitud».

La condición de la dispersión del poder

La segunda condición ligada a la deseabilidad de disponer de un sistema de gobierno no-manipulable y constitucionalista exige que los poderes de que están investidos los funcionarios de cualquier régimen de derecho tienen que estar dispersos. Mientras que la condición del imperio de la ley toca al lugar y al contenido de la ley, esta condición tiene que ver con el modo de operar de la ley.

Donde hay ley, necesariamente hay diferentes funciones que cumplir. En la taxonomía que sólo acabó por cristalizar en el siglo XVIII —del modo más célebre, en la obra de Montesquieu (1989)—, tenemos la función de hacer la ley, la de ejecutarla o administrarla y la de dirimir en las controversias a las que ha de aplicarse la ley. La dispersión del poder requiere que esas funciones estén muy bien separadas. Y las razones, al menos desde un punto de vista republicano, resultan más o menos obvias. La concentración de funciones en manos de una persona o de un grupo verosíblemente permitiría a esta parte ejercer poder más o menos arbitrario sobre otros; significaría que podrían jugar con la ley de manera relativamente incontrolada. Como dijo Madison en *Federalist* 47: «La acumulación de todos los poderes, legislativo, ejecutivo y judicial en las mismas manos, ya de uno, ya de pocos, ya de muchos, y ya hereditario, ya arrogado, ya electivo, merece a justo título convertirse en la definición misma de la tiranía» (Madison *et al* 1987,303).

Así, pues, si a los legisladores sólo les es dado legislar de manera compatible con determinadas leyes o principios existentes, es importante que quienes juzgan si la legislación se conforma o no a esos principios no sean los legisladores mismos. Además, si a quienes ejecutan la ley puede exigírseles que se conformen a las leyes existentes en su modo de ejecución, es importante que no sean ellos sus propios jueces; es importante que el poder judicial pertinente descansa en otras manos (véase Montesquieu 1989, 157). Los poderes legislativo, ejecutivo y judicial deben ser distribuidos entre distintas partes y cuerpos.

Aunque una plena taxonomía de poderes sólo se dio en el siglo XVIII, cuando la llamada separación de poderes llegó a convertirse tal vez en el asunto más destacado de la tradición republicana, los republicanos han venido insistiendo en la dispersión de poderes desde

tiempos inveterados (Vile 1967). Marchamont Nedham no tocó una nota particularmente nueva cuando en 1657 reputó como un gran error del gobierno la confusión de los poderes legislativo y ejecutivo (el poder ejecutivo incluía al judicial):

En todos los reinos y en todos los estados que han disfrutado de algún ápice de libertad, los poderes legislativo y ejecutivo se han mantenido en manos distintas. Esto es: los legisladores han aprobado leyes, en tanto que reglas de gobierno; y luego han puesto el poder en manos de otros (no en las propias), para que gobiernen según esas reglas (en Gwyn 1965. 131).

Nos hemos concentrado, hasta ahora, en la separación de las funciones relacionadas con la ley. Pero la condición de la dispersión del poder es relevante en otras áreas también. La justificación republicana de la dispersión del poder es que, permaneciendo iguales las demás cosas, incrementa la no-manipulabilidad de la ley y previene el ejercicio estatal de potestad arbitraria sobre otros. Se presume que, localizado el poder, es decir, acumulado en esta o aquella persona, resulta potencialmente dominante. Dada esta justificación, la dispersión de poder a la que debemos aspirar tiene que venir en apoyo también de otras medidas distintas de la de la separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial.

Una medida que bien podría favorecerse es el ordenamiento bicameral, que prescribe dos sedes parlamentarias, de bases distintas; en realidad, como tendremos ocasión de ver, el bicameralismo tiene que resultar atractivo para los republicanos en un buen número de registros. Y otra medida, igualmente familiar, es la descentralización del poder que puede lograr un sistema federal. Bajo un sistema federal, unos cuantos estados constituyentes comparten el poder con el gobierno central de la nación; no es casual que los republicanos se hayan inclinado tradicionalmente por las federaciones. Y aun otra medida, nueva esta vez, es la dispersión del poder que puede resultar en el mundo contemporáneo de un acuerdo entre los gobiernos para quedar ligados por ciertos pactos y convenciones internacionales. Esto tendría por efecto la transferencia de poder a organismos internacionales encargados de interpretar esas convenciones. Una política de este tipo sería verosímilmente aplaudida por quien deseara dispersar el poder

oficial de modo tal, que quedara a salvo en su presencia la libertad como no-dominación de que disfruta la gente (Majone 1996).

Cuando digo que la dispersión del poder puede requerir algo más que la mera separación de las funciones legislativa, ejecutiva y judicial, no hago sino seguir fielmente la vieja tradición republicana. En esa tradición, la división de funciones no era sino parte de un proyecto más amplio de dispersión del poder. Tal proyecto era visible en el antiguo ideal de un gobierno mixto, en el que los diferentes sectores estaban representados y el poder era en parte concedido a este cuerpo representativo —tal vez a esta cámara de representantes—, y en parte a este otro (Gwyn 1965; Vile 1967). El proyecto nace de una hostilidad, no sólo a que quede comprometida la división de funciones, sino a que nadie sea a la vez juez y parte, por ejemplo, o a que nadie sea a la vez juez y jurado.

La justificación republicana de la dispersión del poder, en particular la justificación de la división de funciones, merece ser comparada con otras posibles justificaciones. Supongamos que ustedes son unos populistas que creen que el pueblo debe ser el único legislador; supongamos que ustedes tienen una mentalidad parlamentarista, por ejemplo, y piensan que los representantes del pueblo son el único soberano legal (Dicey 1960). En tal caso, ustedes querrán insistir en que el poder legislativo no tiene que escorarse hacia otro lado, en particular, no debe ir a parar a manos de un poder judicial al que nadie ha elegido. Ustedes coincidirán con la letra de lo que la separación de poderes requiere, al menos en lo tocante al poder legislativo. Pero su compromiso con ese requisito vendrá de un espíritu muy diferente del que ha animado y anima a la actitud republicana. En realidad, siendo como es complaciente con la posibilidad de que una mayoría imponga su voluntad a los demás, vendrá de un espíritu directamente anatemizado por el republicanismo.

La divergencia entre las justificaciones republicana y populista de la separación de las funciones legislativa, ejecutiva y judicial, viene de una diferencia de punto de vista respecto de cuán exacta haya de ser esa división. Los republicanos son prontos a pensar que no es viable una división exacta: sin duda es inevitable, por ejemplo, que, al interpretar la ley, los tribunales de justicia se arroguen efectivamente un cierto grado de poder legislativo. Los republicanos pueden incluso creer que ni tan sólo es deseable una división exacta; la regimentación de las funciones

requerida para eso podría comprometer la capacidad del estado para promover sus objetivos republicanos. Pero eso no tiene que preocuparles, siempre que el poder esté efectivamente disperso. Así, no les preocupó a los autores de los *Federalist Papers*, que defendieron a la Constitución de los Estados Unidos de la objeción antifederalista, según la cual aquélla permitía un grado inusitado de filtraciones entre las divisorias funcionales (Manin 1994).

Los populistas, sin embargo, tienen que adoptar otro punto de vista. Tienen que pensar que cualquier filtración en el poder legislativo, ya en la dirección del ejecutivo, ya en la del judicial, no puede sino constituir un mal por sí misma; significaría que la ley pueden hacerla también quienes no son ni el pueblo ni sus representantes. Por eso están obligados a insistir en una separación de poderes —o al menos, en una impermeabilización del poder legislativo— que sea lo más exacta posible; no pueden sino buscar la estanqueidad de los compartimentos. Tal vez en esa actitud populista se inspiraron las objeciones antifederalistas a la Constitución de los Estados Unidos. Si fue éste el caso, podemos ver a los antifederalistas como figuras cuyo entusiasmo por la democracia les llevó a la traición de la preocupación republicana esencial: la preocupación por hallar garantías contra la arbitrariedad del poder, también contra la arbitrariedad del poder dimanante del pueblo.

La condición contramayoritaria

Hemos sostenido que, a igualdad de circunstancias, un sistema republicano de gobierno debería ser máximamente no-manipulable por voluntades arbitrarias, y que eso requiere que el sistema satisfaga las condiciones de imperio de la ley y de dispersión del poder. Todo lo que haga el estado tiene que hacerse de acuerdo con la ley, en particular, de acuerdo con una ley que satisfaga las restricciones del imperio de la ley. Pero todas las cosas que haga el estado no deberían ser hechas por el mismo individuo o por el mismo grupo; los poderes y los actos del estado deben andar dispersos entre diversos agentes.

Venimos ahora a una tercera condición fundada en las mismas razones constitucionalistas. Si tenemos que erigir un sistema no-manipulable de gobierno, entonces no sólo tenemos que exigir un imperio de la ley, bajo el cual esté efectivamente disperso el poder, sino que

tenemos que garantizar también que las leyes imperantes no sean fácil y excesivamente mudadizas bajo la presión de las mayorías. Toda ley debe ser susceptible de enmienda, por supuesto, pues nunca hay plenas garantías, ni siquiera con la más plausible de las leyes, de que será republicanamente valiosa para siempre: de que siempre seguirá promoviendo la no-dominación. Pero la condición contramayoritaria insiste en que, al menos en lo atinente a las leyes básicas más importantes — desde el punto de vista de la no-dominación—, no debería resultar fácil cambiarlas. En particular, habría que exigir más que el mero hecho del apoyo' de una mayoría en el parlamento, o incluso entre la población.

Ese más que se requiere, huelga decirlo, variará de una jurisdicción a otra y de un ámbito jurídico a otro. La protección contramayoritaria puede limitarse a entrañar una presunción general contra el sometimiento de una ley a enmienda estatutaria, si disfruta de un estatus consuetudinario bien acreditado; o un requerimiento estricto para que sea sometida a enmienda sólo en caso de que se cumpla una condición especial. O puede requerir que, sometida la ley a enmienda, la enmienda necesite más votos que los de una mayoría ordinaria para prosperar: que sea aprobada, por ejemplo, por dos sedes parlamentarias distintas, o que sea aprobada por la mayoría de los electores en la mayoría de los estados federados, o que consiga una mayoría de dos tercios. Podemos concebir las leyes como criaturas democráticas, pero lo que tenemos que hacer es exigirle a la democracia que funcione por otras sendas e insistir, con Bruce Ackerman (1991), en que las enmiendas a las leyes más básicas e importantes discurran por rutas particularmente tortuosas.

El argumento republicano en favor de la protección contramayoritaria de, cuando menos, algunas leyes es suficientemente expedito. Las mayorías se forman con facilidad —fácilmente se convierten en agentes reales, más que virtuales— y los agentes mayoritarios ejercerán un poder más o menos arbitrario, a menos que se restrinja su voluntad. Así pues, si se dejan las leyes sometidas a enmiendas mayoritarias, las leyes mismas quedarán bajo controles arbitrarios; dejarán de representar una garantía segura frente a la dominación estatal. En uno u otro aspecto destacado, la inmensa mayoría de nosotros pertenecemos a una minoría, y por lo mismo, la mayoría de nosotros tiene inte, és en no vivir a merced del sufragio de la mayoría de turno.

Los republicanos modernos tendrán, pues, que prestar apoyo a determinadas instituciones que sirven para prevenir las amenazas mayoritarias. Tendrán que ver con buenos ojos las medidas contramayoritarias con que se asoció al republicanismo premoderno: la división bicameral del parlamento, el reconocimiento de restricciones constitucionales puestas a las leyes y la introducción de una carta de derechos. Qué medidas contramayoritarias acaben adoptándose dependerá de circunstancias locales, claro está, y es una cuestión que llama a un debate empíricamente informado. Pero resultaría poco menos que inconcebible que los republicanos no aceptaran algunas.

La creencia en protecciones contramayoritarias exige una jurisprudencia que, a modo de criterio alternativo al del apoyo mayoritario, sirva para distinguir las buenas leyes. Ni que decir tiene que para el republicanismo ese criterio es el de la libertad como no-dominación. La buena ley es la que promueve la no-dominación global: la ley que reduce la dominación a que podría conducir el *dominium*, sin introducir la dominación que puede venir con el *imperium*. Tal vez la buena ley en este sentido tenga que tener un apoyo mayoritario de algún tipo; ya lo veremos en el próximo capítulo. Pero el hecho de contar con un apoyo mayoritario no es, desde luego, un criterio para distinguir la bondad de una ley. Así que tenemos que rechazar aquellas iniciativas populistas decimonónicas que, en palabras de Harold Berman (1994, 1735), «ubicaban la fuente última de la ley en la opinión pública y en la voluntad de la legislatura». Lo que da legitimidad a una ley tiene que ser otra cosa que el hecho de que disfrute de apoyo popular mayoritario.

¿Qué pensó el republicanismo histórico de la legitimación de las leyes y de su protección contramayoritaria? A algunos les resultaba menos inquietante que a otros el que las leyes respondieran a los cuerpos democráticos de toma de decisiones: tal vez porque albergaban el convencimiento de que la toma democrática de decisiones incorporaría verosímilmente consideraciones de bien común y no se impondría arbitrariamente sobre ninguna minoría. Maquiavelo (1965, 315) se manifiesta en esta vena contra «la opinión común, según la cual el pueblo, cuando está en el poder, es variable, tornadizo y desagradecido». Pero, incluso quienes, como Maquiavelo, tendían a ver con buenos ojos que las leyes respondieran a los cuerpos democráticos, no dejaban de conceder importancia a que, más allá de las leyes o *legg**

que el pueblo pudiera verosímilmente cambiar, existieran ordenamientos institucionales o constitucionales —los *ordini*—, capaces de ofrecer un marco relativamente fijo y restrictivo para la legislación (Maquiavelo 1965, 241; Rubenstein 1991, 49).

Con la evolución de la tradición republicana desde el siglo XVI, se fue ligando más y más con un punto de vista que sugería razones para no identificar a las buenas leyes con el apoyo mayoritario, ni hacerlas responder de modo exagerado a la opinión mayoritaria. Una influencia capital en esa evolución fue la llamada jurisprudencia integradora, desarrollada en Inglaterra por la obra de juristas como Sir Edward Coke y Sir Matthew Hale (Berman 1994; véase también Kelly 1991, 72-3). Este estilo de jurisprudencia imputaba a la ley la autoridad de una tradición probada históricamente por su sensibilidad respecto de las expectativas de la comunidad y por su capacidad, diríamos nosotros, para sostener a la libertad como no-dominación. La tradición estaba incorporada en la vieja constitución no escrita que tantos hombres de la *commonwealth* inglesa alabaron en la Gran Bretaña, y fue una fuente inspiradora —si no la única fuente (Haakonssen 1991)— de la constitución que los republicanos norteamericanos forjaron para el ordenamiento de sus propios asuntos.

II. DEMOCRACIA Y DISPUTABILIDAD

Hasta aquí la argumentación, según la cual, para promover la libertad como no-dominación, se necesita un sistema de gobierno que satisfaga las condiciones constitucionalistas establecidas. Sin mediación de una ley acorde con esas condiciones, el gobierno será fácilmente manipulable por voluntades arbitrarias y tal vez banderizas. El gobierno debe ser conducido por medio de un imperio de la ley; los poderes reconocidos por esa ley tienen que estar dispersos entre distintos individuos y cuerpos; y las leyes más básicas e importantes no pueden estar sujetas a enmiendas mayoritarias expeditas.

Resultando, empero, necesario un sistema constitucionalista de leyes para promover la libertad, tampoco es lo único que se necesita. Por bien diseñado que esté, cualquier sistema de leyes dejará ciertas decisiones en manos de diferentes individuos y de diferentes grupos. Los legisladores tendrán discreción sobre el contenido de las leyes, por

supuesto, y la problemática naturaleza de la interpretación jurídica traerá consigo que los administradores y los jueces tiendan a disponer de un gran margen de discrecionalidad a la hora de ejecutar y aplicar esas leyes: «ninguna ley puede ser tan perfecta como para prever todos y cada uno de los casos que habrán de presentarse» (Sydney 1990, 465). Por lo demás, según se apuntó ya, para determinados asuntos, la promoción de los objetivos republicanos puede a menudo hablar en favor de dejar un margen de discrecionalidad a las autoridades ejecutivas o judiciales; aun si fuera posible, pudiera no ser de provecho legislar detalladamente sobre el modo de conducirse de esos funcionarios.

Pero aunque cualquier sistema de leyes dejará cierto poder decisorio en manos de distintas autoridades públicas, la promoción de la libertad como no-dominación exigirá que las decisiones en cuestión se tomen de modo tal, que quede excluido el poder arbitrario. De otro modo, la libertad como no-dominación sería arrebatada a quienes se vieran afectados por los funcionarios de turno: quedarían sometidos a la dominación de las autoridades. ¿Cómo excluir la toma arbitraria de decisiones por parte de legisladores, administradores y jueces? ¿Cómo poner freno al *imperium* dominador del estado?

Disputabilidad

Las autoridades ejercerán un poder arbitrario, si las decisiones que toman pueden fundarse en sus intereses personales o banderizos, o en su interpretaciones personales o banderizas de las obligaciones que entraña ser legislador, administrador o juez. Si la inclinación o la opinión privadas consiguen imponerse, la gente vivirá a merced de los funcionarios. Las autoridades tendrán poder, no sólo para interferir —lo que es inherente a cualquier sistema de leyes—, sino para interferir de modos relativamente arbitrarios. Se hallarán en posición de dominar a la gente corriente y, siendo esto de común conocimiento, se hallarán en posición tal, que será de esperar que la gente corriente tenga que inclinarse y arrastrarse ante ellas.

La promoción de la libertad como no-dominación exige, en consecuencia, que se haga algo para garantizar que la toma pública de decisiones atienda a los intereses y las interpretaciones de los ciu-

dadanos por ella afectados; después de todo, la no-arbitrariedad se garantiza ni más ni menos que con la existencia de una relación de atención de este tipo. La toma pública de decisiones no puede representar una imposición arbitraria, entendida como tal por los ciudadanos. Tiene que proceder de tal modo, que podamos identificarnos con ella y hacerla nuestra: que podamos ver en ella promovidos nuestros intereses y respetadas nuestras interpretaciones. Ya sean las decisiones tomadas en la legislatura, en la administración o en los tribunales, tienen que llevar la impronta de nuestras inquietudes y de nuestros modos de pensar.

¿Qué se necesita para que uno de nosotros sea capaz de hacer suya de este modo una decisión pública? Una línea tradicional diría que podemos hacer nuestra, de este modo, una decisión si hemos consentido a ella, de manera explícita o, cuando menos, implícita. Pero eso no es de mucha ayuda. Si se requiere el consentimiento individual explícito para la no-arbitrariedad, especialmente si el consentimiento tiene que ser de grado, entonces la no-arbitrariedad de las decisiones públicas se convierte en un ideal inaccesible. Si, en cambio, se considera bastante el consentimiento individual implícito, y se toma la ausencia de protesta como indicio de ese consentimiento, la no-arbitrariedad de las decisiones públicas se convierte en un ideal tan accesible, que resulta huero: cualquier decisión que no me lleve a las barricadas, tendré que considerarla no-arbitraria en lo que a mí respecta. ¿Serviría de algo pasar del consentimiento individual al consentimiento colectivo y convenir en que cualquier decisión pública que se gane el apoyo mayoritario, o que sea acorde con una política que se gana ese apoyo, sea no-arbitraria? Desde luego que no. Ciertas decisiones y ciertas políticas consiguen atraerse mayorías, aun representando la más arbitraria de las interferencias en las vidas de varias minorías.

Ya tuvimos ocasión de ver en el capítulo 2 que hay poca conexión entre la no-arbitrariedad de la interferencia y el consentimiento a esa interferencia, de modo que esto no resultará una sorpresa para nadie. Lo que sugerí allí es que la no-arbitrariedad requiere, no tanto consentimiento, cuanto disputabilidad. Imaginemos que otro agente puede interferir e interfiere en mi vida, pero que yo soy capaz de disputar y criticar cualquier interferencia que no responda a mis correspondientes intereses e interpretaciones. Sólo si yo puedo efectivamente disputar ese tipo de interferencias —sólo si puedo forzarlas a tomar en

cuenta mis correspondientes intereses e interpretaciones—, podremos decir que la interferencia no es arbitraria, ni el que interfiere, un dominador.

La idea de la disputabilidad nos da una pista para responder a nuestra cuestión. ¿Cómo habríamos de hacer nuestra una decisión pública? ¿Qué haría que esa decisión no revistiera la forma de un acto arbitrario de interferencia? La respuesta va de suyo: el hecho de que podamos, más o menos efectivamente, disputar la decisión, si creemos que no responde a nuestros correspondientes intereses e ideas. La decisión puede adoptarse, como la mayoría de las decisiones públicas, sobre una base que sólo en un sentido extremadamente débil podrá calificarse de consentimiento. Lo que carece de importancia, siempre que se adopte en condiciones de disputabilidad efectiva. El carácter no-arbitrario de las decisiones públicas viene de que satisfacen, no la condición de resultar de algún proceso de consentimiento, sino de la condición de poder ser efectivamente disputadas por los ciudadanos, si entran en conflicto con sus perceptibles intereses e interpretaciones. Lo que importa no es el origen histórico de las decisiones en alguna forma de consentimiento, sino el que respondan modal o contrafácticamente a la posibilidad de disputa.

Democracia

Requerir que la toma de decisiones públicas sea disputable, en particular, que sea disputable desde cualquier rincón de la sociedad, es insistir en que la toma de decisiones adopte un determinado perfil democrático. La democracia, según se entiende corrientemente, va ligada al consentimiento; está casi exclusivamente vinculada a la elección popular del personal del estado, o al menos, con la elección popular de la legislatura. Pero la democracia puede entenderse también, sin necesidad de forzar indebidamente nuestras intuiciones, de acuerdo con un modelo más de disputa o de disenso que de consenso. De acuerdo con este modelo, un gobierno será democrático, un gobierno representará una forma de poder controlado por el pueblo, en la medida en que el pueblo, individual y colectivamente, disfrute de la permanente posibilidad de disputar las decisiones del gobierno (Shapiro 1990, 266).

He aquí una analogía. Pensaran lo que pensarán los existencialistas, la autonomía individual, el autogobierno, no puede verosímelmente exigir que la gente haya reflexionado y aceptado todos y cada uno de sus deseos, y todas y cada una de sus creencias, en un proceso histórico de autoconstrucción; si lo hicieran, no serían autónomos. Lo que se exige, más plausiblemente, es que la gente sea capaz de someter a un careo adecuado a cualquiera de sus deseos y creencias, sobre todo cuando se presentan situaciones problemáticas, y que el mantenerlos o no dependa de lo bien librados que salgan de ese careo (Pettit y Smith 1990, 1996). El índice de la autonomía individual no es histórico, sino modal o contrafáctico. La gente es autónoma en virtud de lo que puede llegar a ser —en virtud de lo que les es dable, en punto a control de sus creencias y deseos—, no en virtud de lo que ha sido: no en virtud de un registro pasado de autocontroles y autoconstrucciones.

La democracia nos remite, al menos etimológicamente, al autogobierno de un pueblo. Y así como el autogobierno o la autonomía individual ha de modelarse de manera modal, no histórica, así también, con toda verosimilitud, el autogobierno de un pueblo puede modelarse de la misma manera. El individuo que se gobierna a sí mismo puede ir normalmente con el piloto automático puesto y actuar de acuerdo con creencias y deseos que tienen su origen en tiempos y presiones remotos. Lo que hace que se gobiernen a sí mismos es el hecho de que nunca sean víctimas de esos deseos y creencias: el hecho de que sean capaces de escrutarlos a voluntad y, según el resultado del escrutinio, de mantenerlos o alterarlos. Análogamente, el demos o pueblo que se gobierna a sí mismo puede marchar las más de las veces con el piloto automático puesto, permitiendo que la toma de decisiones públicas se realice de acuerdo con procesos rutinarios más o menos inescrutados. Lo que le hace gobernarse a sí mismo, lo que le hace democrático, es el hecho de que no está, quieras que no, sometido a esa pauta de toma de decisiones: el hecho de que sea capaz de disputar a voluntad esas decisiones y de que, según el resultado de esa disputa —según queden parados sus intereses y sus opiniones relevantes—, sea capaz también de obligar a alterarlas.

Precondiciones de la disputabilidad democrática

He sostenido que, aunque el gobierno debería conducirse de acuerdo con una forma jurídica que lo hiciera tan inmanipulable como fuera posible, eso aún deja margen para un buen número de decisiones públicas discrecionales, y que esas decisiones tienen que satisfacer una condición de disputabilidad, si no quieren ellas mismas revestir la forma de la dominación. Hemos visto, además, que imponer esta última condición monta tanto como insistir en que la toma de decisiones debe ser democrática, en cierto sentido de esta palabra; significa que los hacedores de decisiones tienen que responder de ellas ante los afectados. Pero me he mantenido premeditadamente vago respecto de lo que requiera exactamente la disputabilidad democrática, y se hace ahora preciso entrar en este asunto.

A fin de que la toma pública de decisiones sea disputable, hay al menos tres precondiciones que deben quedar satisfechas. La primera es que la toma de decisiones se conduzca de modo tal, que haya una base potencial para la disputa. La segunda es que no haya sólo una base potencial para la disputa, sino que haya también un canal o una voz, por cuyo cauce pueda discurrir la disputa. Y la tercera es que, no sólo haya una base y un canal para la disputa, sino que exista además un foro adecuado en que hacer audible esa disputa: un foro en el que estimar la validez de las exigencias y determinar las repuestas adecuadas.

Una base para la disputa: la república deliberativa

¿Qué forma tiene que adoptar la toma pública de decisiones para permitir a la gente una base de disputa? Hablando laxamente, hay dos posibles formas (Pettit 1993a, 288-302). Podría tratarse de una forma de toma de decisiones basada en la negociación, de manera que los diferentes grupos de intereses trataran de lograr un acuerdo comúnmente beneficioso por la vía de tratar cada uno de ellos de lograr el acuerdo que les exigiera la menor concesión posible (véase Gauthier 1986). O podría tratarse de una forma de toma de decisiones basada en el debate, de manera que las diversas partes trataran de acordar que ordenamiento responde mejor a las consideraciones que todos pueden reconocer como relevantes, siendo así que una de las consideraciones

relevantes es que deberían en efecto llegar a un acuerdo (véase Scanlon 1982; Barry 1995). En la toma de decisiones basada en la negociación, la gente viene a la mesa de negociaciones con intereses e interpretaciones predefinidos —sus corazones y sus cabezas están cerrados—, y forjan un acuerdo haciéndose mutuamente concesiones. En la toma de decisiones basada en el debate, la gente parte del común reconocimiento de la relevancia de ciertas consideraciones, y se mueve en el sentido de un resultado acordado interrogándose mutuamente sobre la naturaleza y el alcance de esas consideraciones y convergiendo en una respuesta a la cuestión de qué decisión es avalada por las consideraciones. En la toma de decisiones basada en la negociación, las preferencias están dadas; en la toma de decisiones basada en el debate, las preferencias se forman (Sunstein 1993; z).

La toma de decisiones basada en la negociación ofrece un tipo de base para la disputa; la toma de decisiones basada en el debate, otra. La base de negociación para la disputa es que la decisión pública no se corresponde con el trato cerrado por los grupos relevantes de intereses, o que exige una concesión que algún grupo de intereses, tal vez un grupo no representado en la toma de decisiones, no está dispuesto a hacer. La base de debate para la disputa es que la decisión pública se funda en consideraciones inadecuadas, o que no responde bien a todas las consideraciones relevantes: ignora la realidad, o la fuerza, de alguna de ellas.

Si queremos que la toma pública de decisiones sea disputable de una manera republicana, si queremos que sea disputable de modo tal, que la gente tenga garantías de que se atenderá a sus intereses y a sus interpretaciones relevantes, ¿qué forma deberíamos preferir? Manifiestamente, deberíamos preferir la forma basada en el debate. El problema de las disputas negociadoras es que sólo son accesibles a quienes tienen suficiente poder negociador para poder amenazar efectivamente a otras partes; si ustedes quieren forzar un cambio en la negociación, mejor que representen a un grupo de intereses de cierto peso. El atractivo de las disputas surgidas del debate es que están abiertas a todos los que consigan argüir plausiblemente en contra de las decisiones públicas; no necesitan ustedes tener peso o poder particularmente grandes, no al menos en principio, para ser capaces de poner razonablemente en cuestión una decisión razonada.

¿Qué significaría que la toma de decisiones pública, en particular la toma republicana de decisiones, se basara en el debate y permitiera

disputas debatibles? Significaría que en cualquier lugar de toma de decisiones, legislativo, administrativo o judicial, existirían procedimientos para identificar las consideraciones relevantes para la decisión, posibilitando así que los ciudadanos plantearan cuestiones sobre lo apropiado de esas consideraciones. Y significaría la existencia de procedimientos que permitieran a los ciudadanos hacer un juicio sobre la real determinación del resultado por las consideraciones relevantes: las decisiones tendrían que hacerse con transparencia, con amenaza de escrutinio, con libertad de información, etc.

En una república en la que nadie haya de ser dominado, y en la que la toma pública de decisiones atienda a los intereses y las interpretaciones relevantes de cada quién, las consideraciones relevantes habrán de tener un formato característicamente neutral: estarán restringidas, a fin de no favorecer a un sector de opiniones o intereses sobre otros. En las decisiones legislativas, serán consideraciones verosímilmente relevantes las que puedan presentarse como razones que todos tengan que admitir como pertinentes, bajo cánones aceptados de razonamiento. En las decisiones administrativas y en las judiciales, serán las consideraciones, más específicas, establecidas como relevantes por las leyes las que gobiernen el funcionamiento de esos brazos del estado, a pesar de que en los casos difíciles —en los casos de relativo silencio de las leyes—, puede extenderse su alcance hasta incluir las consideraciones más generales que tendrían que ser relevantes para los legisladores. En cualquier caso, se exigirá de las autoridades que decidan fundándose en consideraciones adecuadas y que dejen claramente sentadas las consideraciones por las que se guían.

Al defender un ordenamiento en el que las decisiones públicas se toman de manera deliberativa, entro en contacto con el ideal de una «república de razones» que Cass Sunstein (1993a; 1993b; 1993c) divisa en los padres fundadores norteamericanos y defiende como tal. De acuerdo con Sunstein, la visión republicana tradicional, en particular la visión que inspiró a los norteamericanos en el siglo XVIII, es la de una vida política en la que los ciudadanos están en igualdad de exigencias y de poderes, los asuntos públicos se deciden por deliberación sobre la base de consideraciones que resultan comúnmente atractivas —no están sesgadas en favor de ningún grupo, ni siquiera en favor del *status quo*— y el acuerdo sirve como ideal regulativo del modo en que deberían decidirse las cosas; la visión, en una palabra, que corresponde

a una democracia deliberativa (véase también Cohén 1989; Habermas 1994; 1995).

Quentin Skinner (1996, 15-16) viene en apoyo de la lectura sunsteiniana del republicanismo tradicional. Skinner ha sostenido que uno de los temas centrales del humanismo clásico y renacentista de que se nutrieron las ideas republicanas era la creencia en la razón dialógica: «nuestro santo y seña debería ser *audi alteram partem*, escucha siempre a la otra parte». «El modelo apropiado», dice, «será siempre el del diálogo; la actitud apropiada, la de una disposición a salvar la rivalidad de las intuiciones sobre la aplicabilidad de los términos evaluativos. Aspiramos a entendernos y a resolver las disputas de un modo dialogante.»

Este modelo dialógico fue calurosamente adoptado por los legisladores que se vieron a sí mismos en el trance de ejemplificar el ideal republicano en el último trecho del siglo XVIII. En particular, sirvió para defender una imagen de los representantes legislativos, no como diputados sometidos a las instrucciones de sus electores, sino como personas encargadas de deliberar con el corazón puesto en los intereses de la ciudadanía. Reflexiónese sobre las palabras de Roger Sherman en el primer Congreso de los Estados Unidos: «cuando el pueblo ha elegido un representante, deber de éste será reunirse con otros procedentes de las diferentes partes de la Unión, y consultarles y llegar a acuerdos con ellos respecto de aquellos actos que habrán de resultar en el general beneficio de la entera comunidad. Si en vez de eso, fueran a guiarse por instrucciones, resultaría inútil la deliberación» (en Sunstein 1993a, 22). O piénsese en lo que el Abbé Sieyès dijo a la Asamblea Nacional francesa en septiembre de 1789:

Los diputados vienen a la Asamblea Nacional, no para anunciar los deseos ya fijados de sus electores, sino para deliberar y votar libremente según su real opinión, después de que ésta haya recibido las luces que le habrá proporcionado la Asamblea (Riáis 1983, 13).

Si pocas dudas puede haber sobre el pedigrí republicano de la noción susteiniana de democracia deliberativa, no hay ninguna sobre su posible fundamentación republicana. El ideal de libertad como no-dominación, y más específicamente, el ideal de exponer a disputa ciudadana el poder de gobernar, garantiza que los republicanos harán

suya esta visión normativa del modo de funcionar de la democracia. A menos que la toma pública de decisiones esté diseñada para que responda a consideraciones adecuadas, no se garantizará una base para que distintos grupos de la población puedan disputar esas decisiones. No habrá modo de distinguir un modo de gobernar arbitrario de un modo de gobernar no-arbitrario.

Antes de dejar el tema de la democracia deliberativa, vale la pena destacar un rasgo del argumento aquí aportado en su favor. Y es que el valor de esa democracia no es contingente respecto de la posibilidad de que la gente acabe consiguiendo un elevado grado de consenso sobre las materias que han de ser decididas en el parlamento, en el poder ejecutivo o en el poder judicial. Aun si no fuera a darse un consenso inminente en estos ámbitos, seguiría siendo verdad que la disputabilidad efectiva exige que las decisiones se tomen fundadas en la deliberación razonada.

Esto tiene un paralelo en el modo en que discurren las conversaciones cotidianas. Lejos aún de llegar al punto en que podríamos estar de acuerdo en todo, yo puedo estar en posición de articular un desafío conversacional —y, ciertamente, un desafío potencialmente efectivo— a las cosas que ustedes dicen y hacen; lo único que se requiere es que compartamos razones suficientes para que la conversación no haya entrado ya en un callejón sin salida. Análogamente, lejos aún del punto en el que las personas en la sociedad puedan estar de acuerdo respecto de lo que habría que hacer en algún ámbito de gobierno, pueden, sin embargo, estar en una posición en la que haya todavía margen para argumentos reconocibles como relevantes por todas las partes. Mientras la gente se halle en tal posición —mientras sus órbitas mentales no hayan perdido tangencia—, la disputa puede representar una intervención efectiva y una disciplina eficaz.

Una voz para la disputa: la república incluyente

Hasta aquí —y admitámoslo: en un nivel de reflexión sumamente abstracto—, los requisitos necesarios para garantizar que la gente disfrute de una base para la disputa de las decisiones públicas. Pero hallarse en posesión de esa base no servirá de mucho, si no se dispo-

ne también de un medio capaz de dar voz y expresión a esas disputas. ¿Qué requiere en este punto la imagen de disputabilidad de la democracia?

Lo que requiere es que, para cualquier clase de agravio que la toma de decisiones públicas pueda hacer a los intereses y a las interpretaciones de alguien, haya medios, a través de los cuales pueda responderse en defensa de esos intereses y esas interpretaciones. La democracia no sólo debe ser deliberativa; también debe ser incluyente. Supongamos que una legislatura está inclinada a adoptar una línea hostil respecto de cierto grupo social particular. El grupo en cuestión tendrá voz para la disputa, sólo en la medida en que sus miembros tengan capacidad para manifestarse contrarios a esa línea y para expresarse de modo tal, que pueda verosímilmente afectar a la legislación propuesta. O supongamos que la administración o el poder judicial hacen patentes pautas decisionales hostiles. También en este caso, el grupo agraviado dispondrá de voz para la disputa, sólo en la medida en que sus miembros tengan capacidad para protestar contra la pauta en cuestión de un modo potencialmente efectivo: sólo si pueden hacerse oír en los espacios de la toma de decisiones.

¿Qué se necesita para dar voz a los disputantes potenciales? ¿Qué se necesita para hacerles franco el paso, en un sentido que no sea puramente formal o ceremonial? En el nivel de la decisión legislativa, manifiestamente resultará necesario que pueda haber voces que tengan crédito al hablar de las preocupaciones y las opiniones de todos los grupos significativos, y que puedan obligar a que esas preocupaciones y esas opiniones entren en el foco de atención de los legisladores. Para que esas voces tengan crédito, tienen que venir del sector representado, no ser simplemente ecos de la simpatía despertada por ese sector (Pettit 1994a); y así, idealmente, el grupo logrará ser representado, no por la gracia de los portavoces parlamentarios, sino por la presencia de algunos de sus miembros (Phillips 1995). La legislatura plausiblemente incluyente tendrá que incorporar, por derecho propio, a todas las voces disonantes que puedan hallarse en la comunidad (Young 1990). Tendrá que garantizar que, cuando la asamblea de legisladores debata en pos de una decisión, tome en cuenta todas las consideraciones que resultan notorias, no sólo para un conjunto restrictivo de puntos de vista privilegiados, sino para el entero abanico de las diversas perspectivas presentes en la sociedad.

El requisito de inclusividad puesto a la legislatura se propagará, de acuerdo con las circunstancias, en un buen número de criterios recomendables para la selección y la estructuración del brazo legislativo del estado. La manera obvia de seleccionar a los miembros de la legislatura es el sufragio directo, pues por esa vía se incrementan las oportunidades de que los representantes tengan el crédito de los grupos que representan. Pero un modo de elección que sólo refleja circunstancias regionales tal vez no garantice que se dé a grupos significativamente diferentes una voz propia. De manera que puede resultar necesario buscar otras medidas también. Si hay un sistema bicameral, según lo sugieren razones independientes de la presente reflexión, podría resultar conveniente disponer de métodos distintos de sufragio para las dos cámaras. Si hay un problema con la elección de las mujeres, no sería mala idea exigir a cada partido la confección de listas con al menos un 40% de mujeres. Si hay una población indígena, más o menos homogéneamente dispersa, podría resultar esencial disponer de algunos escaños específicamente asignados a sus representantes. Si hay una minoría de electores a los que les resulta difícil o poco atractivo inscribirse en el censo electoral y votar, por no hablar de ocupar cargos públicos, sería deseable introducir un sistema de censo y sufragio obligatorios. Y así sucesivamente.¹

Hasta aquí la defensa del carácter incluyente de la legislatura. ¿Pero cómo garantizar la inclusividad en los brazos administrativo y judicial del estado? No es este el lugar para discutir hasta qué punto deberían ser elegidos para el cargo, y hasta qué punto designados —por el parlamento, o por organismos parlamentariamente designados—, los funcionarios de esos ámbitos. Pero es patente que la elección popular

1. Obsérvese que esta concepción de la democracia disputatoria no presupone que cuando la gente va a las urnas, adopte una perspectiva deliberativa y exprese un juicio reflexivo y ecuaníme respecto de lo que considera globalmente mejor. (Véase Coleman y Ferejohn 1986; Cohén 1986; Brennan y Pettit 1990.) Para los fines republicanos, sería bueno que la gente votara de esta manera juiciosa y reflexiva —eso suministraría una defensa adicional contra la dominación de las minorías—, y en verdad, hay bastantes pruebas de que la gente vota así en una medida considerable (Kinder y Kiewiet 1979; 1981). Mas, aun si la gente votara a sus representantes motivada por las razones más egocéntricas, el modelo que hemos descrito todavía puede funcionar razonablemente bien. En ningún momento damos por supuesto que los electores corrientes tengan que ser devotos del bien público, y por esta vía, convertirse en asesores de las diferentes políticas y de los diferentes partidos.

sólo puede desempeñar un papel menor, y es igualmente patente que, de poder desempeñar un papel mayor, no resultaría deseable. La administración y la judicatura están gobernadas en primera instancia por la legislación, y requieren cualidades de competencia y de profesionalización que la presión de la elección popular no reconocería fiablemente. Así pues, ¿cómo podrían ser incluyentes la administración y la judicatura sin ser elegibles?

Análogamente a lo que ocurre en el caso de la representación electoral, un factor que debería contribuir a la inclusividad en esos ámbitos —sin ser, como enseguida veremos de ver, el requisito más importante— es un cierto mínimo de representación estadística de los principales grupos en liza. Consistentes con la exigencia de que un cuerpo como el jurado sea deliberativo y haga depender su decisión de diversas consideraciones sobre si el acusado es o no culpable más allá de toda duda razonable, queremos también que en este cuerpo esté representada una variedad de distintos trasfondos culturales comunitarios, que incluya tanto los trasfondos que son compartidos por el acusado, como los que no lo son. La razón es manifiesta. Nos damos cuenta de que, incluso en el caso de que un jurado socialmente poco representativo cumpla a conciencia su cometido deliberatorio, no pudiendo vislumbrar más allá de ciertas barreras sociales, tampoco estará en condiciones de entender plenamente todos los factores relevantes. Y nos damos cuenta de que, aun si llegara a esa comprensión plena, difícilmente gozaría del mismo crédito, en el conjunto de la comunidad, que un cuerpo más representativo. Si las gentes de una comunidad tienen que creer que sus intereses e interpretaciones serán plenamente entendidos y respetados en caso de tener que comparecer, como acusadas o como acusadoras, en una sala penal, necesitan saber que el jurado que entiende del caso no está arrodrigado contra ellas: que no estará controlado por quienes, de uno u otro modo, no son de su clase.

Lo que vale para un cuerpo como el jurado, vale también para cualquier institución de los brazos administrativo y judicial del estado. Aunque la gente que ejerce funciones administrativas y judiciales no ostenta cargos elegibles, es importante para los propósitos republicanos que no sean estadísticamente poco o nada representativos en relación con los grupos sociales principales. Es importante que no estén estadísticamente dominados, por ejemplo, por los fieles de una religión,

o por los miembros de un género, una clase o una etnia. Permítase que el personal administrativo o judicial sea estadísticamente poco representativo de los principales grupos en liza, y dejará de haber garantía de que los miembros de los grupos subrepresentados puedan hacer oír su voz en los círculos apropiados.

He examinado los requisitos de inclusión necesarios para que las gentes puedan tener una voz con que disputar las decisiones públicas. He señalado que la inclusión requerirá representación electoral en la legislatura y representación estadística de los principales grupos en la administración y en la judicatura. Pero su inclusión, el disponer de una voz audible, no se reduce a estar satisfactoriamente representados. Más importante aún, sobre todo en la administración y en la judicatura, es que haya un margen para que ustedes, y los de su grupo relevante de pertenencia, puedan ejercer la protesta ante los cuerpos representativos de que se trate, en caso de que ustedes crean que no se han hecho las cosas de la manera adecuada. Ustedes tienen que ser capaces de queja y de apelación; tienen que ser capaces de plantear un agravio y de pedir satisfacción.

Hay muchos canales por los que puede discurrir esta faceta de la inclusión. Entre ellos están la posibilidad de escribir al representante de ustedes en el parlamento, la capacidad para exigir que un defensor del pueblo haga indagaciones, el derecho de apelación a un tribunal superior frente a una sentencia judicial, y habilitaciones menos formales, como las derivadas de los derechos de asociación, protesta y manifestación. Como ocurre con la mayoría de medidas estudiadas en el curso de esta reflexión, también éstas resultan difíciles de juzgar con independencia de las realidades empíricas. Pero una cosa sí podemos decir sin avilantez. Y es que los canales de disputa serán efectivos en la medida en que existan movimientos sociales, como el movimiento verde, el movimiento de las mujeres o el movimiento de los consumidores, a los que dirigir en primera instancia nuestras quejas. Esos movimientos deberían contribuir a mantener limpios de ruido los canales de expresión de quejas, pues podrían servir a modo de cámara inicial de compensaciones, en la que depositar y consolidar las quejas. Y esos movimientos pueden revelarse muy eficaces a la hora de ejercer presión a favor de la rectificación de los agravios que hacen suyos, pues disponen de una audiencia que ningún ciudadano individual podría esperar igualar. Volveremos sobre la importancia de esos movimientos sociales en el capítulo final.

Antes de dejar esta discusión sobre los requisitos de una democracia incluyente, todavía hay que tocar un último e importante punto. Acaso el mayor problema a la hora de hacer que un sistema democrático de gobierno sea verdaderamente incluyente venga del hecho de que los políticos necesitan fondos para ganar las elecciones, y que los políticos y los partidos que forman los políticos están obligados a depender de determinados individuos y de determinadas empresas para financiar sus actividades. Esa dependencia les obliga verosímelmente a estar muy atentos a los intereses de sus benefactores financieros, lo que significa que, por satisfactorios que resulten formalmente, el parlamento y el gobierno tenderán a dejar de ser substancialmente incluyentes. Quienes hacen donaciones a los políticos y a los partidos políticos pueden esperar tener más voz en el gobierno que los que no las hacen; quienes no contribuyen de ese modo, o no pueden contribuir, dejan de tener las mismas oportunidades de que sus intereses y sus opiniones estén propiamente representados en los descansillos del poder.

¿Qué hacer para evitar este problema? No hay remedio fácil, pero está clara la dirección en la que los politólogos deberían mirar. Las cuestiones que deben ser investigadas son del siguiente tenor. ¿Hay modo de poner coto a las contribuciones privadas y hacer que las únicas contribuciones permitidas sean de naturaleza pública? ¿Hay algún modo de financiar públicamente a los candidatos políticos según, pongamos por caso, su éxito en el pasado, el éxito de su partido político, o el grado de apoyo comunitario que puedan demostrar? ¿Hay algún modo de permitir a los ciudadanos que deriven una parte de los impuestos que pagan hacia el partido político de su gusto, o que desgraven fiscalmente sus donaciones? Y, por último, ¿hay algún medio de proscribir o limitar la publicidad política, dado que esa publicidad es particularmente costosa y no particularmente deseable —como todos sabemos, fácilmente reduce el debate a una farsa de títeres (Sunstein 1993 b)?

El problema de controlar la influencia de los económicamente poderosos sobre los políticos, y más genéricamente sobre el estado, es a la vez viejo tema —llevó a algunos republicanos tradicionales a proponer graves límites a la riqueza individual— y acuciante necesidad contemporánea. Aparece del modo más llamativo en relación con los fondos para las campañas, pero, obvio es decirlo, se hace notar por doquier. Las corporaciones y los individuos económicamente poderosos pueden

conseguir una voz especial en las antecámaras del estado, no ya a resultas de suministrar fondos a los partidos, sino también por el hecho de que sus iniciativas —iniciativas atinentes a la localización de la industria, pongamos por caso— pueden tener consecuencias de primera magnitud para el gobierno. Uno de los mayores retos planteados a la investigación de impronta republicana son las medidas que conducen efectivamente a separar los mundos del gobierno y de los negocios.

Un foro para la disputa: la república responsable

Vengo finalmente a la tercera precondition que tiene que cumplir una vida política, si quiere realizar la condición de disputabilidad y ser democrática en ese sentido. Si la vida política es deliberativa, habrá una base para que los ciudadanos puedan disputar cualquier decisión pública, ya sea legislativa, administrativa o judicial. Y si la vida política es incluyente, la gente de todos los rincones de la comunidad dispondrá de voz con que expresar su crítica. La tercera precondition de disputabilidad es que, no sólo se asegure a las gentes una base y una voz para la disputa, sino también un foro en el que sus quejas y disputas hallen la audiencia apropiada. La vida política tiene que ser deliberativa e incluyente, desde luego, pero también sensible.

La tercera precondition plantea dos cuestiones obvias. En primer lugar, ¿qué procedimientos bastan para garantizar que las disputas y quejas de la gente reciben una audiencia adecuada? Y en segundo lugar, ¿qué resultados pueden verosímilmente satisfacer a los disputantes? Examinaré una tras otra.

Cuando pensamos en la audiencia que recibe un grupo de gente que disputa la toma pública de decisiones, la primera imagen que nos viene a la cabeza es la del movimiento popular, la controversia y el debate generalizados, y un progresivo reajuste legislativo. Pensamos en la audiencia que han recibido en los últimos años el movimiento de mujeres, el movimiento verde, el movimiento por los derechos civiles de los homosexuales y los movimientos de afirmación de las minorías étnicas y los pueblos indígenas. Esta imagen no resulta inadecuada. En una democracia con disputabilidad es absolutamente necesario que la gente sea capaz de formar coaliciones en torno de grupos de identidad previamente suprimidos, por ejemplo, o que abrace diversas causas que

no eran previamente notorias, y que tenga la oportunidad de llamar la atención de la opinión pública y de la vida política sobre su punto de vista. Cualquier democracia que tenga que servir a los propósitos republicanos tiene que ser capaz de dar audiencia a alianzas y compromisos mudadizos; tiene que estar abierta a transformaciones profundas y de largo alcance.

Pero, aunque esta imagen tiene un lugar central en el dibujo de una república responsable, es importante notar que debería haber también otros procedimientos, menos heroicos, capaces de hacer audibles las quejas y las disputas. Esos procedimientos tienen que existir, a fin de asegurar audiencia a disputas y críticas más o menos rutinarias de las decisiones administrativas y judiciales. Tiene que haber procedimientos que garanticen, por ejemplo, que la burocracia, o la policía, o los tribunales, no harán caso omiso de ciertas impugnaciones de que son objeto. A esos cuerpos debería exigírseles que respondieran de sus actos, al menos en lo que hace a quejas que hayan pasado un primer filtro de articulación y clarificación, y al menos a partir de cierto nivel de apelación. No se puede garantizar sistemáticamente la audiencia, si los únicos procedimientos disponibles se reducen al tumulto informal de la protesta popular.

Pero la necesidad de disponer de procedimientos más formales y rutinarios no arraiga en la inviabilidad del recurso continuado a los debates heroicos. Hay un buen número de disputas, para las cuales el debate popular arrojaría el peor de los resultados posibles en lo tocante a la audiencia recibida por las quejas en cuestión. En esos casos, lo que exige una democracia con disputabilidad es que las quejas sean despolitizadas, y su audiencia, apartada del tumulto de la discusión popular, apartada, incluso, del foro de debate parlamentario. Lo que aquí exige la democracia es el recurso a la tranquilidad y la serenidad de las cornisones parlamentarias multipartitas, o a la indagación parlamentaria formal, o a un cuerpo autónomo y profesionalizado. Sólo en este tipo de tranquilidad —sólo cuando las voces políticas han sido aquietadas (Holmes 1988)— podrá, la disputa en cuestión, recibir una audiencia decente.

Esa lección nos ha proporcionado al menos algunos asuntos, como lo atestigua la independencia de que suelen disfrutar, por ejemplo, los bancos centrales. Pero no ha sido aprendida en los suficientes frentes, y una filosofía republicana tiene que llamar a una revisión reflexiva de

la práctica corriente. Pensemos en lo que con frecuencia sucede, por ejemplo, en el ámbito penal. Es comúnmente sabido por los criminólogos que las sentencias duras y estrictas no sirven a la comunidad para reducir los niveles de delincuencia; al contrario, pueden incluso llegar a provocar que los delincuentes se conviertan en una clase aparte y acaben formando redes y asociaciones criminales (Braithwaite 1989). No obstante, y a despecho del alud de críticas que ha suscitado la práctica penal corriente, ha habido poco o ningún movimiento contra esas pautas de sentencia en los últimos años; al contrario, en muchos países los políticos no han dejado de clamar por el uso de políticas aún más duras.

Una razón que plausiblemente explica eso es que las críticas al funcionamiento de la justicia penal ganan audiencia en un foro público politizado, lo que trae consigo un buen número de efectos perniciosos. Cuando los convictos son tratados con dureza por los tribunales de justicia, sentenciados a permanecer largos años entre rejas, apenas hay, si la hay, posibilidad de que se forme un escándalo en este foro. Pero cuando los convictos son tratados indulgentemente, o cuando los reclusos redimen su pena por buena conducta, o cuando salen con libertad condicional, siempre hay posibilidad de escándalo y de activación de la opinión pública. Que una de esas personas cometa un nuevo crimen, sobre todo tratándose de un crimen escabroso, y tendremos todos los números para que la prensa se cebe en el hecho, para que haya ultraje público y para que se conmine al gobierno a poner fin a toda indulgencia.

De acuerdo con esa pauta, los fallos del lado de la dureza* quedarán sin sanción por parte de la opinión pública, mientras que los fallos del lado de la indulgencia —y bastan unos pocos fallos entre miles de casos— desencadenarán una respuesta de enormes dimensiones. Los falsos positivos del castigo excesivo no serán detectados ni lamentados; los falsos negativos del castigo indulgente resplandecerán y serán denunciados por doquier (véase Macdonagh 1958 y Pettit 1992). Y esta pauta desequilibrada en la generación de controles viene exacerbada por el hecho de que de los políticos llamados a responder de cualquier ultraje se esperan manifestaciones de preocupación fácilmente digeribles por los editoriales de los periódicos y por las cabezeras de los noticiarios televisivos. Poco satisfactorias resultarán esas manifestaciones, si hablan de políticas a largo plazo y de los buenos efectos de

; la indulgencia en las tasas de reincidencia. Por eso les asalta a los políticos la tentación de hablar según pide el cuerpo, mostrándose implacables contra el crimen y clamando por un tratamiento cada vez más duro de los delinquentes.

Si es que hay solución para este tipo de problema, si una democracia republicana puede esperar mejorar la recepción de la que ha gozado hasta ahora, de las convincentes críticas dirigidas a la práctica de la justicia penal, no hay sino que recurrir a tipos de recepción muy diferentes de aquellas que reciben en el presente esas críticas. Sería necio, por mi parte, tratar de esbozar una institución alternativa para la audiencia de tales críticas, pero al menos lo siguiente estará fuera de duda: si la práctica penal ha de apartarse de la pauta dominadora presente, entonces las réplicas que hayan de contribuir a moldear esa pauta tienen que decidirse en cuerpos autónomos, profesionalmente informados, no expuestos ni al relumbrón ni a la presión del debate público; las réplicas deben determinarse de manera despolitizada. En un caso como éste, la democracia disputatoria exige generalmente que el demos, y los representantes legislativos del demos, se aten de manos y amordacen sus bocas.

He discutido la cuestión de qué procedimientos deberían establecerse para la audiencia de las disputas que aparezcan en una democracia deliberativa e inclusiva. Una segunda cuestión tiene que ver con los tipos de resultado que deben arrojar esas audiencias para obtener una réplica satisfactoria, esto es, para asegurar que el estado no domina a las partes que disputan sus decisiones.

Una réplica será siempre satisfactoria, por supuesto, si viene en apoyo de la queja y exige que el cuerpo público altere su decisión y, acaso, proporcione alguna compensación. Sin embargo, está en la naturaleza de las cosas que no toda queja puede ser satisfecha. De manera que la cuestión es cómo la parte disputante puede, con todo, asegurarse de que ella misma, o aquéllos a quienes representa, no está sometida a una autoridad arbitraria y no está dominada por el estado.

Hay dos razones por las que una queja puede quedar sin satisfacción. La primera es que represente —que represente comprensiblemente— el interés propio del individuo o del grupo disputante, y que el balance final sea que el interés común exija la frustración de esta particular parte. Consideremos la apelación de un convicto de un delito contra la declaración de culpabilidad o contra la sentencia; o consideremos la

apelación hecha por un grupo de residentes locales contra la decisión de instalar una autopista o un aeropuerto en su zona. En casos como esos, resulta perfectamente posible que una parte disputante no pierda la confianza de seguir disfrutando de libertad como no-dominación por el mero hecho de que la decisión final le sea adversa. Lo único que necesita es que esa decisión se tome de acuerdo con procedimientos adecuados según sus propias interpretaciones y que haya sido dictada, en última instancia, por un interés que esa parte comparta con otros: por un interés en el orden garantizado por el sistema de justicia penal, o por un interés en las posibilidades de viajar que ofrecen las autopistas y los aeropuertos. Podrán lamentar amargamente el hecho de que el veredicto final vaya en su desventaja; podrán lamentarlo como se lamenta un revés derivado de un accidente natural. Pero no podrán verlo como un ejemplo de dominación por parte del estado o de otros grupos atrincherados en el estado.

La segunda razón por la que es posible que una queja quede sin satisfacción no deriva del interés propio de la parte disputante, sino de un juicio minoritario acerca de lo que sea el interés común. Se trata de un caso enredado a la hora de tratar de garantizar que el veredicto final no le parecerá al individuo o al grupo desengañado un ejemplo de dominación. Hay dos variantes, una más fácil de resolver que la otra.

En la variante más fácil, el asunto no es del mayor interés personal o cultural para la parte disputante. La disputa puede ser sobre si hay que subsidiar a la escuela privada, si hay que construir un sistema de transportes por carretera o por ferrocarril, o si hay que permitir el ulterior crecimiento de las ciudades. La parte desengañada, en casos como éstos, tendría que ser capaz de reconocer que gente razonable difiere en las respuestas a esos asuntos. De manera que, bajo ordenamientos institucionales apropiados, esa parte tendría que poder sentirse segura de que el veredicto adverso discurre por cauces que ella misma aprueba —respetando, por ejemplo, las consideraciones que a ella misma le resultan convincentes— y representa un genuino intento de determinar el interés común. Si se sienten seguros de eso —si el modo en que se hacen las cosas les permite tener esa seguridad—, podrán aceptar el veredicto, sin sentirse en absoluto dominados.

Esta observación está apoyada por la investigación empírica. Tyler y Mitchell (1994, 746) resumen como sigue una reseña de las investigaciones relevantes:

La investigación indica que el factor clave que afecta a la percepción de la legitimidad de las autoridades es la equidad procedimental. Los juicios procedimentales han resultado ser más importantes que el resultado —favorable o desfavorable— y que los juicios sobre la equidad del resultado (véase también Lind y Tyler 1988).

Uno de los asuntos más difíciles en las democracias contemporáneas tiene que ver con la legalización del aborto voluntario. Y aquí estos investigadores hallaron que, a favor de los estudios reseñados, los ciudadanos norteamericanos consideraban legitimada a la Corte Suprema en sus decisiones sobre el aborto, y mostraban deferencia hacia esas decisiones en una medida primordialmente determinada por la creencia en la justicia de los procedimientos de decisión observados por la Corte. «La legitimación institucional es más importante que el acuerdo, ya con las decisiones generales de la Corte, ya con las decisiones de la Corte sobre el aborto en el pasado» (Tyler y Mitchell 1994, 789).

Pero supongamos, para entrar en la variante difícil de nuestro segundo caso, que la disputa en cuestión es realmente decisoria y acuciante, personal o culturalmente. El asunto puede tener que ver con si una persona será o no forzada a hacer algo contrario a sus más profundas convicciones de conciencia. O puede tener que ver con si se reconocen las leyes tradicionales de una población indígena, o si se introduce un ordenamiento institucional apasionadamente reclamado por, digamos, los hombres y las mujeres homosexuales. ¿Cómo podría la parte desengañada no sentirse dominada en situaciones así?

Figurémonos, para empezar, que el individuo o el grupo desengañado no puede ver el veredicto adverso sino como un ejercicio de poder arbitrario. Desde su punto de vista, el veredicto contrario a su reclamación viene en apoyo de una forma de dominación que no está dictada, en ningún nivel, por interés alguno que él pueda compartir en común con otros; o, admitiendo que la interferencia fuera efectivamente dictada por el interés común, no aceptaría los procedimientos por los que se llegó a decidirla. ¿Qué puede hacerse para que el estado no sea dominador respecto de este tipo de individuos y grupos?

En el límite, el ideal de la no-dominación puede exigir en los casos pertinentes que se permita al grupo la secesión respecto del estado, fijando un territorio separado o, cuando menos, una jurisdicción separada; esa posibilidad no puede en ningún caso desaparecer del

horizonte. Pero la secesión no siempre es posible, ni siempre es globalmente deseable, ni siquiera desde el punto de vista de las partes secesionistas. De modo que conviene advertir que, fuera de los casos secesionistas límite, aún es posible incrementar la libertad como no-dominación de los disidentes radicales. Las medidas que pueden contribuir a lograr ese resultado pueden describirse, empleando una primera terminología, como medidas de objeción procedimental de conciencia.

En cualquier sociedad republicana, tiene que haber espacio para que individuos y grupos disidentes puedan exigir de la ley un tratamiento especial. El tratamiento especial permitido no debería crear la posibilidad de que algunos individuos explotaran a otros —interfiriendo, así, arbitrariamente en sus vidas—, substrayéndose a las cargas de un sistema de coerción del que, en cambio, seguirían beneficiándose. Pero hay varias formas en que un individuo o un grupo pueden recibir un trato especial, fundado en la objeción procedimental de conciencia, sin aspirar a beneficios explotadores. Pensemos en los ordenamientos tan frecuentemente examinados por los pueblos indígenas de las sociedades postcoloniales. Pensemos en los encajes hechos en los Estados Unidos para dar acomodo a grupos religiosos como los amish. O pensemos en las reglas que permiten a los objetores del servicio militar servir en otras instituciones. Como tantas veces, sólo puedo aquí apuntar a posibilidades que necesitan de una cuidadosa investigación empírica ulterior. Pero es manifiesto que hay posibilidades para investigar, y que la toma republicana de decisiones políticas debería hacer de la investigación de esas posibilidades un asunto de la mayor importancia.

La incipiente concepción de la democracia

Vimos en la primera parte de este capítulo que un estado republicano no-dominante tiene que operar de acuerdo con restricciones constitucionalistas que contribuyen a prevenir la manipulación de los instrumentos políticos por intereses banderizos. Pero en la segunda parte hemos visto que, bajo cualquier régimen político, por muy constitucionalista e inmanipulable que sea, tiene que haber sitios en los que las autoridades públicas tomen decisiones

y ejerzan el poder. Y hemos sostenido que si esa toma de decisiones quiere evitar poner en peligro la libertad como no-dominación de la gente, tiene que ser efectivamente disputable. Específicamente, tiene que estar sujeta a las restricciones de una forma disputatoria de democracia: una democracia que sigue pautas deliberativas de toma de decisiones, que incluye a las principales voces de la diversidad presentes en la comunidad y que responde apropiadamente a las quejas contra ella formuladas.

Aunque, antes de introducir la noción de una democracia disputatoria, examinamos las restricciones constitucionalistas, y en realidad, el conjunto de objetivos que verosíblemente se propondrá un estado republicano, esa noción de democracia tiene substancial primacía. La razón dada de los objetivos republicanos, lo mismo que la concepción dada de los requisitos constitucionalistas, han de entenderse como descripciones provisionales —teóricamente derivadas— del perfil que debería de tener una república exitosa. Pero una vez en vigor una democracia disputatoria, huelga decir que todo está abierto a disputa. Si el funcionamiento de esa democracia lleva a la aparición de objetivos distintos de los esbozados, o si fuerza a una revisión de las exigencias constitucionalistas, entonces resulta obvio que deberían prevalecer los dictados de ese proceso democrático. Lo mismo vale para el caso de que el funcionamiento de la democracia provocara una reestructuración de las pautas mismas de disputa: también tendría que prevalecer el proceso democrático.

Ningún texto, ninguna tradición, es más importante que el precipitado por el proceso democrático. Si las instituciones que resultan seleccionadas en el curso de este proceso fueran relegadas apelando a la autoridad impersonal de esos textos y esas tradiciones, la vida política dejaría de atender efectivamente a los intereses e interpretaciones de la gente. Huelga decir que la tesis, según la cual el proceso democrático es la última corte de apelación, despierta aquí ecos muy distintos de los despertados en círculos populistas; después de todo, el proceso vislumbrado es, en substancia, un proceso de disputa, no un proceso que pase necesariamente por la toma mayoritaria de decisiones. En ningún momento se sugiere que alguna encarnación colectiva de los individuos, o alguna representación colectiva de ellos, sea la voluntad suprema. Lo que sugiere la imagen disputatoria es que el proceso democrático está diseñado para que se realicen y se im-

pongan por sí mismas las exigencias de la razón; no es un proceso que reserve lugar particular alguno para la voluntad.

¿Hasta qué punto casa la incipiente concepción de una democracia disputatoria con la tradición republicana recibida? La tradición republicana, al menos en su cristalización anglosajona, tendió a poner mucho énfasis, como hemos tenido ocasión de apreciar, en el hecho de que ciertas leyes habían sido ensayadas y probadas en el curso de una dilatada historia de impugnaciones: formaban parte de una antigua y venerable constitución de libertad. «La ley en la que los amigos de la libertad confiaban para proteger la libertad», según escribió un comentarista, «no era un código de normas substantivas o de principios orientativos. Era, antes bien, restricción del poder arbitrario: la vieja ley, la ley del pueblo, la buena ley, la consuetudinaria ley de la comunidad» (Reid 1988, 63).

Este énfasis puesto en los atractivos de la ley bien, y dilatadamente, probada cobra sentido traducido a los términos de nuestra concepción de la democracia. Pues lo importante en esta concepción es precisamente que la democracia proporcione un medio ambiente para la selección de leyes, un medio tal, que garantice que las supervivientes serán leyes generalmente satisfactorias; en la medida en que las supervivientes se hayan revelado capaces de resistir las disputas y querellas contra ellas, podrá presumirse que responden a los intereses y a las interpretaciones del conjunto de la población. La principal diferencia entre la concepción de la democracia en la que la noción central es la disputabilidad y la concepción corriente de ella, fundada en el consentimiento, es precisamente que la nuestra se atiene a un proceso de selección, mientras que la segunda se atiene a un proceso de diseño. Y la idea de la constitución antigua embraga bien con este aspecto selectivo del enfoque disputatorio.

Pero el enfoque disputatorio aún dispone de otro punto de anclaje en la tradición republicana. John Locke (1965) es sobradamente conocido como un pensador que dió mucho relieve a la noción de contrato o consentimiento como base del gobernar. Pero Locke introdujo una segunda metáfora jurídica para caracterizar al estado cuando sostuvo que, aun teniendo el gobernar un aspecto contractual, también tenía un aspecto que tocaba a la confianza del pueblo exigible a los gobernantes (Finn 1993). Esta idea hubo de tener una influencia intelectual considerable en los hombres de la *commonwealth*, y I^a

vemos aflorar, por ejemplo, en el comentario de Tom Paine (1989, 168), según el cual lo que resulta arbitrario en una monarquía es que un individuo mantenga un poder, «en el ejercicio del cual, él mismo, y no la *res-publica*, es el objeto» (véase Sydeny 1996, 199-200). «El gobierno republicano», sostuvo Paine, «es un gobierno establecido y conducido en interés del público, tanto individual, cuanto colectivamente.»

La idea de que el estado es una suerte de fideicomiso legal —la idea de que el estado es un más o menos bien definido mandato, al que los que están en el poder deben permanecer fieles— va de la mano de la otra idea, según la cual el pueblo está legitimado para pedir cuentas al estado sobre el alcance y la calidad del uso que éste hace de esa confianza. Y en el límite, va de la mano de la idea, explícitamente defendida por Locke (1965) y los hombres de la *commonwealth*, según la cual si el estado no cumple bien su cometido, el pueblo tiene derecho a resistir y a derrocarlo. Esta línea de pensamiento se compadece manifiestamente con la imagen disputatoria del cometido de la democracia, y muestra que esa imagen no es ajena a la tradición republicana. Retrata el lugar en el que reside la soberanía popular de un modo que casa perfectamente con la visión disputatoria: no en la autorización electoral, sino en el derecho de resistencia (Pasquino 1996).

La diferencia con el pluralismo de los grupos de interés

La concepción disputatoria de la democracia señala una ruptura decisiva con algunos modos establecidos de pensamiento. Rompe con cualquier noción de democracia que consagre a la opinión mayoritaria, cualesquiera que sean los términos de celebración de las ideas mayoritarias. Ofrece un punto de contraste radical con el pluralismo de los grupos de interés, tan eficazmente criticado por Cass Sunstein (1993a). Me gustaría concluir subrayando ese contraste.

La república disputatoria pone a la razón en un primer plano, exigiendo que quienes toman las decisiones públicas, las tomen de manera transparente y fundándose en determinadas consideraciones neutrales. El paradigma de los grupos de interés pone a la razón en el plano de fondo, en el transfondo, no en el primer plano. Sostiene que el mejor modo de organizar las cosas públicas es disponer de un mar-

co que haga que las cosas ocurran de acuerdo con la razón —en particular, que las cosas ocurran de modo tal, que las preferencias queden máximamente satisfechas—, siempre que los individuos, en ese marco, se limiten a procurar por sus propios intereses.

Este paradigma parte de la mano invisible pregonada por los economistas en las dos últimas centurias. En el mercado libre, se arguye, el hecho de que los compradores se procuren bienes en las mejores condiciones posibles para ellos, y el hecho de que los vendedores traten de batir a sus competidores en la búsqueda de potenciales compradores —el hecho, en una palabra, de que lo mismo compradores que vendedores se comporten de manera manifiestamente egoísta—, significan que, como si de la composición de una benefactora mano invisible se tratara, los bienes resultan generalmente accesibles al precio competitivo: al menor precio compatible con la pervivencia de los vendedores en su negocio. El mercado libre es un marco que hace la obra de la razón, generando un resultado que es globalmente óptimo, y generándolo a pesar del hecho —en realidad, merced al hecho— de que los agentes ubicados en ese marco sólo se preocupan de sus propios fines.

El paradigma de los grupos de interés sugiere que, con un marco adecuado, la política puede resolverse tan mágicamente como la economía. Pensemos en el estado como suministrador de bienes y servicios que, como la ley y el orden, la defensa exterior, la salud pública y otros por el estilo, no suministra el mercado. ¿Cómo podemos arreglárnoslas para que los consumidores de esos servicios —los ciudadanos— consigan el mayor grado de satisfacción de sus preferencias? ¿Cómo alcanzar los fines, así concebidos, de la razón? La idea de los grupos de interés es que tenemos que diseñar un marco de elección, nombramiento y toma de decisiones —a menudo se sugiere que ya disponemos de ese marco—, que garantice que si las gentes se comportan como buenos consumidores egoístas, y los funcionarios, como buenos proveedores sensibles a los gustos de los consumidores, el resultado habrá de ser el más elevado nivel posible de satisfacción de las preferencias. Que los ciudadanos voten por los candidatos y por las políticas que mejores expectativas auguren de satisfacer sus intereses personales. Que los legisladores voten por las políticas que les proporcionen las mejores opciones de reelección. Y que los funcionarios del gobierno y del aparato judicial actúen de la manera que mejor responda

a la voluntad legislativa —tal vez, popular— que les mantiene en puestos de poder. Merced a un marco adecuado de nombramiento y elección, tal es la sugerencia, los ciudadanos disfrutarán de un mayor grado de satisfacción de preferencias —o del mismo grado, con mejores garantías— que el que podrían esperar de cualquier otro régimen alternativo: en particular, de cualquier régimen republicano (véase Truman 1951; Dahl 1956; Stigler 1971).

Aunque el modo de pensar en términos de grupos de interés o de mano invisible ha tenido que esperar al presente siglo para alcanzar el rango de quasi-ortodoxia, fue ya agudamente pergeñado por Bernard Mandeville (1924), al romper el siglo XVIII, cuando sostuvo, contra la ortodoxia republicana, que el vicio privado era públicamente beneficioso (Hayek 1978, cap. 15). La mejor manera de lograr buenos resultados públicos no era hacer que los ciudadanos y las gentes internalizaran el bien común y deliberaran sobre el mejor modo de promoverlo, sino animar a los individuos a que buscaran lo mejor para sí mismos, confiando en que el marco social llevaría, por esta vía rodeada, a la maximización de ese bien. Adam Smith elaboró las ideas de Mandeville al desarrollar sus teorías económicas, e introdujo explícitamente el término de «mano invisible» (Smith 1982, 184-5). Aunque él mismo era un republicano convencido en otros puntos (Winch 1978), pronto a distanciarse de las actitudes de Mandeville, es posible que haya contribuido como nadie a apuntalar este modo de concebir la política. Puesta ya en circulación la idea de la mano invisible, era inevitable que, más pronto o más tarde, la gente diera en usarla para conceptualizar la política por analogía con la economía.

Hay muchas cuestiones —muchísimas, sorprendentemente— que pueden suscitarse a propósito de lo lejos que pueda llevarse la realización de la idea de los grupos de interés. Cuestiones sobre la medida en que puede esperarse que individuos egoístas voten en los comicios de acuerdo con sus propios intereses, dado que la probabilidad de que alteren el resultado electoral es despreciablemente pequeña y dado que hay otros intereses «expresivos» a los que el sufragio podría servir (Brennan y Lomansky 1993); cuestiones sobre la medida en que podemos esperar que cualquier sistema electoral sea capaz de lidiar con diferentes perfiles posibles de preferencias, al tiempo de satisfacer algunas restricciones plausibles (Arrow 1963); y cuestiones sobre la medida en que puede esperarse que los funcionarios públicos, electos

o no, desaprovechen la oportunidad de sucumbir a tentaciones que resultan inadecuadas para la idea pluralista (MacLean 1987). Pero, dejando aparte esas cuestiones, la perspectiva republicana nos ofrece una razón independiente para rechazar el ideal pluralista de los grupos de interés.

Por deseable que pueda parecer la maximización global de la satisfacción de preferencias, el modo de buscarla por la vía de la mano invisible entraña que los individuos quedan expuestos en un buen número de frentes al fantasma del poder arbitrario. Si observo a los funcionarios públicos y hallo en ellos una disposición a hacer todo lo posible para permanecer en el cargo, con independencia de los ideales de no-dominación que yo mismo u otros podamos oponerles —«No importan tus argumentos; nosotros tenemos los números»—, entonces no podré sino verlos como gente que detenta un grado de poder arbitrario sobre mí. Si examino los tribunales de justicia y hallo en ellos una resuelta tendencia a interpretar la ley sin atender al *telos*, instituidor de un estado imparcial, de la constitución —con la atención puesta sólo en el registro público de la voluntad mayoritaria—, entonces, en la medida en que la voluntad de la mayoría pueda resultarnos desventajosa a mí y a los míos, tendré que ver a los tribunales de justicia como meros medios para dejarme a merced de esa voluntad. Y así sucesivamente.

La ubicación de la razón en el transfondo, recomendada por el pluralismo de los grupos de interés resulta intrínsecamente hostil al objetivo de promover la libertad como no-dominación. Aun si la interpretación de las necesidades de la razón en términos de satisfacción de preferencias fuera inobjetable, resulta patente que los republicanos deberían oponerse a la manera en que ese pluralismo pretende que las preferencias egoístas o «desnudas» (Sunstein 1993; z, 25) se conviertan en el motor de la vida política. Hacer de las preferencias desnudas el motor de la vida social es exponer a todos los individuos que se hallan en situaciones de debilidad a las preferencias desnudas de los más fuertes: hacerles rehenes de cualquier daño que los más fuertes puedan infligirles. Nada más alejado del ideal republicano. Al defender el paso de la razón a un primer plano, la concepción republicana de una democracia disputatoria se enfrenta sin reservas a la idea pluralista. Este paradigma es anatema.

¿Implica este argumento contra la organización de la vida política como un mercado que los republicanos tienen que oponerse también al

libre mercado en la vida económica? No, no tienen por qué. Es verdad que en el mercado libre, según teorizan los economistas, los individuos se relacionan en tanto que portadores de preferencias desnudas y tratan de hacerlo lo mejor posible para satisfacer esas preferencias. Pero, salvo que haya grandes diferencias de poder negociador, ese ordenamiento no significa que nadie esté expuesto a la posibilidad de interferencias arbitrarias por parte de otros individuos o de otros grupos. Un vendedor puede ser capaz de interferir en otro, forzándole a rebajar precios, pero el segundo es libre para, por encima del nivel de los precios competitivos, rebajar a su vez precios; no hay, pues, indicio de exposición persistente a interferencias arbitrarias ajenas. Los problemas de la formación mayoritaria de preferencias que invaden la arena política no tienen por qué tener su paralelo en el mercado, de manera que no se ven aquí las mismas posibilidades de dominación que las engendradas por una vida política de impronta pluralista. El ideal de una democracia disputatoria es revisionista, pero no al punto de hacerse hostil a toda forma de organización mercatiforme.

EL CONTROL DE LA REPÚBLICA

Hasta ahora, mi examen de las instituciones republicanas se ha concentrado en los objetivos que un estado republicano debería hacer suyos y en las formas que debería adoptar. He tratado de destacar las cosas que debería hacer un estado republicano, a fin de contrarrestar la dominación que va de la mano del *dominium* privado. Y he tratado de dilucidar las medidas que debería adoptar, a fin de reducir la presencia de voluntad arbitraria en sus propios ordenamientos coercitivos, guardándose así de la dominación característica del *imperium* estatal.

Después de todo lo dicho, empero, muy bien podría ser que esas recomendaciones no pasaran de ser deseos piadosos. Tal vez sólo criaturas dotadas de mentalidades inalcanzables para nosotros —criaturas divinas, máquinas, o cosas por el estilo— fueran capaces de sostener un régimen republicano como el descrito. Quizá sólo esos seres serían capaces de identificarse efectivamente con los objetivos republicanos y de evitar la violación de las formas republicanas: pues, a despecho de las restricciones constitucionalistas y democráticas, esa violación es una posibilidad persistente. Podría ser, en otras palabras, que el régimen republicano no fuera a prueba de los extravíos de la conducta humana cotidiana. ¿Quién nos dice que los seres humanos tienen capacidad para seguir las pautas exigidas para el surgimiento y la estabilización de un estado así? ¿Quién nos dice que la república que yo he esbozado es un ideal factible?

Este asunto de la factibilidad puede plantearse respecto de los ciudadanos en general o, más restrictivamente, respecto de los ciudadanos que ocupan posiciones de autoridad. Mas yo partiré del supuesto de que los ciudadanos en general son susceptibles de motivación mediante las sanciones de la ley, dada la módica medida de virtud cívica a la que me referiré en el último capítulo. Me limitaré aquí a la factibilidad de nuestras propuestas republicanas en relación con quienes

ocupan puestos de poder. La cuestión, entonces, es si tenemos razones fiables para pensar que quienes detentan cargos públicos en un régimen republicano se comportarán como nosotros suponemos. ¿Podemos realmente esperar que las autoridades republicanas se adecuarán de modo estable y fiable a las pautas exigidas para la promoción de la libertad como no-dominación? ¿Podemos esperar realmente que actúen de la manera que precisan la promoción de los objetivos republicanos y la preservación de las formas republicanas?

Ni siquiera esta cuestión, empero, está exenta de ambigüedad. Para nuestra sorpresa, puede significar dos cosas: una cosa es si podemos esperar cumplimiento y obediencia de unas autoridades moralistas que abracen con celo el ideal republicano, y otra distinta es si podemos esperar probidad de quienes no hacen completamente suyo el ideal. La primera es una cuestión sobre la factibilidad moral del ideal; la segunda, una cuestión de factibilidad psicológica. En este capítulo me centraré en la segunda cuestión, en la psicológica, después de decir ahora unas palabras sobre la cuestión moral.

El republicanismo es una doctrina consecuencialista que asigna al estado, y en particular, a las autoridades estatales, la tarea de promover la libertad como no-dominación. Supongamos, sin embargo, que las autoridades abrazan este ideal celosa y comprometidamente. ¿No suscita esto el problema de que, en nombre de los objetivos republicanos, esas autoridades pueden sentir la tentación de quebrantar las formas que nosotros, en tanto que diseñadores del sistema, exigimos a la persecución de esos objetivos (Lyons 1982)? ¿No significa eso que a menudo estarán motivados para tomarse la justicia por su mano —para ensuciarse las manos (Coady 1993)— y poner por obra los fines republicanos sirviéndose de medios no-republicanos? Se dice con frecuencia que a un *utilitarista*, comprometido con la promoción de la felicidad global, puede exigírsele que ponga entre rejas a un inocente, a fin de evitar las malas consecuencias de un alboroto multitudinario (McCloskey 1963). ¿No tenemos aquí razones análogas para pensar que los funcionarios republicanos comprometidos con la promoción global de la no-dominación estarán sujetos a exigencias irregulares parecidas? Que el republicanismo fuera moralmente inviable en este sentido representaría un problema muy grave, pues socavaría la capacidad de los diseñadores constitucionales e institucionales —y en definitiva, socavaría la capacidad de un pueblo— para planificar las consecuencias de lo que quieren lograr.

Sin embargo, con independencia de lo que pueda decirse del objetivo utilitarista de la felicidad global, el objetivo republicano de la libertad como no-dominación no plantea un problema grave de inviabilidad moral (Braithwaite y Pettit 1990, 71-8). La gente disfruta de libertad como no-dominación, en la medida en que nadie está en posición de interferir arbitrariamente en sus vidas. Los agentes que, llevados de su celo, rompen con los códigos establecidos para promover la no-dominación no hacen sino acopio de poder arbitrario, pues se conducen de una forma que da a su inimpugnable juicio potestad sobre otros. Y ese acopio de poder no sólo daña a la no-dominación de los afectados en este o en otro caso, sino a la no-dominación de los más; los agentes que se dejan llevar por su celo no sólo se yerguen sobre algunos, se yerguen sobre la totalidad. Si algunos agentes creyeran poder maximizar la no-dominación transgrediendo su prontuario de obligaciones, andarían seguramente muy equivocados. Cualquiera que sea el grado de no-dominación que esperen de su conducta transgresora, no es verosímil que sea mayor que la apabullante dominación que acabarán perpetrando sobre el conjunto de la población.

Puede objetarse a eso que el tipo de dominación que los funcionarios públicos ejercen sobre mí y sobre los míos al interferir en la vida de algún otro no es en sí mismo dañino, mientras los demás permanezcamos ignorantes del hecho de ser dominados. Los funcionarios, por lo tanto, pueden tener razones para pensar que su interferencia valdrá la pena si las probabilidades de que esa interferencia sea de conocimiento público son pequeñas. Yo digo, en cambio, que ningún funcionario puede tener la certeza de no ser descubierto, y que el coste de serlo es tan elevado, que es muy improbable que el celo de ningún funcionario público le lleve a la transgresión. El coste de ser descubierto es que algunos puedan llegar a la conclusión de que sus vidas están sometidas a interferencias más o menos arbitrarias, no sólo por parte del agente en cuestión, sino por parte de cualquier funcionario público: y si algunos, todos; pues quien quiera que detecte una transgresión, es más que probable que se resuelva a hacerla pública.

Pero, ¿qué pasa si la probabilidad de ser descubierto es realmente muy, muy pequeña? ¿Por qué no habría de concluir un funcionario celoso que, por grande que fuera el coste de ser pillado, resulta tan improbable, que vale la pena torcer la ley en este caso: torcer la ley, por ejemplo, al encubrir los delitos de un importante personaje público, tra-

tando así de promover los intereses del país? Tiene que haber circunstancias excepcionales en las que el exceso de celo sea disculpable —disculpable, y acaso, recomendable—, pero se pueden hacer reflexiones de mucho peso para mostrar que, si las hay, tienen que ser muy pocas. Pues, cuanto más improbable sea el que un agente sea pillado en falta, tanto más claro resultará para el conjunto de la gente que el caso en cuestión es una prueba de fuego para saber si vive bajo un imperio de la ley, propiamente dicho, o bajo la potestad arbitraria de funcionarios que se colocan a sí mismos, cualesquiera que sean sus motivos, por encima de la ley. Sea, en cambio, su descubrimiento probable, y la gente echará a descuido el yerro del funcionario. Sea el descubrimiento improbable, y no podrán dejar de pensar que ese yerro da testimonio de una mentalidad general de dominación.

Así pues, fuera de circunstancias catastróficas, no es verosímil que haya razones de peso para que un funcionario, celoso de la no-dominación, esté tentado a quebrar las normas mismas de conducta —las formas republicanas de gobierno— diseñadas para promover la libertad. Estas reflexiones muestran que, dado el poder de los funcionarios públicos, y dado su potencial para la dominación, tenemos todas las razones para pensar que el celo de los funcionarios republicanos no les empujará a la búsqueda de atajos: pues querrán demostrar al común de la ciudadanía que no hay la menor posibilidad de que se tomen por su mano el objetivo de la no-dominación. Tenemos todas las razones para pensar que se limitarán al uso de medios institucionales para hacer patente y creíble que están uncidos a su prontuario de obligaciones, también en los casos en que pudiera haber motivos *prima facie* para dejarse llevar por un celo oportunista. Tenemos todas las razones para pensar que querrán hacer patente y creíble que sus manos están atadas: que son agentes con poco, si alguno, margen independiente de discrecionalidad.

Hasta aquí sobre el asunto de lo que he llamado factibilidad moral. De lo que se trasluce que no hay nada en el objetivo republicano que estorbe al establecimiento y a la estabilización de instituciones republicanas entre agentes que hacen celosamente suyo ese objetivo. Pero el asunto más importante es el de la factibilidad psicológica, no el de la factibilidad moral, y a él dedicaré el resto del capítulo. La cuestión es si la realización de las instituciones republicanas significaría una carga imposible de soportar para las capacidades psicológicas de agentes corrientes y molientes, no moralistas. En particular, la cuestión es si

puede realmente esperarse que esos agentes cumplan las funciones que les asignará un estado republicano en tanto que ocupen cargos de autoridad. ¿Pueden divisarse medidas capaces de hacer entrar en vereda a funcionarios potencialmente díscolos?

Como en las anteriores discusiones de propuestas institucionales, también aquí me permitiré llamar de vez en cuando la atención sobre los vínculos que guardan las medidas aquí exploradas con los puntos de vista en cierto modo mantenidos por la tradición republicana. Pero quiero dejar constancia de que el propósito del capítulo no es describir el legado intelectual republicano, ni tratar de vindicarlo. De lo que se trata es de ver cómo podemos aspirar a estabilizar lo mejor posible un régimen republicano —o algún ordenamiento político parecido, no mínimo—, a la luz de la teoría contemporánea de la regulación. Si resulta que esa empresa arroja con frecuencia puntos de contacto con la tradición republicana, tendremos una coincidencia feliz, pero no propiamente buscada.¹

I. EL DESAFÍO REGULADOR

Si la república ideal que hemos descrito no fuera un ordenamiento verosímilmente factible o estable, sería un grave error intentar su realización. Pues aquellos a quienes confiere poder una república podrían revelarse, en su desmayo o en su transformación, como tiranos peores que cualesquiera otros conocidos. El problema de estabilizar una república, de dar estabilidad al tipo de ideal descrito en el capítulo anterior, es un problema tan viejo como la tradición misma (Pocock 1975). Y no por casualidad. Levantar una república inestable, una república de alfeñique, sensible al menor tropiezo de quienes mandan en ella, podría montar tanto como empedrar el camino hacia el despotismo.

1. Este capítulo se basa en ideas de Pettit (1996), pero con algunos cambios. Los dos más importantes son: primero, que ahora hago equivalentes las medidas para la criba negativa de opciones y las sanciones, lo que afecta a la interpretación de las estrategias reguladoras centradas en la desviación y las estrategias reguladoras centradas en la obediencia, previamente distinguidas por mí; y segundo, que aquí reconozco que ciertas sanciones que puede emplear la estrategia centrada en la desviación no implican el supuesto de villanía para los agentes regulados: puede suponerseles también, como digo, neutralmente motivados.

El reto, pues, es divisar mecanismos, merced a los cuales hacer de la república un fenómeno sano y estable: una institución apta para sobrevivir a lo natural y culturalmente peor. O, si no apta para sobrevivir a lo peor posible —después de todo, como veremos, el régimen no sería muy atractivo en esas circunstancias—, apto al menos para sobrevivir a lo peor que verosímilmente pueda acontecer. ¿Qué es, empero, lo peor que verosímilmente puede acontecer? La respuesta que demos a esta pregunta dependerá de la idea que nos hagamos de la naturaleza humana, y en particular, de la capacidad de los seres humanos para abusar del poder.

La tradición republicana siempre ha sido pesimista respecto de la corruptibilidad de los seres humanos en posiciones de poder, sin menoscabo de su relativo optimismo respecto de la naturaleza humana en cuanto tal. La tradición republicana, generalmente, puso sordina a los temores agustinianos sobre la naturaleza caída de los individuos, supuestamente conducente a liderazgos robustos, y evitan la anarquía. Pero se adhirió entusiásticamente a las advertencias ciceronianas contra el espectro de un liderazgo corruptible, pronto a desembocar en tiranía en ausencia de escrupulosos controles y contenciones (Bradshaw 1991, 117-18). Como dijo Richard Price (1991,30), «Nada requiere tanta vigilancia como el poder». La idea era, por expresarla con las palabras de Maquiavelo, que el legislador tenía que hacer previsiones pesimistas sobre las personas en posiciones de poder: «Que siempre actuarán según la mezquindad de su espíritu, con sólo que se les deje margen bastante a ello».

Hay dos interpretaciones distintas del significado de ese supuesto. Una es que las personas en el poder son inevitablemente corruptas, es decir, en términos republicanos: que esas personas inevitablemente toman decisiones, no atendiendo al bien común, sino a preocupaciones banderizas y particulares. Esta actitud trasluce cinismo respecto de la gente en general, y de los individuos que buscan poder, en particular. La otra interpretación es que las personas en cargos de poder no son inevitablemente corruptas, sino intrínsecamente corruptibles: aunque pueden tomar efectivamente decisiones propia e imparcialmente fundadas, no puede confiarse en que sigan haciéndolo a falta de trabas y controles puestos a su posible abuso del poder. Esta actitud no revela tanto cinismo respecto de quienes acaban haciéndose con el poder, cuanto realismo respecto de lo que puede hacer el poder con las perso-

ñas que lo detentan. Piénsese en el anillo de Gyges, que haría invisible a una persona y le permitiría hacer el mal con absoluta impunidad. La idea en esta segunda interpretación es que, así como pocos de nosotros seríamos capaces de resistir la tentación de abusar del anillo, pocos de nosotros desaprovecharíamos la oportunidad de abusar del poder. Puede que quienes detentan el poder no sean corruptos, pero siempre son corruptibles.

A mí me parece más convincente el supuesto de corruptibilidad que el supuesto de corrupción real. Creo también que el supuesto de corruptibilidad es la interpretación más plausible del punto de vista general de la tradición republicana. Pero, dejando aparte esas consideraciones, hay buenas razones metodológicas para responder al reto mencionado recurriendo a este supuesto. Se concede a todo el mundo que, si designáramos instituciones fundándonos en el optimista supuesto de que quienes están en el poder no son corruptos, ni tal vez corruptibles, las instituciones naufragarían frente al vicio. Pero también es verdad que si diseñáramos instituciones poniéndonos en el peor de los supuestos, a saber: que todos los individuos son corruptos, entonces las instituciones naufragarían frente a la virtud: como tendremos ocasión de ver, las instituciones pueden servir eficazmente para corromper a los incorruptos. Pero si, en cambio, diseñamos instituciones en el supuesto intermedio de que los detentadores del poder son corruptibles, entonces tendremos que diseñar instituciones que funcionen bien tanto para agentes que no están realmente corruptos, como para, en una segunda trinchera defensiva, agentes que lo están. Es bueno disponer de razones que cubran ambas eventualidades, de modo que desarrollaré esta discusión partiendo del supuesto intermedio.

Asumido que los detentadores del poder son corruptibles, ¿qué puede hacerse para garantizar que el ordenamiento republicano es sano y estable? ¿Podemos confiar en la educación, en la socialización, en la profesionalización y en cosas por el estilo? ¿Podemos confiar en los efectos de la virtud ciudadana, que habremos de examinar en el próximo capítulo? Según argüiré en ese capítulo, no iríamos a ninguna parte sin el concurso de esas influencias. Pero nadie puede pretender seriamente que esas influencias basten por sí propias a prevenir la corruptibilidad. Ni siquiera en la sociedad óptimamente ordenada, ni siquiera con los ciudadanos mejor dispuestos, está nadie hecho a prueba del anillo de Gyges, es decir, nadie está a salvo de sucumbir a las tentaciones

de un poder sin restricciones. Así pues, aun si las cosas discurren del mejor de los modos posibles en el frente de la virtud, aún queda por hacer en materia de prevención de la corrupción. Madison alude a eso en *Federalist* 10, al discutir la forma de corrupción consistente en adherirse a una facción, anteponiendo los intereses de la facción a los del conjunto de la sociedad. «La inferencia a la que llegamos es que las causas de la facción son ineliminables y que el único remedio hay que buscarlo en los medios necesarios para controlar sus efectos» (Madison y otros 1987, 123).

La tradición republicana, aun insistiendo por mucho en la necesidad de la virtud, tampoco ha dejado de hacer suya esa conclusión. Ha hecho suya la necesidad, no sólo de una pauta republicana de derecho y de democracia, sino de un régimen de controles y contrapoderes, según vinieron a llamarse. John Trenchard, un hombre de la *commonwealth*, expresó donosamente el asunto al referirse a las restricciones que deben pesar sobre los magistrados, sobre los que detentan el poder.

Sólo los controles a que se somete a los magistrados hacen a las naciones libres; y sólo la carencia de ellos las hace esclavas. Son libres, cuando sus magistrados se ven confinados por ciertos límites a ellos impuestos por el pueblo, cuando actúan de acuerdo con normas que les ha prescrito el pueblo. Y son esclavas, cuando los magistrados eligen sus propias normas, limitándose a secundar sus propios gustos y humores. (En Reid 1988, 48)

II. RECURSOS REGULADORES: SANCIONES Y CRIBAS

¿De qué mecanismos disponemos, cuando nos proponemos reforzar las instituciones republicanas para ponerlas a prueba de la corruptibilidad de los que detentan el poder? En términos generales, hay dos tipos de controles que podemos introducir en el diseño institucional, a fin de promover algunos efectos globales que inmunicen contra la corruptibilidad. Al primer tipo de controles los describo como sanciones; al segundo, como cribas (Brennan y Pettit 1993; Pettit 1996b).

Los instrumentos más obvios de control son las sanciones. Las sanciones operan en el conjunto de opciones abiertas a un agente, haciendo que algunas opciones resulten más o menos atractivas de lo que habrían

resultado de no haber sanciones de por medio; las sanciones afectan a los incentivos relevantes. Las sanciones vienen en forma negativa o positiva, como castigos o como recompensas. Las sanciones negativas penalizarán al agente por no elegir apropiadamente; las positivas recompensarán al agente por elegir apropiadamente. Huelga decir que se presume de manera casi invariable que las sanciones se fundan en el interés propio, de manera que quien resulta castigada o recompensada es la persona misma, no terceras personas —ni siquiera personas allegadas—. De aquí en adelante me atengo a esa presunción, advirtiendo que cualquier otra cosa sería anatema para la causa de la no-dominación.

Cuando imponemos o incrementamos una sanción para una determinada forma de conducta, lo que puede andar en juego es una de las dos siguientes cosas. Podemos incrementar el castigo o la recompensa reales para esa conducta. O podemos tomar medidas para incrementar la probabilidad de que cualquier forma de conducta de ese tipo será detectada, con los consiguientes castigos o recompensas que resulten apropiados. Con cualquiera de estas dos iniciativas, lo que conseguimos es incrementar el castigo o la recompensa esperados para la conducta en cuestión. En un caso, el castigo o la recompensa acontece merced al incremento de la sanción real y sin incremento de la probabilidad de detección. En el segundo caso, el castigo o la recompensa esperados acontecen merced al incremento de la probabilidad de detección, sin incremento de la sanción real.

Las sanciones en nuestro sentido serán normalmente percibidas por las partes afectadas, y pueden ser internalizadas en sus deliberaciones: las partes pueden razonar que la opción avalada por las sanciones es la opción que hay que elegir, vistos, o la recompensa que trae consigo o el castigo que evita. Pero las sanciones pueden también operar sin necesidad de figurar como razones, sin necesidad incluso de ingresar en la consciencia de los agentes afectados. Supongamos que, según vayan las cosas en una determinada situación, los agentes dispusieran ya de razones bastantes —tal vez de razones de virtud— para elegir una particular opción, pero que las sanciones vinieran a añadirse, por los motivos instrumentales que fuere, al reforzamiento de dicha opción. Aun si los agentes en cuestión no se apercibieran de las sanciones, las sanciones no dejarían de operar, haciendo más segura la elección de esa opción de lo que hubiera sido el caso en ausencia de ellas. Pues, en caso de que las razones reales de los agentes se apartaran de la opción, empezando

éstos a elegir otras opciones, no podrían, por lo común, dejar de tomar conciencia de la recompensa perdida o del castigo sufrido, lo que les devolvería a la opción original. De manera que las sanciones pueden operar para hacer más segura la elección de una opción determinada, sin necesidad de figurar explícitamente en las deliberaciones del agente. Pueden servir para reforzar ciertas formas de conducta, aun sin contribuir a su producción.

La noción de sanción es suficientemente familiar para todos nosotros en la vida social. Pero hay un segundo tipo de control al que puede recurrir el diseño institucional, menos comúnmente conocido. Se trata del filtro, de la criba. Las sanciones toman a los agentes y a las opciones tal como son, y tratan de influir en la elección alterando la deseabilidad relativa de las opciones dadas de los agentes: incidiendo en sus incentivos. En cambio, las cribas operan en el conjunto de agentes y opciones. Tratan de asegurar que algunos agentes, y no otros, serán los que harán ciertas elecciones, o que en determinadas elecciones, algunas opciones, y no otras, serán accesibles a los agentes; en otras palabras, las cribas están diseñadas para alterar las oportunidades, no los incentivos.

Así como las sanciones pueden ser positivas o negativas, sirviendo de castigos o de recompensas, así también las cribas pueden ser positivas o negativas. Pueden cribar por la vía de la exclusión a ciertos agentes o a ciertas opciones, o, tal vez más sorprendentemente, pueden cribar, por la vía de la inclusión, a nuevos agentes y a nuevas opciones: pueden habilitar a individuos previamente marginados del asunto en cuestión, dándoles oportunidades de acción que antes no tenían; o pueden habilitar a individuos ya previamente implicados en el asunto, añadiendo una nueva opción a la lista de alternativas de que disponen.

Las cribas que operan sobre individuos tendrán el efecto, en las condiciones previstas por el diseño institucional ideal, de reclutar para ciertas tareas a aquellos individuos que más probablemente habrán de comportarse de manera socialmente estimable (más probablemente de un modo inherente a su conducta, o tal vez más probablemente en el contexto de determinadas sanciones). Nombramientos, vetos y procedimientos de búsqueda, así como restricciones y desiderata en la elegibilidad para un cargo público constituyen distintos ejemplos de cribas disponibles. Piénsese, por ejemplo, en el procedimiento, de acuerdo con el cual los miembros de una comisión pueden ser vetados, a fin de garantizar que no haya intereses personales de por medio —los intere-

ses de un amigo, o los de un enemigo— en el resultado que tenga que determinar la comisión. O piénsese en el requisito de que los miembros de la comisión incluyan representantes de ciertos grupos, o en el de que la pertenencia a la comisión sea aprobada por alguna autoridad independiente, o esté sujeta a impugnación por parte de los interesados. Todas estas medidas representan mecanismos obvios de criba.

Pero las cribas pueden también servir para operar sobre opciones, no sólo sobre agentes, incluyendo o excluyendo determinadas opciones de la lista de alternativas disponibles. Incluimos una opción en la lista de alternativas relevantes, cuando hacemos posible que un miembro del público exprese una queja o haga una exigencia; que un funcionario presente argumentos para la investigación de la conducta de sus superiores; o que una cámara parlamentaria inste al dictamen de una comisión multipartita o a una indagación oficial. Excluimos una opción de la lista de alternativas relevantes, cuando tomamos medidas legales, o institucionales, o físicas, que obstaculizan efectivamente el acceso a esa opción.

Excluir una opción de la lista de alternativas disponibles no es distinguible, en la práctica, de sancionar. Significa, normalmente, introducir un castigo para todo intento de elegir la opción, o aumentar la vigilancia de modo tal, que se incremente la probabilidad del castigo. Y, de cualquiera de las formas, significa incrementar el castigo esperado para la opción en cuestión. Es verdad que, en casos excepcionales, una opción puede ser cribada por medio de obstáculos físicos o institucionales. Pero pocos obstáculos son absolutos: la mayoría se limitan a incrementar los costes, y por lo tanto el castigo, asociados a actuar de la manera prohibida; por eso, también aquí, cribar negativamente una opción resulta indistinguible de sancionarla. Para nuestros propósitos, pues, subsumiré las medidas de criba negativa de las opciones bajo la categoría de las sanciones, y en lo que sigue, cuando me refiera a las cribas de opciones sólo tendré en mente medidas de criba positiva de opciones.

III. CONTRA LA REGULACIÓN CENTRADA EN LA DESVIACIÓN

Dado que las sanciones y las cribas son los instrumentos de que disponemos en el diseño institucional, la cuestión es cómo debemos ser-

virtuosas de ellas en las tareas de prevención de la corruptibilidad de las autoridades y de promoción de la libertad como no-dominación. Hay dos estrategias claras de regulación y estabilización. Una se centra primordialmente en quienes, a falta de control, se desviarían inmediatamente; la otra, en quienes, en primera instancia, tenderían a cumplir, en quienes, aunque corruptibles, no parten como corruptos. Llamaré a estas estrategias institucionales la estrategia centrada en la desviación y la estrategia centrada en los cumplidores (Pettit 1996b). En un nivel notablemente abstracto, arguyo aquí contra la primera estrategia, y en la sección siguiente ofrezco razones en favor de la segunda. En la última sección del capítulo esbozo las implicaciones, para la vida de una república, de confiar en la estrategia centrada en los cumplidores.

La estrategia centrada en los desviantes parte de la idea de que si el interés egoísta o faccional aparta a la gente —a alguna gente, en cualquier caso— del cumplimiento de su deber, no podemos menos de intervenir institucionalmente para conseguir que, al revés, el cumplimiento del deber se convierta en la opción que mejor satisface al interés egoísta de los desviantes. Tendríamos, en tal caso, que incrementar la motivación cumplidora de la gente, elevando los beneficios que van de la mano de cumplir el deber. Si el beneficio egoísta esperado de la desviación es X y el beneficio egoísta esperado de cumplir es algo menor, tendríamos que introducir sanciones que garantizaran la corrección de ese desbalance, al menos en alguna medida. El diseño institucional debería orientarse por el objetivo de llevar a cabo esos motivadores, encauzando por la vereda deseada a más y más desviantes potenciales.

El modo ideal de llevar a cabo la estrategia centrada en la desviación sería identificar el motivador adecuado, si existe, para cada individuo y asegurarse de su presencia. Huelga decir, empero, que este enfoque, digamos, costumbrista, no es factible en un mundo como el nuestro; no podemos tener diferentes sanciones para diferentes individuos. ¿Cómo podríamos, pues, proceder, con esta estrategia? La salida obvia es que deberíamos centrarnos en el individuo perfectamente egoísta e introducir sanciones que garantizaran, como poco, que si un individuo así es convicto de desviación, la sanción correspondiente será de un tipo y de un grado tales, que lamentará haber hecho lo que hizo. Digo que deberíamos garantizar eso «como poco», porque el objetivo de disuadir a esos individuos —disuadirles en la incertidumbre de si los desviados

serán descubiertos y condenados— puede exigir sanciones todavía más graves.

La idea general que anda por detrás de la estrategia centrada en la desviación es, pues, la de proporcionar más motivación de la que resulta necesaria para la mayoría, a fin de garantizar que la motivación sea suficiente para todos. Eso significa tratar a todos aquellos a quienes se intenta restringir, no como a individuos corruptibles, sino como a personas activamente corruptas. Tal vez no sean activamente corruptos de hecho; tal vez la tradición republicana, según yo la he presentado, ande aquí en lo cierto. No importa. Lo que se arguye aquí es que, con todo y con eso, la buena política pasa por prevenir las peores eventualidades (Brennan y Buchanan 1981). Los defensores de esta estrategia apelan naturalmente al ascendiente de Mandeville (1731, 332), para quien la mejor constitución es aquella que «permanece impertérrita, aun siendo los más de los hombres villanos».

La estrategia centrada en la desviación no es atractiva, porque vuela huérfana de un ala: descansa exclusivamente en las sanciones, y apenas concede espacio para las cribas. Tampoco la hace atractiva el hecho de que requiera que quienes hagan funcionar el sistema tengan poderes sancionadores muy importantes, convirtiéndose así ellos mismos en una amenaza. *Quis custodiet custodes?* ¿Quién habrá de guardarnos de los guardianes? Mas, dejando todo esto aparte, esta estrategia plantea una serie de problemas inquietantes, que han adquirido notoriedad gracias a una variedad de observaciones recientes sobre lo contraproducente que puede a menudo resultar la regulación.

Esas observaciones parten del supuesto de que, según reconocen algunos de los proponentes mismos de la estrategia, la gente no es tan desviante ni tan villana como da por sentado la estrategia centrada en la desviación. Pensemos en los tipos de consideraciones que pesan en nosotros, o que parecen pesar, en un amplio abanico de situaciones corrientes y molientes. En nuestros tratos con los demás, aparentemente nos mueven consideraciones que tocan a los méritos y a los atractivos de éstos, por consideraciones que ponen de relieve lo que se espera de nosotros y lo que requiere el juego limpio o la amistad, por consideraciones que dirigen nuestra atención hacia las cosas buenas que podemos hacer de consuno, o hacia el pasado compartido, y así en una compleja variedad de temas deliberativos. Y en apariencia, no sólo nos mueven reflexiones públicamente orientadas de este tenor. Es patente que

unos y otros nos creemos —dándolo, así pues, por asunto de común conocimiento— mútua, general y fiablemente atentos a exigencias que rebasan, y en ocasiones, desbaratan, las llamadas del propio interés. De aquí que nos sintamos libres de pedir favores a los demás, de fundar nuestros proyectos en la esperanza de que los demás se atendrán a sus pasados compromisos y de pedir consejo a los demás en la confianza de que nos vendrán con una visión más o menos imparcial de las cosas.

Sería un milagro que esa imagen que tenemos en relación con nosotros mismos y con los demás anduviera profundamente errada. Está fuera de duda que, en varios contextos, nos abandonamos a consideraciones más egoístas; el mercado es el ejemplo obvio. Y en algunos de esos contextos, sin duda tratamos de esconder ese egoísmo con historias lisonjeras para nosotros mismos. Pero sería un milagro si no anduviéramos movidos en buena parte por las consideraciones públicamente orientadas dibujadas en la imagen común de nosotros mismos y de nuestros congéneres.

En particular, sería un milagro que esas consideraciones no tuvieran el menor peso en la esfera de las autoridades públicas. Pues no hay razón para pensar que, en la medida en que la gente cruza el umbral de los colegios electorales, entra en la legislatura, se incorpora a la administración, o sirve en el aparato judicial o en la burocracia, se evapora súbitamente su sensibilidad respecto de las consideraciones públicamente orientadas que suscitan nuestras culturas. Al contrario, la existencia de un *éthos* notorio de comportamiento público debería garantizar que, aun dándose la corrupción, nunca será el primer y más natural recurso.

Un defensor de la estrategia de los villanos, David Hume, sugiere que la política es diferente, y que, en ese ámbito, la gente se hace realmente corrupta. Él admite que la gente no es inevitablemente corrupta en sus asuntos y en sus tratos personales, y apunta a que el miedo a ser creídas deshonestas mantiene a las personas honestas. Pero sostiene que en política siempre pueden hacer causa común con una facción que defienda sus mismos intereses, lo que permite la satisfacción de esos intereses, sin menoscabo del honor dentro del grupo. «El honor es un poderoso freno para la humanidad: Pero cuando un cuerpo considerable de gente actúa de consuno, ese freno queda en buena medida anulado; puesto que un hombre está seguro de ganarse la aprobación de su propio partido, dado que promueve el interés común; y pronto aprende a despreciar el clamor

de sus adversarios» (Hume 1994, 24). Mas, si éste es su único argumento, incluso Hume debería admitir que la gente puede orientarse en el sentido del espíritu público en el desempeño de muchos cargos y papeles públicos. Pues sólo en algunos cargos —por ejemplo, en cargos legislativos— puede la gente hacer causa común con un egoísmo faccional, ignorando el deshonor que puede venirles de fuera del grupo.

Supongamos, pues, que, por corruptible que sea, la gente en el poder no siempre es activamente corrupta; tiene una tendencia natural, culturalmente sostenida, a pensar en términos públicamente orientados y a tomar sus decisiones sobre bases públicamente orientadas. Este supuesto nos invita a considerar los probables efectos que habrían de tener las sanciones centradas en la desviación, no sobre los desviados activamente corruptos, sino sobre aquellos que están predispuestos a cumplir con cualesquiera normas públicas que gobiernen su conducta. Resulta, entonces, que hay una variedad de efectos negativos, y que esos efectos negativos nos dan razón para dudar de que una estrategia centrada en la desviación pueda hacer algún bien; esos efectos indican más bien que esa estrategia puede ser contraproducente. Por eficaz que se revele respecto de los naturalmente desviados, puede causar que los naturalmente inclinados a cumplir lo hagan peor de lo que sería de esperar de otro modo.

El problema de las sanciones centradas en la desviación, diseñadas para villanos, es que comunican una imagen poco lisonjera de la motivación y el compromiso de todos los agentes a los que se aplican; para los inclinados naturalmente a cumplir, pueden incluso parecer insultos directos. Se trata de castigos o premios, cuya única posible justificación es el supuesto de que aquéllos a quienes se distribuyen son, precisamente, villanos; pues esos castigos y premios, o por su tipo o por su nivel, tienen que ser a prueba de villanos. La imposición de esas sanciones a prueba de villanos tenderá a alienarse y a desmoralizar a los naturalmente cumplidores, a volverles de espaldas y a alimentar en ellos una mentalidad hostil y defensiva. Cualquiera que sea su utilidad en el control de los villanos, ese buen efecto será verosímilmente anulado por los malos efectos que acarreará en la probidad de aquellos cuya disposición natural está lejos de la villanía. Un mecanismo de relojería que registre las entradas y las salidas de los trabajadores puede muy bien disciplinar en sus horarios a los absentistas, pero también puede quebrar los compromisos de las naturalezas industriosas.

Huelga decir que este problema puede, a veces, evitarse. Piénsese en el castigo que, bajo el imperio de la ley, amenaza a los legisladores que aprueban leyes rigurosas: la sanción es que los mismos legisladores tendrán que sufrir también las ásperas consecuencias de la ley. Esa sanción no comunica una imagen villana de los legisladores —no es a prueba de villanos—, porque, siendo producto lateral de otras exigencias legislativas, está neutralmente motivada. O piénsese en el incremento de sanción que significa el registro minucioso, en busca de armas peligrosas, de todos aquéllos que entran en sede parlamentaria; eso incrementa el castigo esperado, no el castigo real, por llevar este tipo de armas encima. La sanción no es un castigo a prueba de villanos —no entraña un incremento, a prueba de villanos, del castigo—, porque es necesario guardarse de situaciones extremas y no se discrimina entre los legisladores y los demás; como en el caso anterior, la sanción está motivada independientemente de todo supuesto de villanía respecto de los legisladores. Pero es hartó improbable que sanciones diseñadas según una estrategia centrada en la desviación puedan eludir con el mismo fundamento los supuestos de villanía. Quiérase o no, muchas de las sanciones sostenidas por esas estrategias redundarán en una imagen de las personas por ellas reguladas que no resultará nada atractiva para los naturalmente inclinados a cumplir.

Cuando las sanciones son a prueba de villanos, cuando resultan poco linsojeras y hasta insultantes para quienes han de ser regulados por ellas, muy probablemente tendrán un impacto negativo en la probidad de quienes presumiblemente son (si la expresión no es demasiado sexista) caballeros (Le Grand 1996). Ese impacto negativo no sólo resulta intuitivamente plausible; la bibliografía sobre regulación lo sostiene empíricamente (véase Ayres y Braithwaite 1992; Bardach y Kagan 1982; Brehm y Brehm 1981; Sunstein 1990a, cap. 3; Sunstein 1990; Grabosky 1995; Brennan 1996). Sin entrar en los detalles de esa bibliografía, acaso sea de utilidad un inventario de algunas de las pautas mejor documentadas.

Hay seis efectos particularmente notorios que vale la pena mencionar; no necesitan acotaciones, pues resultan intuitivamente plausibles.

1. *Ocultación de la virtud.* Muchos de entre los cumplidores están verosímilmente motivados por el reconocimiento y la confianza cosechados por la probidad de su conducta: más sobre ésto, luego. Pero esa

motivación queda socavada, si las recompensas y los castigos están tan a prueba de villanos, que sólo pueda esperarse que su probidad sea entendida como prudencia villana, no como virtud.

2. *Etiquetación.* La etiquetación, al menos cuando sirve para estigmatizar a la gente, resulta efectiva para que ésta se conduzca según la etiqueta que le ha sido puesta, e introducir sanciones a prueba de villanos de manera indiscriminada puede tener el efecto de etiquetar a todas las partes relevantes, incluidos los naturalmente inclinados a cumplir, como desviantes potenciales.

3. *Dependencia de las sanciones.* Aun si los cumplidores siguen cumpliendo en presencia de sanciones a prueba de villanos, su cumplimiento puede hacerse dependiente de las sanciones —puede acabar condicionado a la identificación de premios y castigos adecuados—, y así, más fácilmente desviable a la primera tentación.

4. *Provocación.* Los cumplidores pueden sentirse alienados, subestimados, resentidos, incluso provocados, a la vista de sanciones que les presentan como partes necesitadas de vigilancia; y esos sentimientos, muy probablemente reducirán su motivación para cumplir.

5. *Cerrar filas.* La introducción de sanciones a prueba de villanos, en particular, de castigos, puede causar en los afectados el desarrollo de un sentido de solidaridad, de manera que se hagan incapaces de dar la alerta sobre el comportamiento de los colegas. Frente a cualquier amenaza, tenderán a cerrar filas, y a desarrollar el hábito de desviar la culpa hacia otros individuos o grupos.

6. *Selección adversa.* La notoriedad de las sanciones a prueba de villanos, ya se trate de castigos o de premios, puede traer consigo el que los espontáneamente cumplidores dejen de sentirse atraídos por los cargos públicos; la gente atraída puede acabar siendo aquélla que no se ve afectada por la presencia de esas sanciones (Brennan 1996).

IV. A FAVOR DE UNA REGULACIÓN CENTRADA EN LOS CUMPLIDORES

La estrategia centrada en la desviación está regida por la necesidad de tratar con villanos, esto es, con las personas más activamente corruptas del medio. La estrategia centrada en los cumplidores está regida por la necesidad de tratar con el tipo de individuo, más corriente, que, cuando resulta apropiado, suele deliberar de un modo públicamente orientado. La idea es que el diseño institucional debería, por de pronto, construir sobre las disposiciones positivas de este tipo de personas, y sólo luego tratar de lidiar con quienes son activamente corruptos. Debería construir sobre la firmeza, buscando medios de estabilizar las disposiciones cumplidoras, para tratar luego de compensar y corregir la debilidad: de averiguar el modo de guardarse de los problemas originados por los menos naturalmente inclinados a cumplir.

Presentaré la estrategia centrada en los cumplidores en tres principios (siguiendo a Pettit 1996). El primero dice que las posibilidades de criba deberían explorarse antes de considerar las opciones de sancionamiento; el segundo, que los mecanismos de sancionamiento introducidos deberían sostener en lo posible a la deliberación públicamente orientada; y el tercero, que los mecanismos sancionadores deberían ser también motivacionalmente efectivos.

Primer principio: cribas antes que sanciones

El primer principio prescribe que, en el diseño institucional, atendamos a las posibilidades de criba antes de investigar las posibilidades de sanción. Si la población de agentes relevante en una determinada parcela de diseño institucional puede ser cribada de modo tal, que los cribados no estén, por lo general, motivados explícita y más o menos exclusivamente por el interés propio —que estén, esto es, inclinados a deliberar sobre sus decisiones en el modo más o menos públicamente orientado que resulte contextualmente adecuado para la decisión en cuestión—; si puede ser cribada así, entonces será posible garantizar el grado deseado de cumplimiento, sin necesidad de recurrir a sanciones a prueba de villanos. Asimismo, si opciones nuevas y oportunas pueden añadirse a la lista de alternativas disponibles, será posible inducir a la gente a actuar de la manera apropiada prescindiendo de esas interven-

dones sancionadoras. Evidentemente, no siempre se dispondrá de oportunidades de cribar, y aun cuando se disponga de ellas, pueden resultar demasiado costosas para ser efectivamente viables. Pero si se dispone de ellas, y si realmente son viables, entonces el primer principio dice que los diseñadores institucionales tienen que tratar de explotarlas.

El mecanismo de criba más comúnmente reconocido es el mecanismo centrado en el agente, que trata de cribar negativamente a algunos de los individuos relevantes en una situación determinada. Buen ejemplo de ello es el procedimiento, mediante el cual los miembros de un jurado pueden ser vetados, a fin de asegurar que no se incluirá en el mismo a ningún amigo ni a ningún enemigo del acusado, ni a nadie que albergue prejuicios contra él. Si nos las vemos con un grupo de gente cribado de este modo, podemos ser razonablemente optimistas respecto de su conformidad a la norma que manda determinar en conciencia si las pruebas aportadas son indicio de culpa más allá de toda duda razonable. Si no nos las vemos con un grupo así, en cambio, todo tipo de peligros están al acecho, y puede parecer que sólo una forma draconiana de sanción —con todas las dificultades allegadas antes comentadas— ofrece esperanzas de hacer entrar en vereda a los miembros del jurado.

Pero cribar a la gente entraña cribarla positivamente, admitiéndola, y negativamente, rechazándola. Supongamos que sea de esperar que los miembros del jurado estén generalmente movidos por el valor de la deliberación concienzuda, aquietada la voz del interés propio, y en caso contrario, que funcionen las sanciones desaprobadoras suscitadas en otros por las actitudes más frívolas (Pettit 1993a, cap. 5; Brennan y Pettit 1993). En tal caso, no nos limitaremos a cribar eliminatoriamente a quienes tengan un particular interés en el resultado. También trataremos de asegurar que los miembros del jurado compongan un grupo mixto, en el que haya una actitud realmente frívola, que se atraiga la desaprobación, y una actitud realmente concienzuda, que se gane la aprobación; trataremos de hacer una criba que incluya a los miembros apropiados y excluya a los inapropiados. Si el grupo de miembros del jurado procede de un ambiente similar, y si de ese ambiente es de esperar un juicio determinado sobre el acusado, es posible que suscite más aprobación la expectativa de conformidad con ese juicio que la de ser concienzudo.

Aparte de incluir o eliminar cribatoriamente a los agentes, podemos también tratar de cribar las opciones; en particular, podemos tratar de

cribar positivamente ciertas opciones, pues, según hemos visto, cribarlas negativamente o excluirlas es, más o menos, lo mismo que imponer alguna forma de sanción. Pensemos en ordenamientos, merced a los cuales las personas sean habilitadas para expresar quejas por medio de determinados canales; o en funcionarios a los que, en determinadas circunstancias, se les dé oportunidad de dar la alerta sobre la conducta de sus superiores; o en jurados capaces de buscar asesoramiento legal en cuestiones suscitadas por sus deliberaciones; o en un parlamento que instituya la posibilidad de someter ciertas cuestiones a una comisión dictaminadora. Todos esos son mecanismos de criba positiva de las opciones de los agentes en cuestión, y pueden obviamente tener importantes efectos en el modo en que se dejan conducir las posiciones públicas. Lo mismo que la criba de agentes, también la criba de opciones puede permitirnos evitar el recurso a sanciones a prueba de villanos. Parece cosa del más llanamente común de los sentidos, dada la línea argumentativa seguida contra la estrategia centrada en la desviación, explorar todas esas medidas de criba antes de entrar a considerar qué sanciones sean necesarias.

El primer principio de criba no sólo es atractivo por derecho propio. También casa de maravilla con el supuesto general de la tradición republicana, según el cual una constitución debería diseñar las cosas de modo tal, que los virtuosos —«las más selectas personas de la nación» (Sydney 1990, 558)— lleguen a la cúspide. Madison articula el espíritu de este principio en *Federalist 57*:

El propósito de toda constitución política es, o debería ser, por de pronto, conseguir para los puestos de poder hombres que posean la mayor sabiduría para discernir, y la mayor virtud para perseguir, el bien común de la sociedad; y luego, tomar las mayores precauciones para guardarles virtuosos mientras se mantengan como fideicomisos públicos. (Madison *et al.* 1987, 343)

El primer principio realiza lo que Morton White cree la idea rectora madisoniana en el diseño institucional, a saber: que deberíamos considerar como dadas las distintas motivaciones de los distintos individuos y grupos, para tratar luego de asignar oportunidades a las motivaciones del modo que mejor promueva el bien público (White 1987).

Segundo principio: sanciones que vengan en apoyo de los cumplidores

Hasta aquí, pues, sobre la afirmación de que el diseño institucional debería tomar iniciativas de criba antes de intervenir con sanciones. El segundo principio que yo asocio con la estrategia centrada en los cumplidores tiene que ver tanto con mecanismos sancionadores, como con mecanismos de criba, pero particularmente con mecanismos sancionadores que vengan en apoyo de quienes, ocupando cargos públicos, estén naturalmente inclinados a cumplir: con mecanismos que, para decirlo con las palabras de Madison, incorporen «las mayores precauciones para guardarles virtuosos mientras se mantengan como fideicomisos públicos».

Dada la eficacia de las cribas, ¿no podríamos ahorrarnos las sanciones a la hora de diseñar las instituciones? No, por al menos dos razones. En primer lugar, partimos del supuesto de que nadie en el poder es incorruptible, por incorrupto que haya sido hasta ahora; de manera que la ausencia de toda sanción, lo mismo que la impunidad conferida por el anillo de Gyges, bien podría volverles corruptos. Y en segundo lugar, la ausencia de sanciones podría socavar la confianza del público en general, y en particular, la de los funcionarios incorruptos —con los consiguientes malhadados efectos para la probidad de éstos—, en la ausencia general de corrupción entre el grueso de los funcionarios.

Mas, siendo necesario algún tipo de mecanismos sancionadores, el segundo principio insiste en que esos mecanismos deben venir en apoyo de los cumplidores. Ya vimos en la anterior sección que las sanciones a prueba de villanos pueden suscitar la deliberación egoísta por parte de agentes que, de otro modo, se guiarían por consideraciones más públicamente orientadas (consideraciones, es de suponer, que vendrían en apoyo de los cumplidores). Al suscitar la deliberación egoísta, aquellas sanciones pueden desviar a los agentes del cumplimiento. La lección que hay que sacar de este argumento es que el diseño institucional ha de tratar de evitar las recompensas y los castigos a prueba de villanos que verosímilmente habrán de traer consigo esos efectos desbaratadores. Ha de divisar sanciones que tiendan a conservar y aun a reforzar el cumplimiento espontáneo.

Una manera de asegurar que los castigos y las recompensas reforzarán el cumplimiento espontáneo es, como ya va dicho, componer las cosas de tal modo, que las sanciones estén neutralmente motivadas.

Las sanciones neutralmente motivadas resultan coherentes, sin necesidad de suponer la villanía de los agentes a los que se aplican, y su imposición no resulta insultante o afrentosa para los mismos. Así pues, no hay razón para que la presencia de esos castigos y de esas recompensas vaya a tener un impacto negativo en la espontánea probidad de individuos o grupos más virtuosos.

Esta observación apunta a una clase de sanciones que casa bien con el desarrollo de una estrategia centrada en los cumplidores. Pero hay también una segunda y más importante clase de sanciones a considerar a la hora de seguir esa estrategia. Se trata de sanciones que no sólo no son insultantes ni afrentosas para los agentes a quienes les son impuestas, sino que su aplicación exitosa resulta hasta lisonjera para ellos. Se trata de recompensas y de castigos que proyectan un supuesto, de acuerdo con el cual —al menos cuando resultan efectivos en punto a garantizar el cumplimiento— los agentes son caballerosos, antes que villanos; virtuosos, antes que corruptos. Las sanciones no se limitan a estar neutralmente motivadas; están motivadas sobre bases de confianza y admiración; si se quiere, están optimistamente motivadas.

El mejor modo de introducir tales sanciones será la vía del ejemplo. Consideremos de nuevo un jurado —o, para el caso, cualquier comisión—, en el que la pauta de conducta cumplidora, públicamente orientada, es la votación en conciencia, y en el que todos los miembros son conscientes de lo que esto conlleva (Abramson 1994). Supóngase que hemos cribado la comisión en cuestión, de manera que nadie tiene un interés especial en el resultado y la comisión como tal es representativa de un amplio espectro de opinión. Y supóngase que hemos instituido sanciones contra la intrusión y la intimidación, que garantizan que la actividad de la comisión será confidencial y que los miembros del jurado no tendrán que temer por su seguridad. Todas estas medidas contribuirán verosímilmente a que la mayoría de los miembros de la comisión se apliquen espontáneamente a la tarea encomendada y traten de tomar una decisión en conciencia: lo que sugiere que, acallada la voz del interés propio, los individuos se librarán a una deliberación públicamente orientada que habrá de culminar en una votación en conciencia.

¿Qué tipos de sanción pueden sostener esa pauta deliberativa? La costumbre, en cualquier jurado, lo mismo que en la mayoría de comisiones, es que el presidente inste a cada uno de los miembros a declarar

sus intenciones de voto y a defenderlas ante los demás miembros. Puestos a esa defensa, los miembros lo hacen en términos, los atractivos de los cuales no dependen de la adopción de una perspectiva particular o banderiza, pues ya hemos cribado a la comisión para que no esté sesgada en favor de perspectiva alguna. A menos que los miembros puedan ofrecer una buena justificación de su inclinación de voto —una justificación que resulte persuasiva para distintas perspectivas—, perderán crédito frente a los demás; parecerán, o necios o cargados de prejuicios. Así pues, en la situación descrita obran sanciones que pueden ayudar a mantener en vereda a quien está inclinado a descarriarse: a quien, por ejemplo, impaciente por el tiempo perdido en reuniones, presenta perentoriamente sus puntos de vista (Pettit 1993 a; Brennan y Pettit 1993). Cualquiera que se conduzca de ese modo, perderá el respeto de los compañeros de comisión.

Los castigos y recompensas, fundados en el respeto y la consideración, que operan en este contexto ejemplifican lo que yo describo como sanciones optimistamente motivadas, distintas de las sanciones motivadas tan sólo neutralmente. La existencia de estos castigos y recompensas no implica, por ejemplo, que los individuos no tengan un interés real en actuar a conciencia. Tampoco la existencia de este conjunto de sanciones mantiene la neutralidad respecto de su villanía o caballeridad. Al contrario, en la medida en que resulte efectivo en garantizar el cumplimiento, en la medida en que acabe suministrando la recompensa de la buena opinión ajena, el sistema proyecta una imagen de los agentes como individuos que actúan en conciencia.

Nadie gana por completo esta recompensa y nadie escapa por completo a este castigo —nadie es respetado como virtuoso y concienzudo—, si se supone que, sin serlo, se limita a actuar como si fuera virtuoso: si, por ejemplo, actúa como un virtuoso sólo para ganarse la consideración y el respeto ajenos. En la medida en que se imputan a esa conducta motivaciones muy otras que las de la virtud misma —el deseo de la consideración ajena, por ejemplo—, el respeto ganado es menor. Como observa Jon Elster (1983, 66), tal vez con cierta exageración, «El axioma general en este ámbito es que nada resulta menos impresionante que la conducta concebida para impresionar». Así, en la medida en que las sanciones fundadas en el respeto ajeno funcionan, en la medida en que no resultan en mala opinión ajena, o resultan incluso en buena opinión de los demás, no pueden menos de presentar una imagen lison-

jera de los agentes restringidos por ellas. El sistema sancionador opera sobre la base de una imagen optimista de las personas en cuestión.

Las sanciones de respeto y consideración que hemos ilustrado en el caso del jurado son sanciones de un tipo que puede resultar útil en principio para cualquier comisión o para cualquier foro en los que haya debates por conducir o decisiones que tomar. Pero las sanciones de respeto y consideración pueden también funcionar fuera del contexto de los foros y las comisiones. Es patente que una figura pública puede derivar una gran recompensa de estar bien considerado, o sufrir un gran castigo por obra de la mala consideración, particularmente cuando es asunto de conocimiento común. Y es patente que el servidor público está expuesto a sanciones similares, siempre que haya medios —medios creíbles y fiables— de dar y quitar reconocimiento, como es en el caso de los premios, las promociones, los honores, y cosas por el estilo.

Se da una interesante analogía entre las sanciones fundadas en el respeto y las sanciones mediadas por la mano invisible, las sanciones, digamos, que persuaden supuestamente a los vendedores de vender al precio competitivo. La mano invisible implica a la gente en la recompensa y en el castigo no-intencionales de los demás por hacer determinadas cosas. Los compradores dejan de comprar intencionalmente al vendedor que carga más los precios que los demás, por ejemplo, pero es no-intencional de su parte el que esto castigue a tal vendedor y le empuje a resignarse al precio competitivo. Cuando las sanciones positivas o negativas fundadas en el respeto vienen a responder a la acción de un agente, la actividad de recompensar o castigar no es meramente no-intencional en este sentido. Puesto que la respuesta consiste en pensar bien o mal del agente, es intrínsecamente inintencional: no es intencional bajo ninguna descripción, tratándose de una actitud que quien responde no puede evitar adoptar. Mientras que en el primer caso hablamos de la mano invisible, podemos señalar la diferencia entre los dos casos hablando en el segundo de la mano intangible, a fin de poner de relieve el dócil y constante tipo de presión ejercido por el deseo de consideración y respeto (Pettit 1993a, cap. 5; Brennan y Pettit 1993).

El segundo principio en la estrategia de regulación centrada en los cumplidores dice que las sanciones son tan necesarias como las cribas, pero que las sanciones deben venir en apoyo del cumplimiento espontáneo o virtuoso. En la sección anterior vimos de qué modo podían las sanciones centradas en la desviación, ya fueran recompensas, ya casti-

gos, resultar perturbadoras para los espontáneamente dispuestos a cumplir; aquí, la idea es que las sanciones con que complementamos y reafirmamos nuestras cribas no deben tener ese efecto. En la presente sección hemos visto que no lo tendrán, en la medida en que estén motivadas independientemente del supuesto de villanía de los agentes en cuestión. Pueden estar neutralmente motivadas, como cuando, para adoptarlas, hay una razón distinta de la del supuesto de villanía. O aún mejor, pueden estar optimistamente motivadas, como cuando la razón de llevarlas a cabo es el supuesto de que los agentes son virtuosos. Estas sanciones optimistamente motivadas quedan ejemplificadas, acaso exclusivamente ejemplificadas, por las sanciones de la mano intangible, fundadas en la consideración y el respeto ajenos.

Así como tuvimos ocasión de notar que el primer principio de criba está bien sostenido por la tradición republicana, también hay que observar que la tradición está íntimamente ligada —ligada, al menos, desde los tiempos de Cicerón— a la confianza en los incentivos de la vergüenza y de la gloria. John Locke (1975, 353-4) proporciona una de las afirmaciones más llamativas del punto de vista generalmente compartido por la tradición:

Pues, aun cuando los hombres, al unirse en sociedades políticas, han dimitido, en favor del público, de la disposición de toda su fuerza, de manera tal, que no pueden ya emplear esa fuerza contra sus conciudadanos más allá de lo dispuesto por la ley del país, con todo y con eso, retienen todavía el poder de pensar bien o mal; de aprobar o desaprobar las acciones de sus convecinos y de sus contertulios. Y por esa aprobación y por ese disgusto instituyen entre sí mismos lo que habrán de llamar virtud y vicio.

A los incentivos de la vergüenza y la gloria apelará sin desmayo la tradición republicana ulterior. Es íama, por ejemplo, que Montesquieu arguyó que en regímenes moderados, monárquicos —incluido el tipo de monarquía que es una república embozada (Montesquieu 1989, 70)—, la fuente de toda acción es el honor. «En los estados monárquicos y moderados, el poder está moderado por lo que es su fuente; quiero decir el honor, que reina como un monarca sobre el príncipe y sobre el pueblo» (Montesquieu 1989, 30). Vemos aparecer de nuevo los incentivos de la vergüenza y de la gloria en los *Vederalist*

Papers, como una de las dos grandes garantías, junto con la posibilidad de averiguación y procesamiento, frente al abuso de poder (Madison y otros 1987, 406). Joseph Priestley (1993, 33) ofrece una glosa sumaria de la idea en cuestión:

Los magistrados, siendo hombres como son, no pueden sino tener, en alguna medida, los sentimientos de otros hombres. No podrían, pues, ser ellos mismos felices, si fueran conscientes de que su conducta está expuesta al desprecio y a la crítica universales. Ni pueden ser tampoco en modo alguno indiferentes a la luz bajo la que su carácter y su conducta aparecerán en la posteridad.

Así como el declive del republicanismo coincidió con el ascenso de la noción de mano invisible, también coincidió con una pérdida de confianza en la posibilidad de usar la mano intangible para sostener a la virtud pública. Mientras que David Hume estaba bien dispuesto a conceder que «el honor es un gran control refrenador de la humanidad», por ejemplo, él mismo tuvo que acabar pensando que era moneda devaluada, ligada a la «prodigalidad» y al «libertinaje» aristocráticos (pág. 294). En esta opinión le siguieron otros, particularmente la influyente figura de William Paley, al que ya visitamos en nuestra narración de la decadencia de la concepción republicana de la libertad. «La ley del honor es un sistema de reglas construido por gentes de buen tono, y calculado para facilitar el trámite social entre ellas; no para otro propósito» (Paley 1825,2).

Aparte de la asociación con la aristocracia, el ascenso del modo de pensar en términos de mano invisible puede haber contribuido a causar la desconfianza respecto del honor. El paradigma de mano invisible del diseño institucional entraña dejar perseguir a la gente —a dejarles perseguir desvergonzadamente— sus intereses, aparejando las cosas de tal modo que ello redunde en beneficio público. Bajo ese paradigma, la idea de confiar en fuerzas de aprobación y desaprobación, a fin de hacer que la gente se amolde a alguna pauta, puede parecer no menos arcaica que la de confiar en la virtud innata (véase Hirschmann 1977). Quienes secundaron a Mandeville y a Smith en su entusiasmo con la mano invisible bien pudieron haberse visto llevados, por ese sólo hecho, a perder interés en la posibilidad de invocar la mano complementaria, la intangible.

Sin embargo, la mera creencia en la mano invisible no lleva necesariamente a rechazar la posibilidad de recurrir a la mano intangible. El mismo Adam Smith reconoció la fuerza de ambas:

La naturaleza, al formar al hombre para la sociedad, le dotó de un innato deseo de complacer, y de una innata aversión a ofender a sus cofrades. Le enseñó a sentir placer, cuando las cosas les son favorables a éstos, y pena, cuando les son desfavorables. Hizo que la aprobación de ellos le resultara, en sí misma, supremamente lisonjera y agradable; y su desaprobación, supremamente mortificante y ofensiva. (Smith 1982, 116)

Smith parece haber sostenido que la razón de que el pueblo busque sin cesar los bienes materiales de que se ocupan normalmente los economistas es que esos bienes confieren distinción, posición, y en última instancia, respeto y consideración. No es imperioso seguirle en este extremo, pero desde luego es razonable acompañarle en la idea de que la gente se preocupa tanto de los beneficios más o menos materiales, cuanto de los beneficios dimanantes de estar bien considerada. Los dos tipos de deseo tienen su lugar en la vida humana, y aun si la satisfacción del primero aumenta las posibilidades de satisfacción del segundo, no hay razón para pensar que ninguno de los dos entrañe preocupaciones puramente derivadas e instrumentales.

A despecho de la existencia de datos psicológicos que los contradicen, hay dos argumentos que gozan en nuestros días de gran predicamento, según los cuales no podemos confiar en las fuerzas del respeto y la consideración. El primero de esos argumentos procede de la sociología, el otro, de la teoría económica, y vale la pena comentarlos antes de dar por terminada la presente discusión.

El argumento sociológico es que las fuerzas de aprobación y desaprobación funcionan efectivamente sólo en sociedades de pequeña escala, y tienen, si alguna, escasa fuerza en el anónimo mundo moderno (Tónnies 1887). Es fácil ver las motivaciones de esta idea. En una sociedad de pequeña escala, llegamos a ser conocidos por los demás; y así, no se puede dudar de que el beneficio asociado a que alguien se dé cuenta de que hemos hecho algo bien, o la pérdida asociada a que alguien se dé cuenta de que lo hemos hecho mal, se multiplica por la capacidad de recordar que fuimos nosotros, personas reconocibles por

nuestra cara o por nuestro nombre, quienes lo hicimos, y por la capacidad, ligada a la anterior, de dar noticia a otros de nuestra conducta.

Pero con eso no se dice que las fuerzas de aprobación y desaprobación no tengan lugar alguno en la sociedad moderna, más o menos anónima (Braithwaite 1993). Dos extremos son aquí relevantes. El primero es que parecemos apreciar la aprobación ajena, y preocuparnos por la desaprobación, aun sin ser conocidos por los otros, o, siéndolo, aun sin esperanza de tener trato con ellos en el futuro. Considérese cómo nos azoramos en cuanto se nos descubre haciendo algo embarazoso, aun cuando quien nos descubra sea un completo desconocido: descubiertos por otro conductor hurgándonos la nariz, por ejemplo, mientras estamos detenidos en un embotellamiento de tráfico al volante de nuestro automóvil. O cómo nos aturullamos ante la perspectiva de parecer necios en un contexto como el de un jurado, a pesar de estar seguros de que nunca volveremos a ver a los testigos de nuestra turbación.

Pero, dejando a un lado estas consideraciones, lo cierto es que el anonimato en nuestras sociedades es fácilmente exagerado. Aun cuando, situados en la calle de una gran ciudad, podamos carecer de nombre, ese anonimato es perfectamente compatible con el hecho de ser muy conocidos en el amplio abanico de círculos intersectantes que llenan el espacio del mundo moderno. Algunos de esos círculos serán de radio corto, como los círculos de los amigos, los compañeros de trabajo y los socios de nuestras asociaciones deportivas; otros tendrán un alcance mucho mayor, como los círculos de la familia amplia, de la asociación profesional, o incluso el de la red de correo electrónico. Puede que en el mundo moderno no haya la misma concentración de reconocimiento e identidad que en las sociedades de pequeña escala premodernas. Pero tener un nombre en muchas y distintas comunidades parciales puede sostener a las fuerzas de aprobación y desaprobación de un modo tan poderoso como tener un nombre en una única comunidad en la que se agoten todos y cada uno de los aspectos de nuestra vida.

Otra razón para dudar de la fuerza de la aprobación y la desaprobación procede de una tradición reciente del pensamiento económico. Varios autores han argüido contra la factibilidad de la idea, según la cual la gente puede llegar a un control mutuo por la vía de la aprobación, induciendo una pauta de comportamiento que venza los obstáculos levantados a la acción colectiva: induciéndose unos a otros a des-

plegar cierto tipo de virtud. El problema suscitado por esto es a veces descrito como el del dilema de la observancia forzosa.

O bien, se dice, la gente es espontáneamente virtuosa, en cuyo caso no hay necesidad de forzar a la observancia de la virtud; o bien no es espontáneamente virtuosa, en cuyo caso no hay posibilidad de que se consiga forzar su observancia. El problema deriva del supuesto hecho de que si la actividad cumplidora entraña costes suficientes para inhibir la conducta adecuada, forzar la observancia entraña costes que serán igualmente suficientes para inhibir la observancia forzosa. James Buchanan (1975, 132-3) expresa sucintamente esta premisa crucial: «La observancia forzosa tiene dos componentes. Primero, las transgresiones tienen que ser descubiertas, y los transgresores, identificados. Segundo, hay que imponer castigos a los transgresores. Los dos componentes tienen costes» (véase también Taylor 1987, 30).

Pero el dilema de la observancia forzosa no es un gran problema para la posibilidad de que la gente se controle mutuamente mediante sanciones de respeto y consideración, positivas o negativas, que induzcan determinadas pautas de comportamiento (Pettit 1990). La visibilidad y el acceso pueden estar a tal punto asegurados, que la gente no tenga que empeñar esfuerzo alguno en descubrir transgresiones e identificar transgresores. Más sorprendente aún es que la gente no necesite esforzarse en formarse —y en que se dé por supuesto que se forma— opiniones buenas o malas de otros; la mano intangible opera sin esfuerzo ni labor intencional de su parte. El error que cometen quienes piensan que hay realmente un dilema de la observancia forzosa consiste en imaginar que aprobar y desaprobado significa siempre desviarse del propio camino para expresar aprobación o desaprobación. No necesariamente es así. Patentemente, la gente quiere que se piense bien de ella, no mal, independientemente de que esos pensamientos se traduzcan en manifestaciones de alabanza o censura personal. De modo que podemos recompensar o castigar a la gente por lo que hacen, sin mover un solo dedo o emitir palabra alguna.

Tercer principio: sanciones estructurales para lidiar con la posibilidad de villanía

Hemos visto que, en la estrategia de diseño institucional centrada en los cumplidores, hay que explorar las opciones de criba antes de entrar

en las posibilidades de sanción, y que, en la medida de lo posible, las intervenciones sancionadoras tienen que venir en apoyo de quienes tienden a cumplir. No obstante, puesto que en cualquier área de la vida social habrá agentes propensos al egoísmo explícito, y puesto que todos tenemos nuestros momentos de motivación egoísta, es importante que el diseño institucional del área de que se trate ponga por obra sanciones que sean motivacionalmente efectivas frente a la villanía: sanciones que sirvan para motivar a los villanos que obsesionan a la estrategia centrada en la desviación. Eso es lo que recomienda nuestro tercer principio. Tenemos que hallar sanciones que sean capaces de lidiar, no sólo con los cumplidores, sino también con quienes están, permanente o temporalmente, en una disposición más encallecida.

Este principio resultará satisfactorio, en la medida en que seamos capaces de encontrar sanciones independientemente motivadas, pero útiles para poner en cintura a los villanos, recordando que el deseo de consideración ajena tal vez no tenga asiento en esos individuos. Bien; ¿qué hacer en este caso? ¿Cómo garantizar que incluso los villanos estarán motivados? Por lo pronto, hay que reconocer que ningún sistema puede llegar a ser plenamente satisfactorio al respecto; nunca se contendrá por completo a los villanos. Mas cualquier sistema que merezca atención tiene que poner algunas restricciones a quienes estén inclinados a no cumplir. Tiene que ser capaz de reducir el daño potencial que pueden hacer los que incumplen, y tiene que ser capaz de garantizar a los cumplidores que sus esfuerzos no serán explotados o escarnecidos por quienes son de otra naturaleza.

La solución del problema pasa por asegurar que las sanciones, particularmente los castigos, se ordenan en una jerarquía ascendente (Ayles y Braithwaite 1992; Brien, en prensa). En el nivel inferior, puede haber sanciones aplicables a todas las autoridades públicas, e idealmente sostenedoras del cumplimiento: sanciones, digamos, de persuasión y respeto. Pero si las sanciones de este nivel se revelan incapaces de mantener a alguien en línea —si la persona quebranta la regulación en cuestión y se revela villanesca—, se puede entonces apelar a sanciones de nivel superior, más severas. El proceso puede remontarse a sucesivas etapas, recorriendo ascendentemente la jerarquía hasta llegar a lo que Ayles y Braithwaite llaman el gran cañonazo. El gran cañonazo es una sanción a prueba de villanos, obvio es decirlo, que proyecta una imagen poco lisonjera de aquellos a quienes se aplica. Pero esto no presenta

problema aquí, porque el gran cañonazo no apunta al común de los agentes, sino sólo a aquellos que se han resistido a las sanciones neutral u optimistamente motivadas.

El sistema divisado de acuerdo con los dos primeros principios parecería fatalmente vulnerable al daño infligible por los villanos, difícilmente iría de suyo, sin algo parecido al complemento de la posibilidad escalatoria, y ello con independencia de los defectos de la estrategia alternativa, centrada en la desviación. Dada, empero, la posibilidad de tratar a los villanos con castigos escalonados, creo que podemos confiar razonablemente en la estrategia centrada en los cumplidores. Podemos mantener el foco de nuestra atención en los individuos corrientes y cumplidores, según recomienda la estrategia, sin dejar por ello de tener una consciencia clara de la necesidad de andarse con cautelas frente al extravío villano. Con esto se acaba la exposición de la estrategia centrada en los cumplidores, que yo recomiendo como medio de estabilización de la república ideal. Quedan ahora por ilustrar los tipos de medidas a que esta estrategia tenderá a recurrir.

V. LA ESTRATEGIA, EN LA PRÁCTICA

Constitucionalismo y democracia

La república constitucionalista, democrática, descrita en el capítulo anterior ofrece una imagen de la forma que ha de tener el estado para reducir la presencia de voluntad arbitraria —buena o mala— en el aparato coercitivo del estado. Pero las medidas constitucionalistas y democráticas recomendadas para la reducción de la voluntad arbitraria tienen pocas posibilidades de mostrarse resistentes a una cierta porfía de funcionarios banderizamente motivados; verosímilmente, esas medidas dejarán flancos abiertos, explotables por esos enemigos del bien público. De aquí que nos hayamos visto en la necesidad de explorar los recursos que pueden movilizarse para estabilizar el ideal de la república, poniéndolo a cubierto de los caprichos de la naturaleza humana.

Sin embargo, antes de entrar a considerar el modo en que los recursos regulatorios sobredichos pueden emplearse para la estabilización de la república ideal, es de notar que las medidas constitucionalistas y democráticas que defendí al presentar las formas republicanas introdu-

cen ya controles regulatorios importantes. La república constitucionalista, democrática, que he venido describiendo entraña una variedad de mecanismos de criba y de sanción (y según la naturaleza de los casos, también de mecanismos independientemente motivados) para la promoción de su propia estabilidad. No mencioné eso cuando planteé el problema de la estabilización de la república ideal, al comienzo del presente capítulo. Pero, a la vista de nuestra exploración de las cribas y las sanciones, así como de las diferentes estrategias de estabilización, podemos reconocer fácilmente la presencia de esos estabilizadores en el régimen descrito.

La condición del imperio de la ley trae consigo el requisito de que el estado actúe a través de la ley, no según sean los casos; en particular, que actúe a través de leyes que sean generales, no-retroactivas, adecuadamente promulgadas y precisas. Eso viene a significar que los cargos públicos, por serlo, están más restringidos respecto de las cosas que pueden desear hacer a la hora de promover objetivos banderizos. Esta condición pone fuera de su alcance efectivo —sometiéndolos a sanciones que los hacen prohibitivos— cursos de acción que, de otro modo, podrían resultarles atractivos desde el punto de vista de sus intereses privados. Y la condición tiene también el efecto de aplicar varias sanciones ocasionales para mantener la disciplina de los cargos públicos. Considérese el requisito de que la ley tenga que valer también para quienes la hacen, no sólo para los demás. Esto significa que si los legisladores hacen malas leyes, digamos, leyes que sean excesivamente severas o gravosas, tendrán que padecerlas lo mismo que el resto de sus conciudadanos. «Pueden hacer guerras perjudiciales, tratados ignominiosos y leyes injustas», como dijo Algernon Sydney (1990, 571). «Sin embargo, levantada la sesión, también ellos tendrán que cargar con las consecuencias.»

La restricción de la dispersión del poder requiere que las decisiones legislativas, ejecutivas y judiciales estén en diferentes manos, que las decisiones legislativas se pongan en manos de cámaras distintas, etc. Como ya tuvimos ocasión de sostener, esta restricción resulta esencial para evitar que las autoridades adquieran el estatus de los poderes arbitrarios; lo mismo que la condición del imperio de la ley, está motivada independientemente. Pero la restricción sirve también para aumentar la probabilidad de que las autoridades, corruptibles como son, sigan la senda de la virtud: para que desempeñen sus cargos con la debida conside-

ración del bien público. La restricción elimina, en efecto, algunas opciones de la lista de alternativas que están bajo el control de alguna de las autoridades relevantes; así, gústeles o no, los legisladores no pueden determinar cómo habrán de aplicarse a casos particulares las leyes por ellos aprobadas. Y la restricción significa que las autoridades tienen que rendirse cuentas de varios modos entre ellas, sometiéndose, por tanto, al mutuo sancionamiento; así, la legislatura puede sancionar al ejecutivo por dejar de ejecutar propiamente sus leyes, y el judicial puede criticar a la legislatura por hallar que las leyes hechas por ésta no se adecúan a determinados preceptos constitucionales (véase Pasquino 1994, 114).

La última condición constitucionalista que había mencionado era el principio contramayoritario, de acuerdo con el cual ha de dificultarse siempre a quienes están en el poder el cambio de ciertas áreas del derecho. Lo mismo que las dos primeras, esta condición sirve para prevenir en buena medida la influencia de aquellos intereses banderizos, en particular los mayoritarios, que puedan estar representados en el estado. Significa que las opciones mayoritarias fáciles quedan efectivamente excluidas, y que quienes se hallan en posiciones de poder tienen que seguir rutas más difíciles y exigentes, si quieren tener éxito a la hora de modificar las leyes en cuestión. Esta condición no sólo servirá como protección frente a la voluntad arbitraria; también será una fuente de estabilidad en un medio en el que las coaliciones de la mayoría podrían de otro modo torcer las cosas a su gusto.

Pero no sólo el constitucionalismo entraña necesariamente la presencia de mecanismos de estabilización de la república; el proceso democrático que describimos tiende a un efecto semejante. El hecho de que quienes se hallan en el poder sean requeridos, y requeridos en público conocimiento, a basar sus decisiones en consideraciones de bien público significa que hay un criterio, en relación con el cual tenderán a ser juzgados por la opinión pública. Significa que pueden ganar para sí una buena opinión si se conforman, y se conforman de modo manifiesto, a las exigencias de su cargo. Y significa que tendrán que enfrentarse a la posibilidad del avergonzamiento y la ignominia, si tratan de usar su cargo a favor de sus propios objetivos privados. Después de todo, bajo un régimen disputatón, ninguna autoridad pública está a resguardo de recusaciones y tachas.

Un elemento singularmente importante en la imagen disputatoria de la democracia es un cuerpo legislativo que es deliberativo, no sólo en

el sentido de basar sus decisiones en consideraciones de interés común, sino también en el sentido de componer una cámara de debate incluyente e interactiva. Y aquí, en particular, podemos ver una fuente de sanciones importantes, fundadas en el respeto. Pues, cuando mejor funcione, esta cámara funcionará a la manera del jurado mencionado en la sección anterior; tenderá a ser un foro, cuyos miembros se verán recompensados por argüir ateniéndose fielmente a lo que se consideran intereses compartidos, y se verán castigados por argüir de manera banderiza o descuidada. Cass Sunstein (1993*b*, 244) presenta esto de manera convincente:

El requisito de justificación en términos públicamente orientados —la fuerza civilizatoria de la hipocresía— muy bien podría contribuir a la obtención de resultados públicamente orientados. Puede «lavar» las preferencias al impedir el recurso a determinados argumentos en el dominio público, por ejemplo, argumentos derivados de prejuicios raciales o sexistas. Podría incluso traer consigo una transformación de las preferencias y de los valores por el mero expediente de dejar fuera de consideración las justificaciones venales o egotistas.

Este comentario sobre la fuerza disciplinadora del debate enlaza con un tema recurrente en la obra de Jürgen Habermas (1989; 1990). Habermas imagina que, en la medida en que las diferentes partes vengán con sus razones, a favor y en contra de diferentes opciones, se verán obligadas a argumentar en términos que no sean banderizos y puedan atraer a todo el mundo; y que en la medida en que así lo hagan, tenderán a interiorizar el hábito hasta convertirse en debatientes ecuanímente senatoriales (Elster 1986*b*| Pettit 1982; Goodin 1992a, cap. 7). Una de las razones de que la gente se vea obligada a argumentar en esos términos —aun no estando naturalmente inclinada a ello— es que, en caso contrario, no disfrutarían de la aceptación y de la aprobación de sus compañeros de foro.

Así pues, el proyecto de diseñar estabilizadores para nuestra república ideal no conlleva necesariamente una ruptura radical con el proyecto de identificar las formas —las formas constitucionalistas y democráticas— que ha de revestir un estado republicano para reducir la presencia de voluntad arbitraria. Articular el perfil que ha de adoptar una república para no convertirse en una presencia dominadora significa

articular un perfil que albergue una muchedumbre de resortes capaces de facilitar el control de los funcionarios públicos. En particular, obvio es decirlo, significa poner por obra muchos resortes independientemente motivados —normalmente, sanciones independientemente motivadas—, a fin de evitar los problemas que se le plantean en este punto a la estrategia regulatoria centrada en la desviación. Las recompensas y castigos empleados pueden ser neutralmente motivados, como en el caso de las sanciones impuestas por una variedad de restricciones constitucionalistas, o pueden estar óptimamente motivados, como en el caso de las sanciones fundadas en el respeto y la consideración, propias de una democracia deliberativa.

En el marco de la tradición republicana misma, la empresa de identificar formas republicanas ideales fue de la mano de la tarea de hallar los mejores de medios de regulación republicana (Philp 1996). Así, cuando autores como James Harrington (1992) describieron las líneas de fuerza de su visión utópica, se preocuparon tanto de los medios capaces de hacer estable su utopía, cuanto de la articulación de su visión. John Rawls (1971) ha popularizado una distinción entre la teoría política ideal, que atiende al ideal de la sociedad justa haciendo abstracción del problema que representan quienes no cumplen, y el tipo más realista de teoría, que entra a considerar los problemas de un cumplimiento sólo parcial (Pettit 1994a). Esta distinción no tiene mucho sentido para la tradición republicana. En esa tradición, el ideal de una república en la que el poder no es una fuerza dominadora —el ideal de una república en la que la voluntad arbitraria está reducida a su mínimo— mal se puede distinguir del ideal de una república en la que las autoridades están efectivamente contenidas y contrapesadas: efectivamente encauzadas en los senderos de la virtud.

Pero aunque la república ideal entraña ya una variedad de medidas regulatorias y autoestabilizadoras, es igualmente claro que disponemos de muchos otros medios para conseguir su estabilización. La clave para hallar esos medios de control y estabilidad está en la exploración de los diferentes principios sostenidos por la estrategia regulatoria centrada en los cumplidores. Algunas breves observaciones sobre cada uno de los principios nos darán una pista sobre el tipo de investigación aquí requerido; tampoco aquí, huelga decirlo, podremos identificar las medidas precisas que han de llevarse a cabo: esa es una tarea para la investigación empírica.

El primer principio centrado en los cumplidores

El primer principio, el de criba, nos aconseja comenzar atendiendo a las posibilidades de criba cuando nos preguntamos por el mejor modo de garantizar la tranquilidad y la estabilidad de la república ideal. Y esas posibilidades abundan. Podemos esperar que quienes tengan cargos legislativos sean razonablemente dignos del cargo, siempre que la organización local de los partidos encargue a una comisión la selección de los candidatos más atractivos. Podemos esperar que los candidatos a cargos en el gobierno tengan un nivel razonable, siempre que los partidos jueguen aquí también un papel, y si no los partidos en general, sí al menos los miembros de los partidos que han sido elegidos para la legislatura. Y podemos esperar que quienes ocupan cargos burocráticos en la administración, lo mismo que los reclutados en el aparato judicial, estarán adecuadamente cualificados, en la medida en que haya una variedad de procedimientos de veto y de procedimientos de confirmación para cribar negativamente a los que sean indignos de la carrera judicial.

Hay posibilidades de criba positiva de candidatos aptos para los cargos públicos, así como de criba negativa de los inaptos. La comisión que vaya a tener efectos de criba negativa puede también servir como comisión de búsqueda de los tipos de candidato que puedan resultar más atractivos para el partido, para el gobierno, para el público, o para lo que se quiera. O los candidatos a los que se va a seleccionar pueden tener que estar sujetos a un nombramiento² previo de aquellos que parezcan aptos para el cargo. Está claro, lo mismo que en el caso de las cribas negativas, que puede abusarse de esos mecanismos: pueden emplearse sesgadamente, digamos, en favor de quienes gozan de visibilidad, en vez de en favor de los virtuosos. Pero creo que resulta igualmente claro que algunos diseños institucionales tendrían que ser capaces de indicar maneras fiables de cribar positivamente lo bueno, y negativamente, lo malo.

2. En el original inglés, el autor habla de *nomination*. Hay una tendencia en el castellano reciente a incorporar ese feo e inútil anglicismo: así, hay candidatos «nominados» al Oscar, «nominados» para los premios Goya, y aun «nominados» por las bases de los partidos políticos. Es posible que esa tendencia sea ya irresistible. Sin embargo, aquí insistimos en la palabra castellana que está desde siempre disponible para ese uso: nombramiento. (Nota del traductor.)

Las posibilidades de criba se dan tanto respecto de acciones e iniciativas, cuanto respecto de individuos. Así, podemos cribar positivamente procedimientos que capaciten a la gente para presentar quejas y exigencias, o para someter asuntos al criterio de comisiones independientes, o para reclamar el asesoramiento de expertos, o para denunciar a un superior. Es obvio que podemos usar esos mecanismos de criba, antes de entrar siquiera a considerar iniciativas sancionadoras, para hacer que un determinado resultado sea más probable. Supongamos, por ejemplo, que es difícil conseguir que los políticos tomen decisiones razonadas sobre determinados asuntos —sobre asuntos de conciencia, o penales, o de política monetaria, pongamos por caso—, a causa de las presiones a que les someten los electores. Si nosotros cribamos positivamente la posibilidad de que esos políticos puedan delegar ese asunto en una comisión de expertos, no sujetos a tales presiones, fácilmente podremos conseguir el resultado deseado. Los políticos estarán dichosos de quitarse el muerto de encima, y los expertos pueden estar más que dispuestos a cumplir su cometido del modo más imparcial; después de todo, estarán independientemente motivados para convertirse ellos mismos en jueces informados e imparciales.

El segundo principio centrado en los cumplidores

Habiendo introducido cribas suficientes, la estrategia centrada en los cumplidores requiere que atendamos a sanciones que puedan operar en los intersticios discrecionales dejados por esas cribas, y que puedan hacerlo sin socavar las disposiciones naturalmente inclinadas a cumplir. Sin embargo, las sanciones que exploramos tienen que estar motivadas independientemente del supuesto de que los funcionarios son villanos; de otro modo, traerían consigo la variedad de efectos perversos antes mencionados en este capítulo. Algunas de esas sanciones podrán estar neutralmente motivadas; se trata de sanciones que pueden ser defendidas con razones distintas, institucionales, por ejemplo, con razones relativas a la necesidad republicana de reducir la presencia de voluntad arbitraria. Pero las sanciones más dignas de exploración son verosíblemente los castigos y las recompensas optimistamente motivados, que dependen de la consideración, el respeto y la estima de la gente.

Podemos disponer de tales sanciones bajo tres condiciones. La primera es que sea un asunto de conocimiento público en la comunidad que hay determinados criterios que rigen para los cargos públicos en cuestión. La segunda es que, cualquiera que transgreda esos criterios será visto como un transgresor, y cualquiera que los satisfaga será visto como un cumplidor. Y la tercera, que se dé en la comunidad un *éthos* de expresión libre y honesta —un *éthos* de franqueza— suficiente para asegurar que las actitudes de aprobación y desaprobación de la gente pueden ser fácilmente adivinadas, tanto por lo que dicen como por lo que callan (Pettit 1994b). No hay posibilidad de aplicar sanciones de respeto y consideración, a menos que haya criterios compartidos de consideración y respeto, positivo o negativo, a menos que el rendimiento de los agentes en relación con los criterios sea visible y a menos que las respuestas de la gente a la percepción de ese rendimiento sean fiablemente describibles.

Esas observaciones hablan en favor de la importancia de instituir foros para la discusión de la ética de la vida pública, y tal vez para buscar acuerdos sobre los criterios adecuados de evaluación de la conducta: sobre los criterios que resultan apropiados para los políticos y los ministros, por ejemplo, para los miembros de la burocracia y de los cuerpos públicos, para los agentes ubicados en el sistema de justicia penal —desde los jueces hasta los abogados, pasando por los funcionarios de policía y el personal destinado en las cárceles— y para los empleados en los medios de comunicación, que desempeñan un papel crucial en el control de la vida pública. Esas observaciones hablan igualmente en favor de la importancia de construir canales fiables de publicidad e información, de manera que el rendimiento de las partes en cuestión reciba sistemáticamente atención. Y finalmente, esas observaciones hablan en favor de la importancia de asegurar, en la medida en que se pueda, que haya un *éthos* de sinceridad establecido, de manera que lo que la gente diga o deje de decir en vituperio o alabanza de los funcionarios transmita efectivamente sus actitudes mentales.

Podría tomarse a ingenuidad mi fe en la fuerza de la mano intangible, por lo que debería subrayar que ésta no será capaz de grandes cosas, a menos que en su modo de operar concurren procedimientos radicales de criba. Tomemos el caso de la policía. Yo no parto del supuesto de que un repentino énfasis puesto en la ética policial, una crecida exigencia de transparencia y un *éthos* de expresión franca pue-

dan hacer mucho por mejorar la conducta de la policía, si no se toman medidas para asegurar que los policías no estarán expuestos, como a menudo lo están, al tipo de tentaciones con las que los traficantes de droga pueden cruzarse en su camino. Ni pienso que todo eso pueda conseguir mucho en este ámbito sin algún proceso de criba negativa de por medio, que prevenga o mitigue la aparición de la actitud de ellos-y-nosotros, tan frecuente en la mentalidad de los funcionarios de policía en su relación con el público. Nada digo aquí sobre el tipo de cribas que podrían guardar de esas posibles amenazas; pero no quiero dejar de resaltar que, como sostiene el primer principio, esas cribas son ciertamente necesarias, y que, verosímelmente, el sancionamiento de la mano intangible poco podrá hacer sin ellas.

La idea de una asamblea legislativa, y la idea de hacer a los miembros del gobierno responsables ante ella, apunta a un conjunto de ordenamientos que deberían estimular una adecuada economía del respeto y la consideración. Pues, donde haya una asamblea de este tipo, habrá normalmente sentido bien asentado de los criterios relevantes, habrá canales sistemáticamente organizados de información y publicidad, y habrá una cultura de la franqueza en la expresión de la crítica y el elogio de sus miembros. La asamblea general y varias comisiones multipartitas, pues, son foros, cuyos miembros pueden esperar reveses y favores en materia de respeto y consideración, en la medida en que resulta patente lo que se espera y lo que ya se ha logrado. Y esos dispositivos movilizados de respeto y consideración deberían resultar reforzados en una cultura en la que los hechos parlamentarios son objeto de atención pública inmediata, y se atraen inmediatamente la alabanza o la censura a través de la cobertura y el comentario de los medios de comunicación.

Todos sabemos que esos ordenamientos y esos dispositivos pueden pervertirse, en la medida en que los partidos políticos cierran filas, en la medida en que los medios de comunicación están influidos por intereses banderizos y en la medida en que otras varias corrupciones del proceso republicano ganan pie. Pero, en principio, debería haber modos de asegurar el funcionamiento correcto del sistema. Tendría que haber modos de explotar los incentivos relacionados con la consideración y el respeto, de manera que las partes se sintieran avergonzadas si cerraran en demasía las filas, o que un medio de comunicación resultara avergonzado, si —merced, digamos, a una comisión de vigilancia—

llegara a estimarse que no ha ofrecido una descripción adecuada de los hechos. Si una parte no quiere verse ridiculizada en foros nacionales o internacionales —en los medios de comunicación, o en distintos movimientos sociales, pongamos por caso—, entonces haría bien en hacer alguna demostración de ser algo más que una facción desvergonzadamente banderiza. Y si tiene que hacer una demostración de este tipo, no tiene sino que adoptar un perfil públicamente orientado. Tiene que ser capaz de presentarse a sí misma, más o menos creíblemente, como un grupo preocupado por el bien común, sólo distinguido de otros grupos públicamente orientados por su diferente visión del modo de promover óptimamente ese bien.

¿Y qué hay de los dispositivos sancionadores pensados para figuras no parlamentarias: para burócratas, jueces, etc.? Lo más importante que hay que observar aquí es que el nombramiento y la promoción son los medios más importantes por los que la gente gana consideración positiva en estos ámbitos, igual que el no-nombramiento y la no-promoción son los medios principales por los que sufren consideración negativa. Así, en la medida en que se encargue a comisiones bien estructuradas la responsabilidad de los nombramientos y las promociones, tenemos todas las razones para esperar el buen funcionamiento de los incentivos de consideración y respeto. Pero también vale la pena observar que el juez, o incluso el burócrata, gana consideración positiva en los círculos oportunos cuando sus sentencias y decisiones, tras ser apeladas, son confirmadas, y está expuesto a consideración negativa cuando son revocadas. Un régimen de reconocimiento profesional gobierna las vidas de quienes se hallan en el aparato judicial o en la burocracia, lo que ofrece una considerable esperanza al empleo efectivo de los controles del mecanismo de consideración y respeto.

El tercer principio centrado en los cumplidores

Queda finalmente por mencionar en este repaso que, en la búsqueda de modos verosímiles de frenar y controlar a quienes se hallan en posiciones de poder, a fin de estabilizar a la república ideal, la estrategia centrada en los cumplidores apunta a una tercera medida. No sólo deberíamos investigar exhaustivamente lo que puede hacerse en punto a cribar agentes y acciones y a poner por obra sanciones que

vengan en apoyo de los cumplidores; también deberíamos examinar el modo de organizar las sanciones escalonadas que puedan resultar necesarias para lidiar con los verdaderamente villanos: con las personas que se las arreglan para ocupar posiciones de poder, y una vez en ellas, se inclinan resueltamente por perseguir sus propios objetivos personales o banderizos.

En el curso de toda esta discusión no he abandonado el supuesto de que quienes ocupan posiciones de poder están sujetos, como todos los demás, a las sanciones ordinarias de las leyes. Es verdad que el ejercicio propio de las funciones parlamentarias y judiciales puede requerir ciertos privilegios; si el debate ha de conducirse de modo abierto y con firmeza, por ejemplo, puede resultar necesario proteger a los parlamentarios que participan en él de ciertas acusaciones de libelo. Pero yo parto del supuesto de que las sanciones ordinarias de las leyes cubrirán y abarcarán ofensas y delitos más graves que puedan cometer quienes estén en el poder, delitos como los chanchullos financieros, robos, violencia física, o cosas por el estilo.

Doy también por supuesto que quienes están en posiciones de poder están sometidos a algunas sanciones especiales muy graves, neutralmente motivadas por las exigencias del constitucionalismo y la democracia. Ejemplo de ello podría ser la sanción de levantar la inmunidad parlamentaria para ciertos delitos en el desempeño del cargo público. Cuando se otorga a los funcionarios públicos un margen de discrecionalidad, la única manera de guardarse de la presencia de voluntad arbitraria podría pasar por instituir modos rigurosos de escrutinio parlamentario, manteniendo abiertas siempre las puertas del levantamiento de la inmunidad parlamentaria en caso de que se descubran abusos.

Las sanciones ordinarias de las leyes, y sanciones especiales como las mencionadas, tendrían que servir como salvaguardia frente a los villanos que puedan abrirse paso en el servicio del estado. Pero incluso en el caso de delitos que acarreen esas sanciones, tendría que haber medios de incrementar los castigos para los reincidentes y de apuntar selectivamente a los villanos. El ministro, pongamos por caso, que es reprendido en la primera ocasión, debería esperar el cese en la segunda, la inhabilitación para todo cargo público en la tercera, y así sucesivamente. A menos que haya una escalada de este tipo, habrá pocas esperanzas de disuadir a los auténticos villanos, y lo que es peor, de excluirlos de la vida pública.

Conclusión

La causa de la libertad republicana, de acuerdo con el argumento del capítulo anterior, es la causa del constitucionalismo y de la democracia. Pero palabras como «constitucionalismo» y «democracia», y palabras como «libertad» y «república», tienen tendencia a la mayúscula. Y con su mayusculización, las ideas que van con ellas tienden a atraerse una devoción pacata y gazmoña. Espero que uno de los efectos del presente capítulo haya sido el de desmitificar el ideal que he tratado de articular, mostrándolo como un objetivo cuya promoción descansa en ordenamientos que, en substancia, son pedestres y hasta aburridos.

A comienzos de siglo, se usaba la costumbre de referirse displicentemente a los fabianos y a otros grupos de reformadores pragmáticos como «socialistas de agua y gas». Pero ya no está tan claro el sentido de esta displicencia para con los logros de esas figuras; nos han dejado un legado de mayores solidez y atractivo que sus camaradas más románticos y de más elevado vuelo. Lo que trato en este libro es de argüir en favor de una especie de republicanismo de agua y gas. Desde luego que el objetivo es un ordenamiento en el que florezca la libertad como no-dominación. Desde luego que este ordenamiento requiere un régimen en el que imperen el constitucionalismo y la democracia. Pero el constitucionalismo y la democracia sólo llegan a estabilizarse por vías organizativas e institucionalizadoras que no son intelectualmente más fascinantes que la infraestructura del suministro de agua y gas.

Difícilmente habrá, por ejemplo, en la vida política una realidad más tediosa que la de una comisión. Sin embargo, si el argumento presentado en este capítulo es correcto, nuestra fe republicana puede depender crucialmente de que ésta, la más pedestre de las instituciones, funcione fiablemente. Una comisión consiste en un cuerpo de individuos seleccionados por un tiempo determinado para una tarea determinada: para la audiencia de apelaciones y para hacer dictámenes; para cribar negativamente candidatos y para hacer nombramientos; para promover o destituir a los que están en activo; o para investigar acusaciones y evaluar rendimientos. Puede tener un estatus muy formal, como en el caso del cuerpo judicial que es el jurado, o como en el caso del cuerpo ejecutivo que es el gabinete de gobierno, o puede tener un estatus más o menos informal. La comisión es el encima del cuerpo político, al menos en la concepción republicana de ese cuerpo.

En muchos círculos se da ahora una tendencia a denunciar la falta de representatividad de las comisiones. Es muy posible que las comisiones no sean representativas en el sentido de que no han sido nombradas por medio de una elección democrática. Pero, no obstante no haber sido elegidas, pueden ser representativas en otro sentido: en el sentido de incorporar los principales puntos de vista presentes en la comunidad. Y no obstante no haber sido elegidas, a menudo pueden ser nuestra mejor esperanza de lograr decisiones tomadas sobre bases no arbitrarias: sobre bases que excluyan efectivamente el control por parte de las interpretaciones y los intereses banderizos.

Como es harto sabido, las comisiones pueden fracasar. A despecho de los mejores procedimientos de veto, en la comisión pueden colarse personas que tienen intereses especiales en el resultado; o, a pesar de los esfuerzos por garantizar la confidencialidad, la intimidación exterior puede llegar a neutralizar los efectos del deseo de consideración y respeto. La comisión puede estar viciada por la falta de disposición de sus miembros a inquirir de los demás las razones justificatorias de sus juicios. O, aún más fundamental, su ordenamiento puede estar socavado por la aparición de divisiones en la sociedad que induzcan a algunos miembros a presentarse ante los demás como «desvergonzados». Una sociedad puede estar dividida a tal punto, que los miembros de una comisión se preocupen tan sólo del respeto y de la consideración procedentes de los miembros de su propia subcultura, ya sea la base divisoria el color o el credo, la clase o el género.

Si hacemos nuestra la concepción republicana de la política, debería resultar patente que las cuestiones indagables de mayor urgencia son cuestiones pedestres, como la de garantizar el pleno rendimiento de las comisiones. Ese era el tipo de asuntos que preocupaban a Maquiavelo, a Harrington, a Montesquieu, no menos que a los autores de las *Epístolas de Catón* y de los *Papeles federalistas*. Son cuestiones sobre el modo de modelar y remodelar las instituciones; en particular, son cuestiones sobre el modo óptimo de que las instituciones sirvan a la causa de la libertad como no-dominación de las personas.

Los teóricos políticos han preterido durante mucho tiempo estas cuestiones en favor de asuntos más metafísicos o fundamentales. Han preferido gastar su tiempo en reflexiones sobre el consentimiento, la naturaleza de la justicia o las bases de la obligación política, antes que en asuntos mundanos de diseño institucional. Han optado por hacer

teoría ideal, por recoger el término de Rawls, más que el tipo de teoría que tiene algo que decir sobre el mejor modo de promover nuestros objetivos en el imperfecto mundo real. Tal distancia respecto del análisis institucional es seguramente compatible con determinadas filosofías políticas, pero resultaría letal para cualquiera que se interesara seriamente por la libertad como no-dominación.

LA CIVILIZACIÓN DE LA REPÚBLICA

Creo que las instituciones caracterizadas en los tres capítulos anteriores son indispensables para promover la rica concepción republicana antes descrita de la libertad. Creo también que esas instituciones casan bien con la tradición republicana de entender y diseñar las instituciones. Pero esas instituciones no pueden andar por sí mismas. Son resortes muertos, mecánicos, y sólo ganarán vida y cobrarán impulso si se hacen sitio en los hábitos de los corazones de las gentes.

Supóngase que la gente no se identificara generalmente con esas instituciones. Supóngase que las contemplara como imposiciones externas, por ejemplo, y viera con desdén o desconfianza a quienes sostuvieran su legitimidad y a quienes trabajaran por ellas. ¿Habría alguna posibilidad de que las instituciones perduraran mucho tiempo? Desde luego que no. Ninguna institución puramente jurídica tiene la menor posibilidad de sobrevivir a un nivel substancial de divorcio y escepticismo popular. No puede esperarse efectividad de sistema jurídico alguno, si las leyes no concitan una medida considerable de adhesión y respeto. Como dijo el Dr. Johnson: «En mala situación se halla un país sólo gobernado por leyes, porque ocurren mil cosas no contempladas por las leyes» (Boswell 1970, 274).

Por encima y más allá del diseño de leyes republicanas adecuadas, ¿qué se necesita para que prospere el tipo de régimen al que aspiramos? Podemos partir del supuesto de que las leyes que hemos diseñado sirven realmente a la causa de la no-dominación; podemos presumir que prescriben formas y objetivos republicanos adecuados, y que introducen un aparato potencialmente efectivo para la regulación de los funcionarios de la república. ¿Qué complementos necesitarán esas leyes para que la libertad como no-dominación sea realmente promovida?

La respuesta se puede dar en una palabra: normas. Las leyes tienen que estar encauzadas en una red de normas que imperen de modo efec-

tivo, y con independencia de la coerción estatal, en el reino de la sociedad civil. La sociedad civil es la sociedad considerada desde el ángulo de la asociación extrafamiliar e infrapolítica; es aquella forma de sociedad que se extiende más allá de los angostos confines de las lealtades familiares, pero que no requiere estrictamente la existencia de un estado coercitivo (Taylor 1995, ensayo 1; Gellner 1994; Kumar 1993). Si el estado tiene que ser capaz de hacerse un sitio en los corazones de las gentes, y si sus leyes del estado tienen que ser verdaderamente efectivas, esas leyes tienen que trabajar sinérgicamente con las normas ya establecidas, o en vías de serlo, en la sociedad civil. Las leyes tienen que sostener a las normas, y las normas tienen que venir en apoyo de las leyes.

Esto no tiene nada de original. La importancia de disponer de normas cívicas que se mezclen con las leyes políticas ha sido reconocida muy tempranamente en la tradición republicana. Maquiavelo, por ejemplo, deja muy claro que no hay posibilidad de observancia forzosa de las leyes republicanas en una sociedad que no esté ya caracterizada por sus *buoni costumi*, por sus buenas costumbres, por su buena moral (Rubenstein 1991, 51). Sostiene que «así como las buenas costumbres necesitan, para mantenerse, de las leyes, así también las leyes, para ser observadas, tienen necesidad de las buenas costumbres» (Maquiavelo 1965,241).

Algunas de las normas requeridas por un régimen republicano pueden ser de alcance social global, referidas al modo en que debe comportarse cualquiera en la sociedad. Otras pueden referirse específicamente a individuos que desempeñan determinados papeles o que pertenecen a determinados grupos. Pueden referirse al modo en que tiene que comportarse alguien que desempeñe un cargo público, por ejemplo, o alguien perteneciente a una minoría en desventaja. Y en cualquier caso, las normas pueden requerir una variedad de respuestas sostenedoras de las leyes. Tal vez la respuesta requerida se corresponde con el tipo de conducta que también prescribe la ley, como es el caso cuando las normas condenan las mismas acciones que la ley identifica como delitos penales; tal vez se corresponde con cualquier conducta que prescriba la ley, como en el caso de las normas que requieren conformidad con convenciones jurídicamente establecidas, tales como conducir por la derecha o por la izquierda; tal vez se corresponde con el tipo conducta que contribuye a la observancia forzosa de la ley, como cuando las normas exigen a la gente que denuncie los delitos; o tal vez

se corresponde con la conducta diseñada para que la ley responda a ciertos problemas hasta el momento descuidados, como cuando las normas prescriben que la gente se muestre crítica y proteste contra leyes inadecuadas.

Sabemos lo que significa tener determinadas formas institucionales establecidas por las leyes. Pero ¿qué puede querer decir que existen normas que trabajan armónicamente de consuno con esas leyes? Supongamos, por ejemplo, que haya una norma cívica, según la cual tenemos que contribuir a cualquier esfuerzo colectivo del que pueda esperarse un beneficio que nosotros vayamos a compartir. ¿Qué implica la afirmación de que esa norma —esa norma de alcance social global— está establecida (Pettit 1990)?

Una cosa implicada en este caso es la exigencia de que las partes relevantes —en el caso de una norma de alcance social global, todos los miembros de la sociedad— se atengan a la regularidad en cuestión: en este caso, que tiendan a contribuir en los esfuerzos colectivos que les benefician. Si eso no fuera verdad, la norma no estaría establecida en la sociedad: no representaría sino un deseo pío o una prescripción incumplida. Pero, para que una norma esté establecida, no basta con que haya una regularidad de comportamiento social. Si eso bastara, el que la gente durmiera por la noche, o el que se abrigara cuando hace frío, o el que cocinara la comida, serían normas sociales: y esas regularidades no son normas en ningún sentido intuitivo de la palabra, sólo asuntos de gusto común. ¿Qué más, pues, es necesario para que una norma esté establecida, aparte del hecho de haya una regularidad de conducta?

Cuando estamos ante la existencia de una norma, y no de un asunto de gusto común, una diferencia notoria es que las partes relevantes aprueban, por lo general, la conducta en cuestión, o desaprueban su ausencia. Si decimos que hay una norma difundida en una determinada sociedad, de acuerdo con la cual debemos contribuir a cualquier empresa colectiva que nos beneficie, lo que queremos implicar no es sólo que la gente tiende a hacer esas contribuciones, sino también que la gente tiende a aprobar la conducta de quienes contribuyen y a desaprobar la conducta contraria. Puede sorprenderles descubrir que alguien prefiere dormir de día, o no abrigarse cuando hace frío, o comer comida cruda; pero, *ceteris paribus*, ese descubrimiento les dejará más o menos indiferentes. Sin embargo, la gente no se limitará a encajar con sorpresa el descubrimiento de que alguien deja de contribuir a un

esfuerzo colectivo del que se beneficia: sobre todo si esa conducta viola una norma establecida de alcance social global; tenderá antes bien a desaprobársela, tenderá a pensar mal de la persona en cuestión.

Por lo tanto, si en una sociedad está establecida la norma de que alguien debe comportarse de un determinado modo, entonces, por lo pronto, las partes relevantes tenderán a conducirse de ese modo; y además, aprobarán la conducta de quien así se comporte, y a desaprobársela de quien no se comporte de ese modo. Aprobar o desaprobársela en el sentido relevante es tener una disposición a alabar o a reprender a la persona en cuestión —cara a cara, o, más verosímelmente, por detrás—, si se presenta la ocasión. A veces aprobamos o desaprobamos en este sentido, en razón de que la conducta en cuestión se compadece bien o mal con nuestros intereses. Pero cuando lo que está en cuestión es una norma cívica, en particular, una norma compartida con los demás, lo más natural es suponer que el requisito de aprobación o desaprobación se basará en razones más neutrales: en la razón de que se compadece bien o mal con los intereses de otros, además de los del agente; o en la razón de que promueve o deja de promover los intereses del conjunto de la sociedad o de algún grupo relevante.

Para que algo sea establecido como una norma, empero, ha de cumplirse una tercera condición. No sólo tiene que ser la conducta generalmente observada y generalmente aprobada por las partes de que se trate. La aprobación debe contribuir a afianzar la observancia de la norma. El hecho de que la gente apruebe la contribución de todos a una causa general, o el que desapruebe su falta de contribución, tendría que hacer más probable o más seguro que la gente se encauzará por esa pauta de conducta. Se trata de una condición bastante débil, porque no dice nada sobre la intensidad que debería tener la aprobación para garantizar la observancia de la norma, pero no deja de ser importante. Sirve para distinguir normas genuinas de pautas de conducta que, aun ganándose la aprobación general, no se ven afectadas por esa aprobación. Puede que sea una regularidad el hábito de comer a diario, y puede que esa regularidad sea aprobada por el común de la gente. Pero, puesto que la razón de que la gente coma a diario es hartamente improbablemente podrá conectarse con el hecho de la aprobación, difícilmente podremos describir esa regularidad como una norma.

Para que una regularidad sea una norma, pues, los elementos de observancia y de aprobación que he señalado tienen que comprometer-

se activamente el uno con el otro; no pueden estar en yerta yuxtaposición. Pueden estar mutuamente comprometidos, por ejemplo, cuando los padres animan a sus hijos a adoptar determinadas normas por la vía de mostrarles que la adopción de las mismas es necesaria para la aprobación de los padres. O pueden estar mutuamente comprometidos merced al hecho de que, aunque la gente virtuosa observa espontáneamente las normas, pocos son virtuosos siempre o por entero, y su motivación puede beneficiarse del refuerzo que le viene de la pauta instituida de aprobación y desaprobación (Pettit 1995*b*).

Se necesitan, pues, tres condiciones para la existencia de una norma: primera, que las partes relevantes generalmente desarrollen la pauta de conducta en cuestión; segunda, que aprueben generalmente la conducta de quien lo hace, y desapruében la de quien no lo hace; y tercera, que este hábito de aprobación contribuya a hacer más probable o más segura la conducta. Huelga decir que, cumplidas estas tres condiciones, verosímilmente será asunto de común conocimiento el que han sido cumplidas —de común conocimiento, al menos, en el grupo relevante—, lo que podemos contar como una cuarta condición. Todo el mundo quiere saber cuáles son las normas imperantes en su sociedad, y análogamente, todo el mundo está en condiciones de explicarlas. Por lo demás, esos hechos son notorios para todo el mundo, al menos en el grupo relevante, de manera que todo el mundo está en condiciones de reconocer, no sólo que el tener que hacer esto o lo otro es una norma, sino que todo el mundo reconoce que esto es una norma. Nos vemos así llevados a la jerarquía, que ya nos es familiar, del conocimiento común, al menos en la forma de su discurrir: y nadie deja de creer en ese reconocimiento común, nadie deja de creer que nadie deja de creer, y así sucesivamente (Lewis 1969, 56).

Venimos, finalmente, al punto por el que empezamos. Que las leyes republicanas descritas en los tres capítulos anteriores necesitan amalgamarse con las normas de la sociedad civil, a fin de que el régimen republicano pueda establecerse fiablemente. Si las leyes entran en conflicto con esas normas, si las leyes dejan de estar activamente sostenidas por esas normas, las oportunidades de realizar el ideario republicano menguarán drásticamente.

Supóngase que haya normas establecidas en la sociedad, y en grupos relevantes dentro de la sociedad, que vengan en apoyo de las pautas legales republicanas. En tal caso, las normas, lo mismo que las leyes,

tendrán un carácter republicano; serán compatibles con, y auxiliaoras de, un orden en el que todo el mundo disfruta de la libertad como no-dominación. Las normas no serán substancialmente banderizas o faccionales, por ejemplo, como lo serían las normas que prescriben el bienestar de un grupo particular, cualquiera que sea el coste para los demás, o como las normas que empujan a vengarse de los foráneos por cualquier crimen cometido contra los miembros de ese grupo. Quienes adoptan las normas adecuadas —quienes incorporan esas normas a sus hábitos de acción y aprobación—, no serán hostiles al bien común; al contrario, desarrollarán lo que con toda naturalidad puede llamarse un carácter públicamente orientado.

Por consiguiente, cuando sostuve que las leyes republicanas deben estar encauzadas o incrustadas en una red de normas cívicas, también habría podido decir que las leyes republicanas tienen que estar sostenidas por hábitos de virtud cívica y buena ciudadanía —por hábitos, dígame así, de civilidad (Selznick 1992, 389-90)—, si quieren tener alguna oportunidad de prosperar. Al presentar así el requisito, obvio es decirlo, la conexión entre mi afirmación y el grueso de la tradición republicana debería resultar aún más notoria. Para muchos, esa tradición se distingue primordialmente, no por su distintiva concepción de la libertad, ni tampoco por su imagen de las formas que deberían adoptar el constitucionalismo, la democracia y la regulación, sino por su insistencia en la necesidad de virtud ciudadana: en la necesidad, por decirlo con mi expresión favorita, de civilidad (Burt 1993). Uno de los temas recurrentes en la tradición es que la república requiere una base de civilidad generalizada; no puede nutrirse sólo de las leyes.

El presente capítulo está consagrado a este asunto. En la sección siguiente, atiendo a diferentes razones, de acuerdo con las cuales la civilidad es necesaria como sostén de la república, sin pretender que esas razones sean exhaustivas, sino meramente ilustrativas. En la sección siguiente, exploro lo lejos que puede llegar la república en sus esperanzas de garantizar el establecimiento de esa civilidad. Y en la última sección muestro que la república cívica aquí vislumbrada será verosímelmente una sociedad en la que la gente establezca vínculos de confianza y en la que la vida corriente, sotopolítica, prosperará.

I. LA NECESIDAD DE CIVILIDAD

La primera y más importante de las razones de que una república necesite que sus leyes estén encauzadas o incrustadas en una red de normas es que la gente disfruta de un mayor grado de no-dominación en un régimen en el que haya normas que sostengan a las leyes republicanas. Cuando las leyes imperan desconectadas de las normas cívicas, acaso en conflicto con ellas —si un régimen así fuera factible—, la gente tiende a respetar la ley y a desistir de interferencias arbitrarias en la vida de otros sólo cuando los costes, jurídicos y de otros tipos, de interferencia desbordan a los beneficios. La gente respetará las leyes con relucencia, tal vez con resentimiento, no poseída de un sentido de lo que exige la civilidad. Pero eso significa que la observancia de la ley llegará a ser tan contingente respecto de las circunstancias, y tan poco voluntaria, que la ley quedará prácticamente inerte en punto a establecer el estatus no-dominado de las personas. Todas y cada una de las personas dejarían de estar dominadas, gozarían de una situación a prueba de interferencias arbitrarias ajenas, sólo en la medida en que consiguieran hallarse bajo el haz luminoso de la ley, lejos de los lóbregos rincones en los que la interferencia camparía por sus respetos, avasalladora e impune.

En consecuencia, el disfrute fiable de la no-dominación requiere más que la existencia de leyes que despejen y abran zonas en las que estemos a salvo de interferencias; requiere también que haya normas socialmente establecidas que proporcionen una notoriedad, una seguridad y un lustre adicionales a esas zonas. Si existen esas normas, entonces el respeto ajeno de esas zonas vendrá de una inclinación interior fiable, tal vez inconsciente. No tendremos que depender exclusivamente de la efectividad del derecho para disfrutar de nuestra libertad como no-dominación; también podremos confiar en la fuerza de las normas establecidas. El campo de fuerzas sociales, en virtud del cual los demás se ven conducidos a mostrar contención y respeto, y nosotros, habilitados para vivir en condiciones de no-dominación, tiene un aspecto bidimensional. Los demás estarán movidos a reconocer nuestro lugar y nuestra posición, no meramente por susceptibilidad a las sanciones jurídicas, sino merced también a una civilidad espontánea, culturalmente reforzada (Spitz 1995a).

Entre los estudiosos de la observancia y el cumplimiento, es común la observación de que las razones de que la mayoría de la gente obe-

deza la ley en comunidades ajustadas a derecho derivan no tanto del miedo a las sanciones jurídicas, cuanto de una percepción de que las leyes son justas o equitativas (Bratihwaite 1989; Tyler 1990). Más específicamente, o al menos eso tienden a mostrar los estudios, las razones para la obediencia de la mayoría de la gente derivan de la percepción de que las leyes son procedimentalmente equitativas, hechas y aplicadas sobre bases informadas y de principio, y descargadas de influencias indebidas procedentes de perspectivas banderizas (Tyler y Mitchell 1994; véase también Lind y Tyler 1988). La gente no sopesa las sanciones legales para dejarse disuadir por ellas. Las ven como leyes legítimas, lo que les lleva, al menos dentro de ciertos límites, a una observancia incuestionada.

Esto viene en apoyo de nuestro primer argumento en favor de la necesidad de civilidad. Pues, presumiblemente, la gente entenderá como legítima una determinada pauta jurídica republicana, y la observará de un modo más o menos incuestionado, precisamente cuando esa pauta esté sostenida por normas cívicas republicanas: precisamente cuando esa pauta no prescriba nada a redropelo de esas normas, sino que su hechura y su aplicación sean consistentes con ellas. De modo, pues, que las leyes republicanas obtendrán observancia, y la gente disfrutará fiablemente de la libertad como no-dominación tutelada por esas leyes, sólo en el caso de que éstas puedan apoyarse en el arbotante de normas adecuadas, sólo en el caso de que la observancia de la ley sea ocasionada o reforzada por una civilidad ampliamente difundida.

Una segunda razón para pensar que una civilidad ampliamente difundida resulta de todo punto necesaria tiene que ver, no con la necesidad de sostener o rubustecer la observancia de la ley, sino con la necesidad de que las leyes atiendan a los intereses mudadizos de la gente y a los procesos de clarificación de las interpretaciones de esos intereses: con la necesidad de disponer de leyes que satisfagan las restricciones ligadas a la disputabilidad democrática. Supongamos que haya algún tipo de delito contra la libertad como no-dominación de la gente que no sea comúnmente reconocido como tal delito. Supongamos, por ejemplo, que, aun siendo el caso que alguna forma de actividad estatal no atendiera a los intereses o las interpretaciones de un grupo social particular, esto no quedara registrado como un hecho en la cultura de la sociedad en cuestión. En este caso, el reconocimiento del delito sólo sería dable, si hubiera miembros de ese grupo, o al menos gente identi-

ficada con él, dispuestos a actuar en nombre del grupo. No se quejarían, entonces, en nombre o por cuenta propios; desarrollarían un tipo de civilidad que les llevaría a trabajar en la organización del grupo y en la articulación de los agravios compartidos. Y en su disposición a la reclamación y a la acción, no harían sino encarnar normas de fidelidad y adhesión a ese grupo.

Piénsese en la revolución acaecida recientemente en muchas sociedades en las actitudes de la gente respecto de cuestiones que tienen que ver con el papel de las mujeres o el lugar de las minorías étnicas. No hace mucho tiempo, actividades y expresiones que ahora han adquirido un perfil delictivo y vergonzoso, habrían pasado desapercibidas en esas sociedades: habrían sido consideradas rutinarias e inobjetables. El que las cosas hayan cambiado a mejor, de manera que expresiones y actividades verdaderamente reprobables hayan terminado por ser sujetas a sanciones formales o informales, no puede sino atribuirse a los efectos de una creatividad, por parte de la civilidad, mayor que la que la que mana de la obediencia de la ley. Supongamos que quienes han trabajado en favor de esos cambios no hubieran internalizado las normas relacionadas con el bien de los grupos en cuestión. Supongamos que se hubieran centrado exclusivamente en sí mismos y en sus familias, sin proyectar sus inquietudes a grupos de adhesión más amplios. En tal caso, es más que dudoso que los cambios en cuestión hubieran llegado a acontecer.

El hecho es que los diferentes grupos a menudo entrañan perspectivas muy diferentes, y que a los que están fuera de ellos les resulta muy difícil estar alerta respecto de los intereses y las interpretaciones de sus miembros. La dificultad puede proceder de motivaciones inadecuadas: no corriendo los riesgos que amenazan a esos grupos, quienes están fuera de ellos fácilmente dejarán de prestar la atención debida a lo que está ocurriendo. O puede proceder de problemas de percepción y discernimiento: no ser parte en las prácticas y en las sensibilidades de los miembros de los grupos incapacita para ver o para articular los problemas en cuestión (Pettit 1994a). Esta lección ha sido elocuentemente impartida por la práctica, común a muchos gobiernos, incluso a los relativamente benevolentes, de políticas tradicionales ajenas a cuestiones de representación étnica y de género. Una república en la que se den diferentes grupos y diferentes intereses necesita un repertorio de políticas sensibles a las diferencias (Young 1990); y las políticas sensibles a las di-

ferencias sólo son posibles cuando existe una civilidad ampliamente difundida.

Al ilustrar la segunda razón para exigir una civilidad ampliamente difundida, he apelado a la civilidad que puede surgir de la mano de los agrupamientos étnicos y de género. Pero es importante darse cuenta de que la civilidad que se requiere tiene que abarcar un espectro mucho más amplio que el sugerido por esos ejemplos. Piénsese en las políticas emprendidas en muchas sociedades, con audacia y con efectos mayores o menores, en favor de los consumidores, de los reclusos o de las viudas de guerra, en favor de los disminuidos, de los que viven en zonas geográficas remotas o en favor de quienes se proclaman homosexuales. Esos tipos de política a menudo resultan esenciales para la articulación de intereses importantes, y tienden ineluctablemente a requerir las formas de civilidad, centrada en los grupos, que he venido comentando.

La segunda razón para exigir una civilidad ampliamente difundida, empero, no sólo es relevante para un amplio abanico de grupos; a veces resulta relevante también para el grupo más amplio de todos: para el conjunto de la sociedad, incluso para el mundo entero. El ejemplo más llamativo aquí es el tipo de civilidad manifestado por quienes han dado articulación, a menudo combatidos por una oposición banderiza, a la necesidad de sensibilidad y protección ambientales. Es harto improbable, como poco, que los gobiernos se hubieran visto forzados a tomar en cuenta consideraciones ambientales, aun en la insuficiente proporción en que hoy en día lo hacen, si la gente no hubiera respondido de modo general a una norma que exige preocuparse del bien común: a una norma que exige esfuerzos en la protección de ese bien, a despecho de que las estrategias del gorrón puedan aquí parecer las respuestas más racionales desde el punto de vista del interés propio (Pettit 1986). Si las leyes tienen que discurrir por sus cauces adecuados, si hay que ser conscientes de y responsables ante los intereses y las interpretaciones de la gente, tiene que haber una forma de civilidad que conduzca, no sólo a un repertorio de políticas reconocedoras de las diferencias, sino también a políticas alentadas por preocupaciones comunes.

Ni que decir tiene que esto debería resultar obvio, sin necesidad de apelar a las preocupaciones comunes encarnadas en el movimiento ambientalista. Aunque el ideal de las leyes republicanas presupone la existencia de un buen nivel de civilidad centrada en el grupo, también tiene que presuponer que esas formas parciales de civilidad no desme-

recen de la civilidad que acompaña a la preocupación por el conjunto de la sociedad. En nuestros días, es ya un lugar común reconocer que las gentes pueden tener distintas identidades, en la medida en que actúan según estas adhesiones, en un contexto, según estas otras, en otro. Lo que también debería resultar obvio es que la gente puede desplegar diferentes formas de civilidad, según hagan suyas, ora las normas referidas al bienestar de un grupo, ora las referidas al bienestar de otro grupo (Fraser 1992). Lo que han de admitir las políticas de la diferencia es que, sobre requerir formas parciales de civilidad, a fin de garantizar la eficacia, han de exigir también una disposición de las gentes, también de las gentes situadas en las más variadas perspectivas, al despliegue de formas de civilidad que tengan por objeto el conjunto de la sociedad. Que la gente, en su entusiasmo por afiliaciones más locales, deje de adherirse a normas de alcance social global, y la república habrá degenerado en un campo de batalla entre grupos de intereses pugnaces. La república dejará entonces de ser aquel foro, antes descrito, en el que la democracia funciona deliberativamente, sin exclusiones, responsablemente.

Hasta aquí sobre las dos primeras razones por las que resulta necesaria una civilidad ampliamente difundida como basamento de la institucionalización de la república. Una tercera razón para requerir tal civilidad tiene que ver, no con la observancia y la obediencia, ni con la articulación de nuevas causas jurídicas, sino con la puesta por obra efectiva de las sanciones, jurídicas o casi jurídicas. Supongamos que la república ideal ha sido diseñada de tal manera, que puedan identificarse y sancionarse un abanico relevante de actividades: puede tratarse de actividades criminales, por ejemplo, o del tipo de actividades que nosotros pretendemos erradicar entre los funcionarios. A fin de que las sanciones funcionen disuasoriamente, los delitos tienen que ser fiablemente detectables, y los delincuentes, fiablemente identificados. Y la única esperanza de garantizar el desarrollo de una pauta sancionadora así es disponer de normas que lleven a las gentes, no sólo a aprobar las conductas observantes de la ley, sino a dejar claras sus actitudes —a ser francas en sus alabanzas y en sus censuras—, y si necesario fuera, a identificar y a denunciar en los foros oportunos a los delincuentes.

La necesidad de civilidad en este respecto resulta obvia si atendemos al hecho de las graves limitaciones de la policía en punto a identificar delincuentes y hasta a detectar delitos. Esto vale para la corrupción

política, donde los ciudadanos corrientes tienen que estar prontos a dar el soplo en asuntos de soborno, de simonía, o en cualesquiera otros. Vale para la contaminación ambiental, donde los movimientos verdes son los únicos guardianes de que disponemos. También vale para la violencia doméstica, donde las mujeres a menudo dependen de sus amigos para denunciar los delitos cometidos en su persona, o para avergonzar a los delincuentes, o para recibir el sostén que necesitan para disponerse a denunciar los delitos por sí mismos. Pero vale lo mismo para ámbitos más triviales. Si los miembros corrientes y molientes de una comunidad están dispuestos a quejarse de los hurtos menores, de la suciedad en la vía pública o del vandalismo, habrá alguna esperanza de que las sanciones jurídicas resulten eficaces (Karstedt-Henke 1991). La gente corriente tiene que estar pronta a sostener esas sanciones poniendo de manifiesto su desaprobación, personal y colectiva, y si necesario fuere, poniendo sobre aviso a las autoridades legalmente competentes.

La necesidad de una civilidad ampliamente difundida en este tercer frente queda bien registrada en el principio republicano tradicional, de acuerdo con el cual el precio de la libertad es la vigilancia eterna. El papel de la civilidad en este punto es montar guardia, incrementando así el grado de exposición de los transgresores a las sanciones, que sería prácticamente nulo en ausencia de ella. Su papel, en particular, y dados los supuestos tradicionales, es montar una guardia muy alerta respecto de quienes ocupan cargos estatales de poder. La sabiduría recibida sostenía que el poder necesitaba de una vigilancia especial por su naturaleza esencialmente corruptora. El dogma de los hombres de la *commonwealth* dieciochesca daba una expresión típica a esta idea. «Puesto que nunca vió posesión alguna de mucho poder que no fuera acompañada de abuso, propúsose vigilar a quienes lo tenían; y absolverlos o desenmascararlos, según lo emplearan en hacer el bien para su país, o en sus propios propósitos torcidos» (citado por Robbins 1959, 120).

El énfasis puesto en la necesidad de vigilancia, ya de los funcionarios públicos, ya de otros ciudadanos, casa con los conocimientos contemporáneos sobre control social. Los teóricos de la regulación distinguen entre dos modos distintos de supervisión: el de la patrulla de policía y el de la alarma de incendio (McCubbins y Schwartz 1984). En el primero, confiamos en la vigilancia policial activa para la detección de problemas; en el segundo, confiamos en que alguien dé la voz de alarma y

llame a los bomberos. El modo de la alarma de incendios es mucho más barato, presenta pocos peligros de corrupción y es verosíblemente mucho más eficaz: después de todo, ningún funcionario de policía puede cubrir zonas demasiado amplias. Pero la vigilancia por la vía de la alarma de incendios se corresponde precisamente con la noción tradicional de vigilancia virtuosa. Es una forma de supervisión que va naturalmente de consuno con la ampliamente difundida aceptación de las normas correspondientes, es decir, con la civilidad ampliamente difundida.

Antes de abandonar este punto, podría mencionar que, aun si casi todos los republicanos tradicionales reconocen la necesidad de la virtud de la vigilancia, se da una interesante divergencia entre quienes piensan que la vigilancia puede hacerse más o menos rutinariamente y quienes creen que exige una ciudadanía infatigablemente activa. Montesquieu (1989) se cuenta entre quienes sostienen que las cosas pueden organizarse de tal modo, que sin necesidad de tumultos, sin griterío ni alboroto, podemos garantizarle a la república un sereno discurrir: el sereno discurrir de la sociedad moderada, como diría él, en el que la libertad y la tranquilidad son cosa asegurada para todos. Adam Ferguson (1767), por otra parte, se rebela contra esta visión, arguyendo que no hay esperanzas para la libertad, a menos de poner en continuo jaque a la complacencia, a menos de estar alertas los ciudadanos frente a los peores hechos esperables de los poderosos. El imperio de la ley que Montesquieu halló y alabó en Inglaterra está muy bien, dice Ferguson (1767, 167). «Pero se requiere una urdimbre, no menos que la constitución política global de la Gran Bretaña; un espíritu, no menos que el celo refractario y turbulento de este pueblo afortunado, para garantizarlo.»

Para dirimir en esta disputa se requiere investigación empírica, y a ella se la dejamos. Pero hay un hecho notorio en las sociedades avanzadas, que sugiere que deberíamos seguir las directrices de Ferguson, antes que las de Montesquieu. Ese hecho es que, al menos en algunos ámbitos, ámbitos como el de la contaminación, pongamos por caso, el poder de los delincuentes para apaciguar a la población es tan enorme, que asegurarse de que los delitos serán efectivamente descubiertos, y los delincuentes, responsabilizados de sus acciones, puede requerir una oposición activa, incluso una oposición de entusiastas y de cruzados.

II: LA OFERTA DE CIVILIDAD

He documentado los modos en que las leyes republicanas necesitan el sostén de las normas republicanas: el sostén, en otras palabras, de formas republicanas de virtud, o de buena ciudadanía, o de civilidad. Pero ahora la cuestión es qué puede hacer el estado republicano para facilitar la aparición y el buen funcionamiento de la civilidad que se necesita. ¿Es posible diseñar y ordenar leyes que hagan las veces de lecho nutricio de las circunstancias cívicas mismas de las que depende su éxito, el éxito de las leyes en tanto que garantes de la no-dominación? ¿Puede el estado hacer algo en punto a facilitar que las leyes que guardan los objetivos y las formas de la república tengan un fundamento seguro en las normas cívicas?

Asegurar la legitimidad de la ley

Lo que notoriamente tiene que hacer el estado es asegurar que las leyes en cuestión estén establecidas en la percepción común como intervenciones legítimas en la vida civil. No tiene sino esperar que leyes así, manifiestamente legítimas, sean sostenidas por las normas de la sociedad civil. Y si falla en la provisión de esas leyes, lo que más plausiblemente puede esperar es una disminución de los fondos de la civilidad republicana. ¿Qué puede hacer la gente si se encuentra con un sistema de leyes que no da respuesta a las preocupaciones que se le suscitan en la vida civil? Suponiendo que las leyes estuvieran firme y permanentemente asentadas, lo más probable es que la gente se retraiga a una actitud de indiferencia y aun de hostilidad respecto del estado. Pero, retraída de ese modo la gente, se encogerá el espacio para el ejercicio de la civilidad, y cada vez habrá menos razones para esperar que la civilidad se difunda y prospere.

Mas, dando por sentado que el estado republicano tiene que establecer la notoria legitimidad de sus leyes, ¿cómo acometer la tarea? Un primer requisito, de índole ideológica, es que el estado debería ser capaz de presentar la libertad como no-dominación no sólo en su calidad de bien imperativo, sino también en su calidad de bien, a cuya promoción se encaminan sus leyes; esto enlaza con mi discusión de la opinión pública en el capítulo 5. El segundo requisito, de índole institucional,

es que el estado republicano debería presentarse a sí mismo como un foro en el que la democracia disputatoria es una realidad tangible y estable, no sujeta a dominación por parte de quienes ejercen el poder: tanto las cosas perseguidas por las autoridades, como los modos de perseguirlas, tienen que resultar ejemplares.

El cumplimiento de esta condición institucional es necesario para —y verosímilmente facilita— el cumplimiento de la condición ideológica. Si cualquier grupo social está manifiestamente en situación de disputar cualquiera de los objetivos, o formas, o actividades adoptadas por el estado, según requiere la condición institucional, entonces no se vé cómo las leyes guardadas y aplicadas por ese estado podrían dejar de presentarse a sí mismas, ya fuera implícitamente, como medios efectivos de protección frente a la dominación; no se vé como habría de dejar de quedar satisfecho el requisito ideológico. Y sólo si todos los grupos están en esa situación, acorde con el requisito institucional, podemos esperar que las leyes se presenten a sí mismas como medios efectivos de protección frente a la dominación; por crecida que ande la ideología, nunca podría compensar un fallo institucional tan manifiesto.

La línea que estamos defendiendo aquí tiene conexiones con el republicanismo de Jean-jacques Rousseau (Spitz 1995a, 341-427). El componente capital de la libertad, de acuerdo con Rousseau, es el goce de la capacidad de no ser vulnerable a la voluntad ajena; el goce, según tiende él a decirlo, de la falta de dependencia. Pero la ausencia de vulnerabilidad sólo puede garantizarla a cada uno una ley que sea internalizada por los demás como una forma legítima y deseable de restricción, no como una imposición forzosa, que habría de ser sistemáticamente resistida y estratégicamente eludida. ¿Cómo asegurar que las leyes serán internalizadas de este modo, y no se presentarán a sí mismas como restricciones exteriores? La solución de Rousseau es exigir que la ley satisfaga su versión de la restricción democrática: que, en condiciones de plena participación, sea vista como dimanante de la voluntad general.

La solución que aquí sugerimos requiere también que la ley satisfaga la restricción democrática, pero la restricción de una democracia disputatoria, no mayoritaria. Las leyes tienen que poder sobrevivir a los desafíos que se les lanzan en las condiciones de una democracia deliberativa, incluyente y responsable. En particular, tienen que poder sobrevivir a esos desafíos en un régimen que, frente a la corrupción, está sostenido por la presencia de factores estabilizadores como los explanados

en el capítulo anterior. Si las leyes son aptas para pasar la prueba de un medio ambiente así, democrático y disputatorio, esa es la mejor prueba de que disponemos para afirmar que se trata de intervenciones legítimas en la vida civil. Las leyes se presentarán a sí mismas, no como meros mecanismos de sanción, sino como instrumentos indiciarios de las exigencias de la civilidad.

Si las leyes sirven para la mayoría de la gente a modo de señales indiciarias de las exigencias de normas cívicas adecuadas, no como meras medidas sancionadoras, no pueden sino incrementarse las oportunidades de que las leyes disfruten de la aceptación y del sostén ciudadanos. No pueden sino verse favorecidos los hábitos de civilidad, de cuya presencia depende el éxito de la ley. El objetivo primordial de un estado republicano, por lo tanto, tiene que ser el de presentarse a sí mismo como un régimen legal que disfruta de legitimación civil y que pide obediencia a quienes tienen consciencia cívica.

¿Hay algo más que pueda hacer el estado republicano para alentar y promover el tipo de civilidad del que depende su propio éxito? Hay algunos pasos obvios que puede dar para asegurar que el sistema educativo fomentará la civilidad requerida como algo admirable, no deseable o por ignorancia o por cinismo. Pero resulta dolorosamente obvio que en la mayoría de sociedades este tipo de medidas fácilmente degeneran en una suerte de propaganda aburrida o alienante. Así pues, ¿hay algo más que pueda hacer el estado en este frente?

Promover la mano intangible

Sabemos poco o nada sobre cómo generar una civilidad ampliamente difundida, cuando ésta ha dejado de existir. ¿Quién puede decir qué tiene que hacer el estado en una sociedad en la que la civilidad y las expectativas de civilidad están en sus mínimos —en la que casi no hay lo que James Coleman (1990, 300-21) llama capital social— y en la que la gente confía exclusivamente en los amigos y en la familia (Gambetta 1988)? Pero, ¿se puede decir algo sobre lo que el estado no debería hacer en circunstancias en las que se dispone de un buen patrimonio de civilidad? Si se aceptan las tesis sostenidas en el capítulo anterior sobre la mano intangible, entonces difícilmente dejaremos de observar lo siguiente: que el estado debe andarse con mucha cautela a la hora de

introducir pautas de control rígidas que puedan socavar la influencia de ese modo, más o menos autónomo, de regulación.

La mano intangible contribuye a nutrir una pauta de conducta manteniendo la expectativa de que su manifestación traerá consigo la buena opinión ajena, y su transgresión, la contraria. Si partimos del supuesto de que la gente se preocupa por la consideración que merece a los demás, buscando grados elevados de ella, y evitando grados inferiores, entonces resulta natural pensar que la de la mano intangible puede ser una vía importante a la hora de establecer y asegurar determinadas pautas de conducta. En el capítulo anterior sostuve que puede tener una influencia de peso en quienes ocupan cargos públicos y que, bien diseñadas las cosas, puede ser una influencia para bien. Ahora tendríamos que reconocer que, de un modo más general, puede ser una influencia positiva de peso en el estímulo de la fidelidad a las normas cívicas, y que el estado debe cuidarse de hacer algo que pueda mitigar esa influencia.

En nuestra definición del significado de la existencia de las normas, la presencia de la pauta de conducta requerida tiende a atraer aprobación, y su ausencia, desaprobación. Pero esto implica que la civilidad lleva ínsita una recompensa, y la falta de civilidad, un castigo ínsito (Pettit 1990). La honestidad trae verosímilmente consigo la honra; la deshonestidad, la deshonra. Permaneciendo iguales las demás cosas, pues, hay que esperar que, una vez establecida en la sociedad una determinada pauta de conducta, esa pauta tienda a autorreforzarse. Mientras nada estorbe activamente a la pauta instituida de sanciones, se puede esperar que estas sanciones contribuyan a la estabilización de la civilidad de las gentes.

Por punto general, obvio es decirlo, las actitudes cívicas de las gentes brotarán de sus propios hábitos de civilidad. No podría, en verdad, ser de otro modo, pues ya tuvimos ocasión de ver que la consideración y el respeto sólo pueden darse plenamente cuando es de presumir que la civilidad cristaliza sobre bases espontáneas, no en el deseo estratégico de algún otro fin: ni siquiera en el deseo mismo de consideración y respeto. Pero cuando las gentes andan expuestas a tentaciones y padecen debilidad de la voluntad, por ejemplo, y cuando falla la virtud espontánea, aún podemos esperar que se contengan, si reconocen las sanciones de consideración y respeto a las que están sometidas. La presencia de esas sanciones debería guardar a la civilidad de los peligros de esos lapsos ocasionales (Pettit 1995*b*).

Si la civilidad está ampliamente difundida en una sociedad, el estado debería procurar no socavarla, evitando cautelosamente hacer nada que dañara a esos motores de la consideración y el respeto. Es parte de la sabiduría establecida que el estado no debería atravesarse en el camino que lleva a los milagros operados por la mano invisible en la provisión de bienes de mercado. También debería ser parte de la sabiduría establecida que el estado no debe atravesarse en el camino que lleva a las maravillas operadas por la mano intangible en punto a facilitar la oferta de virtud.

¿Cómo podría el estado atravesarse en el camino de la mano intangible, haciéndonos el flaco servicio de reducir la civilidad disponible? Mencionaré una posibilidad, a la que ya apunté cuando discutí el modo en que la estrategia regulatoria centrada en la desviación —una forma de estrategia diseñada primordialmente para lidiar con los villanos— puede acabar proyectando una imagen nada lisonjera de los agentes por ella regulados, induciendo así efectos negativos en su conducta. Si a quienes hacen horas extra, no remuneradas, en su puesto de trabajo se les exige que fichen en el reloj al entrar y al salir, en una pauta de control jerárquico intrusivo, resulta obvio que esto puede causar que acaben trabajando menos que antes. La lección que hay que sacar de mi anterior discusión es que este tipo de resultados contraproducentes constituye una posibilidad permanente cuando los agentes son tratados como villanos. Se recordará que mencionamos varios efectos contraproducentes esperables, por ejemplo, el de la etiquetación negativa de los agentes, el de que acaben dependiendo de las sanciones, el de que adopten una actitud desafiante o el de que cierren filas ante el mundo exterior.

Uno de los peligros que el estado debe evitar es el recurso a pautas regulativas y legislativas que traigan consigo efectos de este tipo y que tiendan a contrarrestar la influencia de la mano intangible en el sostén de la civilidad. Y el peligro en cuestión, según se puede ver, no es una mera posibilidad abstracta. Pues la ideología imperante sobre el modo en que el estado debería disciplinar a los ciudadanos, en particular, a los ciudadanos que el estado emplea en diversas tareas, no concede papel alguno a la mano intangible. Sugiere, antes bien, que sólo hay dos modos posibles de control, ambos hostiles a este tipo de mecanismo.

El primero de los controles sugeridos es la disciplina de la mano invisible, ligada al mercado libre de bienes y servicios y a estructuras

mercatiformes que puedan introducirse más o menos conscientemente en la esfera política y en sus aledaños. El segundo es la disciplina de lo que podríamos llamar la mano de hierro: la disciplina que va con el empleo de sanciones estatales centralizadas y con el control supervisor que requiera la aplicación de estas sanciones. Una de las cosas que resultan más llamativas de las democracias contemporáneas es el encorseador presupuesto, según el cual, a la hora de la planificación institucional, estamos forzados a elegir entre la mano invisible y la mano de hierro: entre una estrategia de mercado y una estrategia de control supervisor. La idea es que esas opciones se corresponden con la dicotomía establecida entre un orden espontáneo y un orden impuesto, entre un control descentralizado y uno centralizado (Hayek 1988).

Esta concepción dicotómica de las posibilidades regulatorias ha tenido un pésimo efecto en la acción estatal en un buen número de ámbitos. Ha afectado particularmente a las actitudes adoptadas frente a los varios cuerpos autónomos o casi autónomos que, aun perteneciendo a la sociedad civil, los estados se ven generalmente en el trance de tener que sostener o subsidiar. Pienso en hospitales, escuelas, universidades, institutos de investigación, emisoras de radiodifusión, servicios públicos, albergues para mujeres, asociaciones de consumidores, comités para las poblaciones indígenas y otros por el estilo. Conscientes de que ellos mismos están sujetos a la disciplina supuestamente mercatiforme del sufragio popular —en la versión del pluralismo de los grupos de interés, discutido en el capítulo anterior—, los políticos han acabado por argüir que también en esos ámbitos resulta esencial la introducción de mecanismos mercatiformes análogos, o que, de ser inaccesibles esos mecanismos, hay que imponer pautas correosas e inflexibles de control y supervisión. ¿Cómo arrojar dinero a esos cuerpos, se añade, sin asegurarnos de que sus miembros apreciarán cada dólar recibido?

Pero la estrategia del control correoso a menudo comunica una imagen incívica y villana de los agentes, y con frecuencia genera los malos resultados habitualmente cosechados por el modo de sancionar centrado en la desviación. De manera que, puesta por obra esa estrategia, y a no tardar, puede quedar socavada la civilidad en esos ámbitos. Piénsese, por ejemplo, en los efectos que puede tener en los maestros el que se vean requeridos a registrar y a dar cuenta de cada hora de su vida laboral, el que estén sometidos a la constante presión de tener que rendir satisfac-

toriamente en relación con indicadores abstractos, el que se les arrebató buena parte de la —si no toda— discrecionalidad en los frentes curricular, disciplinario, o en otros, y el que tengan que vivir bajo la sospecha general de que son perezosos a menos que demuestren su productividad. Allí donde los maestros estén normalmente orgullosos de su esfuerzo y de sus logros, y disfruten de las recompensas procedentes del estatus así adquirido, tanto en la escuela local como en la comunidad —es decir, en los lugares en los que los maestros son susceptibles a la influencia de la mano intangible—, la introducción de un régimen de controles correosos no hará en toda verosimilitud sino disminuir las esperanzas o la importancia de aquellas recompensas y decrementar la civilidad espontánea. No quiero con ello decir que el control supervisor no sea importante. Pero la debida estimación del papel que puede cumplir la mano intangible deja claro que el control correoso es a menudo un mal control.

Hemos examinado la cuestión de si el estado puede hacer mucho, aparte de asegurar la notoria legitimidad de sus intervenciones, para promover el tipo de civilidad del que depende su propio éxito. Aunque las consideraciones hechas hasta aquí resultan un tanto anecdóticas, espero que hayan dejado sentado que el estado ha de proceder con cautela y tratar de legislar y de regular de manera tal, que deje abierto un margen en el que la mano intangible pueda venir en apoyo de las pautas de civilidad. El estado tiene que evitar caer en la trampa de centrarse en los desviados, tratando a todos los que están en las áreas de control como si fueran villanos. Tiene que tratar, al contrario, de crear un ambiente de regulación en el que la mano intangible pueda florecer. Cualesquiera que sean los modos de control que acabe adoptando, el estado debería dar seguridades de que los criterios de rendimiento esperados en los diferentes ámbitos están claros para todos los afectados; de que se espera también que los agentes satisfagan voluntariamente esos criterios, no simplemente a la fuerza; y de que hay visibilidad suficiente para que las partes relevantes puedan ver por sí mismas quién satisface esos criterios y quién no.

Internalización e identificación

Para terminar con esta discusión sobre la oferta de civilidad, me gustaría mencionar un asunto más. Tendemos a pensar de un modo

natural que la civilidad, y en general, la virtud, son cosa de interiorizar valores que fueren a la gente a extender sus deseos más allá de sus preocupaciones estrechas y egoístas. Pero esa imagen puede tener el inconveniente de presentar la civilidad como algo menos natural y más exigente de lo que en realidad es. Pasa por alto el hecho de que lo que la civilidad entraña, esto es, no una mera internalización de valores, sino una identificación con los grupos cuyos intereses van de la mano de esos valores (Kelman 1958). Y así, deja de registrar el hecho de que, sin civilidad, una persona puede verse privada de dimensiones identitarias que son atractivas y hasta imperiosas. Subraya los esfuerzos de autonegación necesarios para lograr la civilidad, pero no destaca los costes que para la identidad del yo de los implicados tiene aquí un fracaso.

Ser un yo personal, consciente de la propia identidad en el discurrir temporal, es estar en posesión de un patrimonio de experiencias y de sentimientos, de creencias y de juicios, de planes y de compromisos, de logros y de fracasos. Es tratar esas experiencias como fuentes conscientes de la memoria; esas creencias, como bases para el razonamiento; esos planes, como restricciones a la deliberación; y esos logros y esos fracasos, como fuentes de orgullo y de vergüenza. No es andar alienado de ese patrimonio, sino reconocer que venimos de él: eso es lo que somos.

Mas, aun cuando cada uno de nosotros es un yo personal en este sentido —en este sentido de poseer un patrimonio personal—, también es verdad que todos nosotros podemos suspender a menudo la vigencia de ese yo y permitir que otras identidades nos recluten. Nos descubrimos entonces en situación de poseer, no un patrimonio personal, sino un patrimonio compartido con otros. Piénsese en el nacionalista que toma las experiencias de su nación por punto de partida y trata de hacer un juicio sobre lo que tiene que aprender su país. Piénsese en el teólogo que considera dadas las doctrinas de su iglesia, y se pregunta por las implicaciones de ellas en tal o cual contexto contemporáneo. Piénsese en el ejecutivo que toma parte en tomas de decisión rutinarias, en el incuestionado supuesto de que ciertos planes empresariales están ya firmemente establecidos. O piénsese en el miembro de un partido político, que siente orgullo o vergüenza por los actos de su partido en el pasado. En todos esos casos, el agente deja de lado su yo personal, por así decirlo, para reemplazarlo por una identidad diferente: una identidad nacional, o religiosa, o empresarial, o política.

La identificación es el proceso, merced al cual un agente pasa a una identidad de este tipo, más amplia. Una manera de describirla puede consistir en decir que el yo personal permanece de continuo en su sitio, mientras que la identificación es una elección instrumentalmente motivada, adoptada porque el yo personal la entiende útil a sus propios fines o valores (Blau 1964; Homans 1961). Esta manera de describirla pasa, empero, por alto el hecho de que la identificación no es una iniciativa intencional, sino algo que viene a las gentes tan naturalmente como el respirar (Turner 1987). Es verdad que, de militar cierta identificación contra los intereses del yo personal, el agente podría pensársela dos veces e iniciar un proceso de inhibición (Pettit 1995₂). Tampoco ofrece duda que, de representar la identificación un problema para los compromisos evaluativos del agente —tal vez un problema para otras identificaciones—, también el agente podría pensársela dos veces y revisarla (Pettit 1997). Pero esos hechos son perfectamente compatibles con el hecho de que la identificación sea un rasgo inmotivado, inelegido, del modo en que conducimos naturalmente nuestras vidas (véase Braithwaite, en prensa).

Una de las razones para poner énfasis en la naturaleza inelecta de la identificación en general, y de tal o cual identificación en particular, es que ese énfasis responde a nuestra fenomenología. Otra es que casa con el hecho de que, a medida que cambiamos de identificación, cambiamos también —por decirlo con la vieja metáfora ocular— de punto de vista. No mantenemos la inalterada perspectiva del yo personal cuando pasamos de una identidad comunitaria a otra. Lo que ocurre es que mudamos la perspectiva, ahora vemos las cosas desde este punto de vista, ahora desde este otro. Si se quiere, mudamos el yo: venimos a sentir, a pensar y a planear como si no fuéramos personas aisladas, sino personas en las que hubieran cobrado vida entidades sociales más amplias.

La imagen de la civilidad como internalización, para regresar a nuestro asunto primordial, representa la fidelidad a las normas cívicas como un ejercicio en la derrota del yo, ya se trate de normas internalizadas por la sociedad entera, ya de las normas de los distintos subgrupos. Pero la civilidad es un asunto de identificación, no menos que de internalización, pues cuando yo interiorizo normas cívicas, puede describíseme, al propio tiempo, como alguien que se identifica con el grupo de referencia de esas normas.

En cualquier caso, eso tiene que ser verdad en los casos en los que las normas en cuestión promueven el bien común del grupo: un bien que nadie puede obtener para sí, sino en la medida en que lo obtengan también otros, tal vez todos los otros. Si las normas prescriben una forma de compromiso entre los miembros de un grupo que compiten entre sí, a fin de que todos sean capaces de perseguir fines esencialmente en conflicto, entonces la fidelidad a esas normas acaso no entrañe identificación con el conjunto del grupo. Pero, según vimos en la primera parte de este libro, la libertad como no-dominación no pertenece a esta clase de bienes. Es un bien común, en la medida en que ningún miembro de un grupo vulnerable —ninguna mujer, ningún negro, y en última instancia, ningún miembro de la sociedad en su conjunto— puede esperar lograrlo plenamente para sí mismo, si no se logra para todos los miembros: ningún miembro puede esperar lograrlo para sí mismo plenamente, salvo en el caso de que la pertenencia a ese grupo haya dejado de ser un distintivo de vulnerabilidad. En el caso de normas relacionadas con la promoción de ese bien —en el caso de las normas de civilidad republicana—, resulta inconcebible que alguien pudiera interiorizarlas, sin identificarse simultáneamente con el grupo a cuyo bienestar sirven.

Como ya tuvimos ocasión de ver, los comunitaristas se quejan de que las filosofías liberales del estado cierran las posibilidades de identificación. Un buen argumento para esta conclusión podría ser que los liberales no aprueban el que el estado promueva como fines los bienes comunes. Típicamente, los liberales entienden como propósito del estado el de asegurar un compromiso decente entre los fines en conflicto de los individuos, entre las distintas concepciones individuales del bien. La fidelidad a las normas, requerida para el éxito del estado en la tarea de asegurar ese compromiso, no necesariamente entrañará identificación alguna con el conjunto de la comunidad política, ni siquiera con los subgrupos; al contrario, la justificación que se da aquí del estado tenderá a subrayar la separación de las gentes y la competición entre ellas. Pero un argumento de este tipo no valdría contra el republicanismo. Pues las normas de civilidad necesarias para promover la libertad como no-dominación son normas de solidaridad con otros, no normas de compromiso, y andan íntimamente ligadas a la adopción de puntos de vista grupales.

Es importante reconocer el vínculo entre la interiorización de las normas republicanas y la identificación, porque ese vínculo pone de

manifiesto que la civilidad no pasa por una mera negación del yo personal. Pasa también por dejar que otras identidades absorban nuestra persona. Pasa también por poseionarse de patrimonios de experiencia, de creencia y de intención que trascienden a nuestras preocupaciones personales, ya sean éstos patrimonios que les unen a ustedes, digamos, a otras mujeres, o a otros miembros de su grupo étnico, o, finalmente, a otros ciudadanos.

La identificación es un fenómeno natural, y el hecho de que la civilidad sea un asunto de identificación es un buen augurio para su accesibilidad y su vigor. Cuando alguien dedica un día entero a limpiar la basura de una playa pública, cuando una mujer presta servicio una noche a la semana en un albergue para mujeres maltratadas, cuando un individuo hace suya una causa como la de los derechos de los reclusos, o cuando un maestro se lleva tareas a casa los fines de semana, no hay necesidad de pintar esos logros con los colores del triunfo de la voluntad sobre el instinto. Lo que estas personas hacen puede describirse no menos fielmente en términos de respeto de una identidad que puede ser tan íntima y tan importante para ellas como las más personales de sus inquietudes. A todos nos gusta identificarnos con otros en la promulgación y en la afirmación de identidades colectivas; en realidad, difícilmente podemos evitar sentirnos concernidos por estos asuntos comunitarios. De manera que no es necesario un milagro de autonegación para que se den en una comunidad manifestaciones de una civilidad ampliamente difundida; esa civilidad tiene que limitarse a ser testigo de la naturaleza irrepresiblemente social de nuestra especie.

Lo que he tratado de poner de relieve en esta última discusión halla su eco en una fibra recurrente de la manera republicana de entender la virtud cívica. Es la fibra intelectual que tiende a vincular esa virtud con el amor patrio (véase Taylor 1989; Viroli 1995; Miller 1995). Pues, una vez visto que la civilidad entraña identificación, no menos que interiorización, reconocemos que civilidad no puede sino significar identificación en buena medida con la sociedad o la comunidad política en su conjunto. Y esa identificación es precisamente lo que se entiende por patriotismo. En la formulación que da Charles Taylor (1989, 166) de este asunto: «Yo siento el vínculo de solidaridad con mis compatriotas en nuestra empresa común». El patriotismo puede degenerar en un nacionalismo descerebrado del tipo «mi país, para bien o para mal», obvio es decirlo, pero si cobra una forma república-

na adecuada de civilidad, tiene que representar más bien una actitud del tipo «mi país, por los valores que realiza»: «mi país, por la libertad que nos ofrece».

Es posible, pues, que no consigamos identificarnos con el estado liberal, por el hecho de que nos dé a cada uno de nosotros nuestras porciones privadas de satisfacción; las cosas que pueden satisfacerme a mí compiten con las cosas que pueden satisfacerles a ustedes, y nuestra competición por aquello que la comunidad política ofrece no puede sino reforzar en nosotros el sentido de nuestras identidades personales distintas. Pero sin duda podemos identificarnos con la comunidad política republicana, dado el hecho de que ésta nos da a cada uno de nosotros, y a cada uno de nosotros en la medida en que se lo da a todos, el grado de no-dominación que nos permite ser miembros plenamente integrados en ella: ciudadanos de pleno derecho, cabalmente reconocidos como tales. Si tenemos en estima nuestra propia ciudadanía y nuestra propia libertad, no podemos menos que apreciar simultáneamente el cuerpo social, en pertenecer al cual consiste nuestro estatus.

III. CIVILIDAD Y CONFIANZA

He presentado algunas razones para creer que la república institucional caracterizada en los capítulos anteriores necesita fundarse en una civilidad ampliamente difundida. Y he examinado la medida en que podemos esperar que esa civilidad acontezca y lo que puede hacer el estado para nutrirla. En esta última sección vengo a la conexión entre la civilidad ampliamente difundida y la confianza ampliamente difundida. Me propongo mostrar que la sociedad civil presupuesta por la república institucional es una sociedad en la que, previsiblemente, la confianza existirá y prosperará.

Una persona podría ser virtuosa sin que nadie diera por sentada su virtud: sin que nadie actuara partiendo del supuesto de que esta persona es virtuosa, por ejemplo, poniéndose en sus manos. En otras palabras, una persona podría ser digna de confianza sin que nadie llegara realmente a confiar en ella. Tal vez los demás no estén dispuestos a creer en semejante cosa; no creyendo en la virtud, jamás la pondrán a prueba; y no poniéndola a prueba, nunca encontrarán razones para revisar su opinión (Hardin 1992).

Al argüir en favor de la necesidad de una civilidad ampliamente difundida, excluí la posibilidad de una virtud independiente de los supuestos ajenos. En mi versión, la civilidad ampliamente difundida implicaba la existencia de normas republicanas adecuadas establecidas en los grupos relevantes, y establecidas en el común conocimiento de las partes implicadas. Si hay una civilidad ampliamente difundida en este sentido, la gente sabe de la civilidad de los demás, y hay que esperar que parta de ese supuesto a la hora de actuar: hay que esperar, por ejemplo, que tome iniciativas grupales, las cuales sólo tienen sentido si los otros miembros del grupo no van a dejarlas caer. De manera que, al destacar la necesidad de una civilidad ampliamente difundida y al indicar lo que puede hacer el estado para promoverla, estaba ya en efecto arguyendo en favor de una sociedad civil en la que las formas adecuadas de confianza son ejercidas y recompensadas.

En particular, estaba arguyendo —o así habría que decirlo— en favor de una sociedad civil en la que las formas adecuadas de confianza personal son ejercidas y recompensadas. Cuando confiamos en que alguien se comportará de determinada manera porque existen sanciones independientes que vienen en apoyo de esa forma de conducta, confiamos en esa persona de manera impersonal. Cuando confiamos en que alguien se comportará de determinada manera porque pensamos que la percepción de nuestra confianza activará una disposición a cooperar —o dígame: disparará su virtud cívica—, haciendo así a esa persona más atractiva esta forma de conducta, confiamos en el agente de un modo personal (véase Baier 1986). Creer en una urdimbre de civilidad ampliamente difundida es creer en una urdimbre en la que hay un buen tanto de confianza personal.

Esta observación invita a una conexión entre mi argumento y uno de los asuntos más visitados por la ciencia social reciente. Un orden jurídico y político decente sólo es posible, de acuerdo con esta línea de pensamiento, en una sociedad en la que se den unas grandes dosis de confianza activa y exitosa y unos grados relativamente intensos de vida cívica (Putnam 1993; Gellner 1994). Esa vida cívica va asociada al establecimiento de relaciones, y a la persecución de fines comunes, más allá de los confines motivacionales de la familia, pero más acá de los auspicios de un estado coercitivo. Se manifiesta en el despliegue de actividades en el ámbito del mercado, en la formación de clubes y asociaciones, y sobre todo, en la aparición de movimientos sociales orientados hacia

tal o cual aspecto de lo que se considere el bien público. Si una sociedad no tiene niveles saludables de vida cívica, si no hay una pauta sostenida de confianza mútua —así discurre el argumento—, la gente no desarrolla una identificación natural con los demás ni un compromiso espontáneo con todo aquello que pueda servir para promover los intereses compartidos. La gente se limita a restringir sus compromisos efectivos al círculo de la familia y de las amistades, con mengua de su aptitud para aquellas formas más generales de identificación que, en el sentido aquí especificado, van de consuno con la civilidad.

Así pues, la otra cara de la virtud aquí defendida es la confianza, la confianza personal. Las gentes no sólo se comprometen fiablemente con las normas republicanas de conducta, sino que regularmente confían unas en otras para poner por obra esos compromisos. Confiadamente se ponen en manos de los funcionarios públicos, ya sean policías, políticos o burócratas, aun si tal confianza no viene sostenida por la existencia de restricciones efectivas puestas a esos funcionarios. Tratan a otros ciudadanos con la misma confianza, prontos a mantenerla aun en el caso de estar en condiciones expuestas y vulnerables: aun en el caso de tener que confiar en el testimonio o en el consejo de personas que les son más o menos extrañas. Y obsequian a sus compañeros de subgrupo, del subgrupo que comparte afinidades políticas, pongamos por caso, con actitudes más o menos ubicuas de confiada seguridad; actúan presumiendo que nunca les dejarán en la estacada, haciendo esfuerzos no sostenidos por sus compañeros.

Puesto que la mejor razón para confiar en alguien es que sea digno de confianza, difícilmente sorprenderá que la otra cara de la civilidad ampliamente difundida haya de ser un elevado grado de confianza en este sentido de seguridad (Pettit 1996a). El resultado es particularmente esperable, dado que el republicanismo se asocia, no meramente con una urdimbre de civilidad ampliamente difundida, sino también con un mundo en el que ser libre va de la mano de la experiencia de tranquilidad y reputación. Pero hay algunas razones, de atender a las cuales el republicanismo no parecería compadecerse bien con el respaldo a la confianza personal —o de la mera confianza, como a menudo diré—, y será útil, para concluir, ver por qué esas razones, una vez atentadas, no resultan convincentes.¹

1. Agradezco a Geoffrey Brennan y a Richard Arneson que me las plantearan.

Confianza y vigilancia

La primera razón por la que el republicanismo podría dar la impresión de casar mal con una urdimbre de confianza es que la civilidad republicana, según se adujo, está estrechamente ligada a la virtud de la vigilancia: a la virtud de mantener la alerta, especialmente en el trato con las autoridades investidas de poder, respecto de la posibilidad de que los demás se conduzcan de manera corrupta, banderiza. El precio de la libertad es para la tradición republicana la vigilancia perenne. ¿Y no implica la vigilancia desconfianza (Ely 1981)? ¿No requiere la vigilancia perenne una perenne desconfianza —desconfianza personal—, al menos respecto de las autoridades?

Supongamos que los republicanos fueran a abrazar el tipo de vigilancia perenne que presumen esos interrogantes, Supongamos que rechazaran el sentimiento de confianza ante cualquier funcionario público con quien tuvieran que contar. En este caso, estarían negando que la tranquilidad y la franca osadía tradicionalmente asociadas con la libertad republicana sean propiamente posibles. Estarían diciendo que el precio que hay que pagar para la libertad republicana, la vigilancia perenne, es un precio devaluador de esa misma libertad. Perdería ésta toda conexión legítima con, por ejemplo, la sensación de seguridad, con la sensación de no tener que usar el medro estratégico en el trato con los demás y con la sensación subjetiva de estar en posesión de un estatus. Al menos sería así en las relaciones con los poderosos.

Esta línea de pensamiento muestra, o que hay una inconsistencia profunda en las varias cosas que yo he sostenido en nombre del republicanismo, o que el sentido en el que habitualmente se requiere la vigilancia no es inconsistente con una actitud de segura confianza en los que tienen poder. Yo afirmo que la vigilancia no requiere necesariamente desconfianza, o una actitud apocada respecto de ésta, así que la verdad está en el segundo disyunto.

La clave de mi argumento es una distinción entre tener confianza en alguien —en particular, confianza personal— y manifestar confianza en alguien. Confiar en alguien en el sentido de tener confianza en él entraña una seguridad confiada respecto de él. Pero tenga yo o no esa confianza, puedo optar o no por manifestarla. Sienta yo o no una actitud confiada en la seguridad asumida, por ejemplo, puedo optar o no por manifestar confianza con expresiones del tipo: «He decidido confiar en

usted en esto y sólo espero que no me decepcione». Confiar en alguien en este sentido de expresarla no es tener una confiada seguridad en ese alguien, o al menos no necesariamente, sino deslizarse por impulsos expresivos de confiada seguridad en él.²

Lo que vale para la confianza, vale naturalmente también para la desconfianza: en particular, para la desconfianza personal. Yo desconfiaré de alguien en el sentido corriente de sentir y cobrar desconfianza, en la medida en que no confío en que se revele fiable, y no me fío realmente de él —no construyo mis planes sobre su fiabilidad— o no lo hago, al menos, por razones personales. Desconfío de él en el sentido expresivo, en cambio, sólo en la medida en que me deslizo por impulsos expresivos de falta de confiada seguridad. Si no tengo, por ejemplo, otra opción que contar con él, expresaré mi desconfianza personal insistiendo en controles externos o en restricciones, y trataré de asegurarme por otro lado de que no me dejará en la estacada.

Yo no veo tensión alguna entre la creencia republicana en una urdimbre de civilidad ampliamente difundida y de confianza personal, de un lado, y el énfasis puesto en el mantenimiento de una vigilancia perenne, del otro. Pues la vigilancia implica sólo desconfianza expresiva. El consejo republicano es que, cualquiera que sea la confianza que el pueblo sienta respecto de las autoridades, tendrá razones tanto mayores para sentirla —para disfrutar de esa confianza personal—, cuanto más insista en que las autoridades pasen por el aro, a fin de probarse virtuosas. Estar vigilante en este sentido no es sentir una actitud de desconfianza respecto de las autoridades —no al menos necesariamente—, sino mantener una pauta exigente de expectativas respecto de ellas: insistir en que deben seguir determinados procedimientos, por ejemplo, en que deben aceptar las críticas de sus actos procedentes del parlamento o de los medios de comunicación, en que deben permitir el acceso a la información sobre los aspectos relevantes de sus vidas personales, etc.

Las anteriores discusiones tendrían que haber dejado claro por qué tiene sentido mantener una desconfianza expresiva —mantener el lenguaje corporal de la desconfianza—, sin sentir realmente desconfianza alguna: teniendo realmente una mentalidad confiada. La gente puede

2. Agradezco a Simón Blackburn una útil conversación sobre este punto.

sentir confianza porque crea que las autoridades no son corruptas y que actuarán fiablemente de la manera correcta. Sin embargo, hay buenas razones para dejarse llevar por impulsos expresivos de desconfianza e insistir en la necesidad de controles y restricciones. No hay que descartar que, a falta de tales controles y restricciones, se abran resquicios para el ejercicio de una voluntad arbitraria por parte de esas autoridades. Ni hay que descartar que, por incorruptas que en realidad sean las autoridades, a falta de los controles y restricciones dimanantes de la desconfianza expresiva, las autoridades comiencen a desarrollar hábitos de corrupción, según induce a pensar la constatación de la corruptibilidad humana. La ausencia de esos controles y de esas restricciones podría resultar tan corruptora como el anillo de Gyges.

No sólo no hay inconsistencia entre la confianza personal en las autoridades y la expresión de desconfianza expresiva, sino que es perfectamente posible que la gentes manifiesten abiertamente a las autoridades que tienen esta postura dual. Muy fácilmente pueden presentar las rutinas de la desconfianza como restricciones genéricamente necesarias, comunicando simultáneamente el sentimiento de que, o personalmente o como grupo, se fían realmente mucho de la virtud y de la buena voluntad de las autoridades en cuestión. Pueden entrar en las rutinas expresivas de la desconfianza y mostrar, de manera tal vez menos formal, un sentimiento de gran confianza personal real en las autoridades. De esta forma, las gentes podrían insistir en la desconfianza expresiva habitual, evitando a un tiempo cualesquiera efectos negativos que vayan asociados al presupuesto de villanía de las autoridades.

La conclusión, espero, es clara. El énfasis republicano en la vigilancia procede de una creencia en la necesidad de someter a las autoridades a controles y restricciones muy exigentes: de la creencia de que ésta puede ser la única manera de guardarse de la voluntad arbitraria y de lidiar con la corruptibilidad. Pero ese énfasis es cabalmente consistente con el disfrute y el desarrollo paralelos de una actitud de confiada seguridad en las autoridades. No hay incoherencia en el corazón del ideario republicano. Al contrario, las perspectivas supuestamente encontradas casan del modo más natural entre sí.

Confianza y no-dominación

Una segunda razón que podría inducir a pensar que el republicano se ve incomodado por aceptación de una urdimbre de confianza mutua entre la gente es que la seguridad que va con la confianza equivale a dependencia o vulnerabilidad, y que cualquier complacencia con esa confiada seguridad es inconsistente con la creencia en el valor de la libertad como no-dominación. La no-dominación entraña «independencia respecto de la voluntad del otro», según la formulación de Algernon Sydney (1990, 17), y parece claramente contradictorio enarbolar este valor al tiempo que ensalzar los méritos de una urdimbre en la que las gentes se embarcan despreocupadamente en formas de confianza o dependencia mutua. Si los republicanos se adhieren al valor de la independencia y de la no-dominación, ¿no les exige la consistencia descreer de relaciones, voluntariamente contraídas o no, en las que se les impone a las gentes una seguridad confiada? ¿No tendrían más bien que abrazar la imagen de una sociedad en las que todos y cada uno hicieran lo que estuviera en su mano para no tener servidumbres, ni ser deudores o vulnerables de una u otra forma respecto de otros?

Desde luego que no. El régimen de confianza y seguridad mutuas al que aspiran los republicanos al buscar una pauta de civilidad ampliamente difundida es una urdimbre que, desde su punto de vista, maximiza las expectativas de libertad como no-dominación. Se erige sobre una infraestructura institucional de leyes y regulaciones republicanas, diseñada a fin de hacer todo lo posible en este nivel de planificación para prevenir la dominación. Aunque apela al reforzamiento de las estructuras de civilidad, y de las estructuras de confianza en esa civilidad, la única razón de hacerlo así es que ve en ello la mejor esperanza de sacar a la gente de las pautas de dominación. La idea rectora es que las garantías institucionales no pueden hacer más para combatir la dominación. En última instancia, la república tiene que confiar en garantías de naturaleza menos tangibles, y tal vez menos gratificadoras de la imaginación.

La imagería de la no-dominación fácilmente se ve reducida a la imagen de una vida seguramente guardada en un país repleto de peligros y añagazas: en un país, por decirlo con Locke (1965, 348), de «cenagales y precipicios». Pero la lección que hay que sacar de nuestras reflexiones en este capítulo y en el anterior es, precisamente, que esta

imagen es inadecuada. La no-dominación no es maximizada en una sociedad en la que todos y cada uno se cobijan tras los más pesados y altos muros que puedan construir o que el estado pueda proporcionarles. Fiar en esos muros y sólo en esos muros no sería sino poner a los demás en el papel de enemigos y declararles la guerra. La lección que hay que sacar de nuestra discusión es que la mejor esperanza de promover el ideal republicano pasa sin duda por hacer todo lo que pueda hacerse con los materiales pesados de la protección institucional, pero sin dejar de construir con otras piezas menos engorrosas de manejar. En particular, la lección es que tenemos que construir también con los materiales de la virtud cívica y la confianza, a despecho de que ofrezcan imágenes menos gratificantes de la solidaridad y la seguridad.

Hay una especie de paradoja aquí. A menos de enterrar la semilla, no prosperará en ella la vida. Y a menos que la gente esté dispuesta a aceptar varias formas de confianza y a fiarse personalmente de los demás, en particular de la seguridad ofrecida por la civilidad de los demás, no será capaz de disfrutar todo lo disfrutable de la libertad como no-dominación. La gente tiene que estar dispuesta a aceptar un grado inevitable de confianza en las autoridades públicas, fiándose en última instancia de la virtud de esos funcionarios. La gente tiene que estar dispuesta a aceptar el hecho de que a menudo será vulnerable respecto de otros, y de que a menudo tendrá que confiar en la civilidad de esos otros para no dañarles. Y la gente tiene que estar dispuesta a marchar codo con codo con otros en asociaciones y en movimientos que son esenciales para el éxito republicano, pero que requieren inevitablemente seguridades y confianza personal mutuas.

Pero tal vez no habría que exagerar este aspecto paradójico. Incluso cuando, frente a la interferencia arbitraria, estamos protegidos por controles y restricciones independientes, tenemos que hablar de confianza. La confianza aquí es de carácter impersonal, pues la fuente de la confianza en que los demás no nos dejarán en la estacada es que ellos están independientemente constreñidos a no hacerlo. En el caso que da pie a la impugnación que estamos discutiendo, las cosas discurren más o menos paralelamente. La gente está ya en principio protegida frente a interferencias arbitrarias por controles y restricciones, pero la protección final la proporciona la civilidad de los agentes en cuestión. Se invita ahora a la gente a confiar en estos agentes, no sólo sobre las bases impersonales de los controles independientes puestos por obra, sino

también sobre bases personales de virtud. Los agentes están en posesión de tal grado de civilidad, que el atractivo de actuar de manera que otros confíen seguramente en ellos a la hora de emprender sus propias acciones se ve incrementado por la recepción de esa confianza.

Actos de confianza personal

Si hay algo substancial en los dos retos que acabamos de discutir, desde luego no es que el valor republicano central se eche a perder por apelar a una urdimbre institucional y cívica que exige un buen tanto de seguridad y confianza, en particular, de confianza personal. Pero ¿tienen estas objeciones otro mensaje? ¿Sugieren tal vez que alguien que abraza el valor de la libertad como no-dominación no puede ver con buenos ojos declaraciones espontáneas de confianza personal en los demás? Lo objetado aquí sería que, aun estando justificados en la aprobación de la urdimbre descrita como el mejor modo de asegurar globalmente la libertad como no-dominación —aun estando justificados en confiar personalmente en las autoridades que instituya cualquier república—, no deja de darse una tensión entre abrazar el valor de la libertad como no-dominación y pensar "Bien de los actos" —cié confianza personal: pensar bien de los actos en los que, voluntaria y manifiestamente, nos ponemos a merced de otros.

Esta objeción no dañaría a la arquitectura global de nuestro argumento —a diferencia de las otras objeciones, no revelaría ninguna inconsistencia profunda en nuestra posición—, pero haría del valor de la libertad republicana algo menos valioso que lo aquí sugerido. Buena parte de los bienes supremos de la vida proceden de las declaraciones de confianza personal, como cuando iniciamos relaciones de amor y de amistad, arriesgándonos en esos actos: mostrando que nos ponemos confiadamente a merced de la otra persona. La libertad republicana tendería ineluctablemente a parecer menos grande de lo supuesto, si la adhesión a ella resultara inhibitoria de este tipo de declaraciones.

Responderé tres cosas a esta objeción. La primera es que los actos creativos de confianza personal en que piensa la objeción sólo son posibles en un contexto, y más genéricamente, en una sociedad en la que todas las partes disfruten de niveles más o menos iguales de no-dominación y disfruten del estatus que va con ella. Pues si no disfrutaran todos

de esa libertad y de la posición que va con ella, si uno está en situación de dominar a otro, entonces los actos en cuestión no serán eficaces de la misma forma. Sí la persona dominante se deja llevar por el impulso de ponerse a merced de la dominada, no se entenderá esto sino como una farsa de condescendencia. Y si es la persona dominada la que se deja llevar por ese impulso, no se entenderá sino como una postura fingida y servil. Sólo si las partes pueden mirarse de frente, confiadas en el común disfrute de la libertad como no-dominación, pueden las declaraciones de confianza personal tener el potencial comunicativo y creativo descrito.

En segundo lugar, cuando los actos de confianza personal son potencialmente comunicativos y creativos de esta manera, tienen que resultar atractivos para quien quiera que aprecie la libertad como no-dominación. Nunca estoy tan seguro como cuando estoy en manos de una amante o de un amigo. Si para establecer una relación de este tipo es necesario un acto de confianza personal, un acto de ponerme a merced de otro, bienvenido sea ese acto. Incluso en los términos del valor de la no-dominación —y ni por un momento hemos sugerido que este sea el único valor de la vida humana—, ese acto de confianza personal parecerá una declaración osada, pero juiciosa.

Lo que diré en tercer lugar nos retrotrae a la mano intangible, que ha ocupado un lugar tan prominente en nuestras discusiones. Las declaraciones de confianza personal no sólo presuponen el disfrute de la libertad como no-dominación entre las partes en cuestión. Ni sirven sólo para la ulterior promoción de este bien. También pueden parecer medios particularmente racionales de perseguir este objetivo desde la perspectiva republicana aquí defendida, en particular, desde una perspectiva que otorga un lugar importante a la mano intangible.

Vimos en el capítulo anterior que la mano intangible es apta como medio de regulación de quienes se hallan en posiciones de poder, y en el capítulo presente hemos visto que, más generalmente, constituye una importante vía de sostén de la virtud cívica; constituye una vía alentadora de la fidelidad a las normas de civilidad, tanto en lo tocante a los poderosos, cuanto en lo tocante al conjunto de la sociedad. Una vez reconocemos el lugar de la mano intangible en la vida social, vemos que puede jugar un papel no sólo en el sostén de la civilidad —y así, en el sostén de la confianza personal—, sino también, más directamente, en el sostén de las declaraciones de confianza personal. Los actos de con-

fianza, según lo he formulado en otro lugar, pueden desplegar cierta astucia. Pueden poner en acción la mano intangible, contribuyendo así a garantizar su propia racionalidad (Pettit 1996a).

La idea, sumariamente expresada, es la siguiente. Los actos de confianza personal pueden servir en ciertos contextos —sobre todo en contextos en los que el fiduciario no está enteramente restringido por sanciones independientes— para expresar, o bien el mensaje de que el fiduciario es adecuadamente virtuoso, o bien el mensaje de que si el fiduciario no deja en la estacada al fideicomitente, probará con ello su virtud. Tales actos, podríamos decir, pueden expresar, o una creencia en la virtud del fiduciario o una presunción de la virtud de éste. Pero, en cualquier caso, es claro que si el fiduciario ha de disfrutar de la buena opinión del fideicomitente —o de otros, testigos del acto de confianza—, haría mejor no dejándole en la estacada. Y esto significa que, cuando un fideicomitente considera la posibilidad de hacer una declaración de confianza en alguno de los contextos relevantes, en relativa ignorancia del grado real de virtud del fiduciario, puede estar al menos seguro de que el acto mismo de confianza viene en apoyo de la probidad del fiduciario. El acto de confianza significa que el fiduciario tiene algo que ganar, probándose fiable, y algo que perder, probando lo contrario; el acto de confianza recluta la mano invisible en su propio sostén.

Así pues, hacer una declaración de confianza en estas circunstancias es proporcionarle al fiduciario un incentivo para que haga lo que el fiduciario le está confiando. Es una especie de operación de esfuerzo inasistido, por la que el fideicomitente toma un riesgo y, por el hecho mismo de tomarlo, se pone las cosas de cara. Así como Hegel habló de la astucia de la razón, también nosotros podemos hablar aquí de la astucia de la confianza. El acto de confianza personal es una inversión realizada por el fideicomitente, que le habrá de traer dividendos, sólo si el fiduciario se conduce de manera adecuada. Y como cualquier inversión, tiene sus riesgos. Pero no es una inversión tan arriesgada como pudiera parecer a primera vista. En el acto mismo por el que el fideicomitente se pone en situación de riesgo, se le da al fiduciario motivos para que ese riesgo no se materialice. El fideicomitente puede agarrarse al hecho de que, si el fiduciario deja que el riesgo se materialice, habrá pérdidas por ambos lados. El fideicomitente subvendrá al coste de la pérdida de confiada seguridad, es cierto. Pero el fiduciario perde-

rá la buena opinión del fideicomitente, y acarreará el coste de ganarse una mala reputación entre los testigos de lo ocurrido.

De manera que la vigilancia republicana, no sólo es compatible con un régimen de civilidad y de confianza personal. Y no sólo es el objetivo republicano de promover la libertad como no-dominación compatible con fiar en ese régimen los progresos en la realización de ese ideal. Ahora vemos que, coherentemente con la aceptación de la teoría republicana de la libertad y del estado, podemos ver el sentido y el valor de que la gente fie la construcción de un mundo de relaciones de mútuo apoyo a las declaraciones de confianza personal. No hay nada mezquino ni estrecho en los fines ni en los medios republicanos. El proyecto republicano culmina del modo más natural en la concepción de una sociedad en la que la civilidad y la confianza están ampliamente difundidas.

REPUBLICANISMO: UN COMPENDIO

Primera Parte. La LIBERTAD REPUBLICANA

Capítulo 1. Antes de la libertad negativa y positiva

1. La concepción negativa de la libertad como no-interferencia y la concepción positiva de la misma como autocontrol no son los únicos ideales posibles de libertad; una tercera alternativa es la concepción de la libertad como no-dominación, que exige que nadie sea capaz de interferir arbitrariamente —según le plazca— en las elecciones de la persona libre.

2. Contra los supuestos establecidos, la concepción de la libertad que abrazó la larga tradición republicana no fue la de la libertad positiva; en particular, no fue la noción de libertad como autocontrol democrático que Benjamin Constant reputó como la libertad de los antiguos.

3. Entre las dos alternativas restantes, la concepción republicana hizo suya la de la libertad como no-dominación, no la de la libertad como no-interferencia. Esto resulta evidente por el hecho de esa concepción que entendió que todos los sometidos a la voluntad arbitraria de otros son ilibres, aun si esos otros no interfieren realmente en sus vidas; no hay en ese caso interferencia, pero hay pérdida de libertad. El amo que no interfiere, no deja por ello de seguir siendo un amo y una fuente de dominación.

4. Que los republicanos entendieron de este modo la libertad resulta también evidente por el hecho de que nunca pensaron que las interferencias no sometedoras ni dominadoras comprometieran la libertad de las gentes; en esos casos, habría interferencia, pero no pérdida de libertad. Los republicanos creyeron que el derecho puede ser no-arbitrario y representar una interferencia no-sometedora de este tipo.

5. Así como la concepción de la libertad como no-interferencia fue introducida por Hobbes para defender al Leviathan contra los republicanos, así también sirvió para defender la dominación británica de las colonias norteamericanas contra las críticas republicanas, de acuerdo con las cuales el Parlamento británico ejercía un poder arbitrario sobre los colonos. El argumento era que, puesto que toda ley es una forma de interferencia, toda ley reduce la libertad de la gente, y no puede objetársele a ningún sistema jurídico —ni al del Leviathán, ni al de las colonias americanas— que sea singularmente hostil a la libertad.

6. Esta nueva concepción ganó respetabilidad con la obra de Bentham y Paley, quienes vieron en ella una manera de entender la libertad que habría de permitir que hasta los agentes dominados, como las mujeres y los sirvientes, contaran como libres, mientras no sufrieran interferencias reales.

7. A diferencia del republicanismo tradicional, Bentham y Paley no se sintieron capaces de limitar la ciudadanía a los varones acaudalados del tronco cultural dominante, y esa disposición incluyente —que los neorrepublicanos no pueden menos de compartir— puede explicar por qué consideraron que el ideal republicano de libertad era demasiado exigente.

Capítulo 2. La libertad como no-dominación

1. La interferencia entraña un empeoramiento intencional o casi intencional de la situación de elección de alguien: puede reducir el abanico de opciones disponibles, o —en mayor o menor medida— modificar los beneficios esperados asignables a esas opciones, o determinar qué resultados saldrán de qué opciones y, por lo tanto, qué beneficios reales derivarán de ellas.

2. La interferencia acontecerá sobre bases arbitrarias, en la medida en que esté controlada por el *arbitrium* —la voluntad o el juicio— de quien interfiere: en particular, en la medida en que éste último no se vea forzado a atender a los intereses, y a las interpretaciones de esos intereses, de quienes padecen la interferencia.

3. Una parte domina a la otra, sólo en la medida en que tenga capacidad para interferir sobre bases arbitrarias en algunas de las elecciones de la otra; esta dominación puede ser más o menos intensa, según lo grave, expedito y arbitrario que pueda ser el tipo de interferencia disponible; y puede tener un alcance menor o mayor, según el abanico de opciones afectadas.

4. Cuando se da esta dominación, tiende a ser asunto de conocimiento público entre las partes relevantes: todas sabrán que la persona está dominada, todas sabrán que todos los saben, y así sucesivamente; la principal excepción a eso ocurre cuando la dominación entraña una manipulación encubierta.

5. La dominación, en el sentido aquí definido, puede acontecer, sin que haya interferencia real: basta la capacidad para la interferencia; y la interferencia puede acontecer, sin que haya dominación: si la interferencia no es arbitraria, no hay dominación.

6. La no-dominación entraña ausencia de dominación en presencia de otras gentes: se trata de un ideal social que exige que, existiendo otras gentes que podrían ser capaces de interferir arbitrariamente en la vida de la persona en cuestión, esas personas se vean impedidas de hacerlo.

7. Esta no-dominación puede verse promovida en una sociedad, o bien por la vía de que todos lleguen a tener iguales poderes, o bien por la vías de un régimen jurídico que frene las ansias de dominación de la gente, sin convertirse él mismo en una fuerza de dominación.

8. Cuando alguien disfruta de no-dominación, esto llegará a ser un asunto de común conocimiento entre las partes relevantes, de manera que la no-dominación tiene un aspecto objetivo y un aspecto subjetivo: va ligada a la tranquilidad, según la formulación de Montesquieu, y a la capacidad para mirar de frente a los demás.

9. Las consideraciones que llevaron a Paley y a la incipiente tradición liberal a preferir la idea de la libertad como no-interferencia no son concluyentes. No obstante sus alegaciones, en la idea de libertad como

seguridad frente a las interferencias arbitrarias no hay confusión de medios y fines.

10. Además, no obstante esas alegaciones, la libertad como no-dominación tiene grados, tanto de intensidad, cuanto de alcance. Puede incrementar su intensidad, en la medida en que se reduzcan los factores comprometedores de la libertad —las presencias dominadoras que hacen ilibre a la gente—. Puede incrementar su alcance, en la medida en que disminuyan las influencias condicionantes —las limitaciones naturales, culturales y jurídicas, que hacen a la gente no ilibre, pero sí no-libre—.

11. Finalmente, no obstante esas alegaciones, la libertad como no-dominación no es un ideal imposiblemente radical; las exigencias sustanciales que ese ideal hace al estado parecen susceptibles de satisfacción, si no en el mundo de Paley, sí en nuestro mundo.

12. Aunque la libertad es definida como el antónimo de la dominación, hay que observar que esa dominación no agota las variedades de poder; en realidad, en otras concepciones, la no-dominación es presentada como una forma de poder. El poder de dominación existe en virtud de la capacidad de un agente —ejercida o no— para tener determinada influencia en otra persona: específicamente, en virtud de una capacidad para tener una forma intencional y negativa de influencia en las elecciones de esa persona.

Capítulo 3. La no-dominación como ideal político

1. Hay que establecer el superior valor de la no-dominación en comparación con la libertad como no-interferencia; no necesitamos discutir el valor de la libertad como autocontrol o autonomía, pues un estado orientado hacia la no-dominación —suponiendo que bastara con orientar al estado en esta dirección— facilitará también el logro de la autonomía.

2. El atractivo mayor de la libertad como no-dominación viene del hecho de que su maximización exige la promoción de tres beneficios que la mera maximización de la no-interferencia podría pasar por al-

to: la ausencia de incertidumbre, la ausencia de necesidad de deferencia estratégica frente los poderosos y la ausencia de subordinación social a otros.

3. La conexión entre la libertad como no-dominación y estos beneficios es tal, que esta libertad es un bien primario, en el sentido de John Rawls; es algo que la gente tiene razones para desear, con independencia del resto de sus deseos.

4. Pero la libertad como no-dominación no es el tipo de bien, cuya persecución pueda dejarse en manos de la gentes para que lo persigan por sí mismas de manera descentralizada; todo indica que lo mejor es perseguirlo para cada uno mediante la acción política de todos: perseguirlo por vía estatal.

5. Perseguir políticamente la libertad como no-dominación debería resultar atractivo, no sólo para las comunidades pequeñas y homogéneas, sino también para el moderno estado pluralista; las admoniciones de los críticos que se sienten fatigados de teoría y fatigados del mundo, parecen consejos inspirados por una desesperación prematura.

6. El modo natural de articular la libertad como no-dominación es en su papel de valor que el estado ha de tratar de promover, no en un papel de restricción que el estado debe respetar; por lo demás, ése es el modo en que ha sido articulada por la tradición: la tradición es consecuencialista.

7. En la promoción de la libertad como no-dominación, hay que tomar en cuenta dos dimensiones: la intensidad de la no-dominación y el alcance de las opciones indominadas. Pero algunos supuestos plausibles indican que deberíamos atender primero a la intensidad y luego al alcance.

f. > 'o'

8. Cuando determinadas instituciones políticas y de otro tipo promueven la libertad como no-dominación —cuando la gente está defendida de la posibilidad de interferencias arbitrarias en su vida—, ese efecto no puede distinguirse causalmente de las instituciones; lo mismo que la inmunidad producida por los anticuerpos en la sangre, la no-

dominación está constituida por esos ordenamientos institucionales: tiene una existencia intrínsecamente institucional.

Capítulo 4. Libertad, igualdad, comunidad

1. Un bien igualitario es un bien tal, que su máximo de realización tiende a darse en un punto en el que está más o menos igualmente distribuido entre los componentes del cuerpo político; los valores políticos que gozan de mayor predicamento, entre ellos la libertad como no-interferencia, no son igualitarios en este sentido.

2. La libertad como no-dominación es un bien significativamente igualitario. Maximizar la no-dominación de que disfrutan las gentes requiere que éstas disfruten con igual intensidad de la no-dominación, aunque no requiere que la disfruten con igual alcance de la misma manera, esto es, con independencia de la mayoría de las contingencias empíricas que puedan presentarse. El proyecto está íntimamente vinculado con el ideal de igualdad estructural, de acuerdo con el cual las gentes están igualadas en una situación a prueba de dominación, pero no está similarmente vinculado con la igualdad de recursos y oportunidades, es decir, con la igualdad material.

3. Aunque el proyecto republicano de maximizar la no-dominación permitirá que se niegue a los niños y a ciertos adultos dependientes el abanico corriente de opciones no-dominadas —en interés de su preservación—, no tiene que tolerar su dominación; en este respecto, se mantiene igualitario.

4. Un bien comunitario es un bien que tiene un carácter a la vez social y común. Es social, en la medida en que su realización exige que la gente se implique en la mutua interacción intencional; es común, en la medida en que sólo puede realizarse para uno, si se realiza para algunos, o incluso para todos.

5. La libertad como no-dominación es un bien comunitario. Sólo puede realizarse bajo un ordenamiento que implique a la gente en la interacción comunal. Y sólo puede realizarse para una persona, si se

realiza para otros que pertenecen a la misma clase de vulnerabilidad que esa persona: así, una mujer sólo puede ser plenamente libre en este sentido, si el ser mujer no es un marcador de vulnerabilidad, si todas las mujeres son libres.

6. El carácter comunitario de la libertad como no-dominación significa que la libertad de una comunidad es una noción tan básica como la de libertad de los individuos, y que tenemos todas las razones para pensar que, como exigen los comunitaristas, las gentes tienen que ser capaces de identificarse con un estado que promueve esa libertad.

Segunda Parte. El GOBIERNO REPUBLICANO

Capítulo 5. Los objetivos republicanos: causas y políticas

1. La filosofía republicana del gobernar, de acuerdo con la cual el papel del estado es promover la libertad como no-dominación, tiene que ser juzgada según el método rawlsiano del equilibrio reflexivo, es decir, según nos dé o no una imagen reflexivamente aceptable de lo que el estado debería hacer y ser.

2. Al atender a lo que el estado republicano debería hacer, la primera cosa que hay que observar es que el republicanismo ofrece al estado un lenguaje pluralista en el que formular los agravios que él habrá de tratar de rectificar: un lenguaje de libertad, en el que es posible dar sentido a una variedad de exigencias dirigidas al estado.

3. El pluralismo del lenguaje se revela en una variedad de causas, las cuales pueden ofrecer una articulación plausible. Esas causas no sólo incluyen la tradicional y conservadora petición de orden y predictibilidad —y en verdad, de propiedad privada—, sino también causas tan diversas como el ambientalismo, el feminismo, el socialismo y el multiculturalismo.

4. El lenguaje republicano puede lograr este grado de pluralismo porque el ideal de la libertad como no-dominación es intrínsecamente dinámico: exige que los intereses y las interpretaciones de la gente sean

sistemáticamente atendidas por el estado, de manera que deja espacio para que intereses nuevos o nuevas clarificaciones de las interpretaciones de esos intereses obliguen a una reconsideración de las exigencias de la libertad.

5. En lo atinente a las políticas específicas que el ideal de la libertad como no-dominación tendría que sostener —en particular, las políticas que tendría que sostener para combatir el tipo de dominación ligado al *dominium* privado de los recursos—, dos cosas saltan a la vista: una, que el ideal es políticamente menos escéptico que el ideal de la libertad como no-interferencia, pues admite la posibilidad de un gobierno no-dominador; y otra, que es socialmente más radical, pues exige no sólo la ausencia de interferencias arbitrarias, sino de capacidades para la interferencia arbitraria.

6. Hay cinco grandes ámbitos de toma de decisiones políticas —que tocan a la defensa exterior, a la protección interior, a la independencia personal, a la prosperidad económica y la vida pública—, y en todos esos ámbitos, podemos discernir las grandes, y a menudo, distintivas líneas de fuerza que dibujan las exigencias de la filosofía republicana del estado; pero las exigencias sólo pueden concretarse a la luz de la información empírica: el republicanismo es un programa de investigación para la toma de decisiones políticas, no un plan de trabajo trazado de una vez por todas.

Capítulo 6. Las formas republicanas: constitucionalismo y democracia

1. El estado republicano no sólo debe tratar de combatir las consecuencias dominadoras del *dominium* también debe guardar de la dominación procedente del *imperium* del estado; tiene que preocuparse tanto por lo que hace el estado, cuanto por lo que es: tanto por los objetivos del estado, cuanto por sus formas.

2. Si el modo de operar del estado no ha de estar sujeto a manipulación sobre bases arbitrarias, hay unas cuantas condiciones constitucionalistas que deben ser plausiblemente satisfechas. Y la tradición republicana ha reconocido la importancia de esas condiciones.

3. Una primera condición es la del imperio de la ley, según la cual el estado debería proceder de acuerdo con la ley, no según los casos; y en particular, de acuerdo con un tipo de leyes que satisfagan restricciones establecidas: de acuerdo con leyes que sean generales, que no sean retroactivas, que estén bien promulgadas, que sean precisas, etc.

4. Una segunda condición es la de la restricción de la dispersión del poder, según la cual el poder estatal tendría que dividirse en varios brazos; esta condición viene en apoyo de la división de las funciones legislativas, ejecutivas y judiciales, pero también de otras formas de dispersión del poder, como la de la bicameralidad y la de los ordenamientos federales.

5. Una tercera condición es la contramayoritaria, según la cual tienen que dificultársele, no facilitársele, a la voluntad mayoritaria las modificaciones de al menos ciertas áreas fundamentales del cuerpo de leyes; esta condición puede introducirse de varias maneras, que van desde la presunción en favor de la ley consuetudinaria hasta las restricciones constitucionalmente garantizadas.

6. Por muy restringido que esté un sistema constitucionalista, el estado siempre tendrá un margen de discrecionalidad: se calla por sabido que los legisladores tienen que disponer de ese margen, pues son ellos quienes hacen las leyes; pero también tendrán ese margen quienes ocupen cargos ejecutivos y judiciales, pues la interpretación de las leyes nunca está completamente constreñida por la legislación.

7. El único modo que tiene un régimen republicano para garantizar que este ejercicio de discrecionalidad no será hostil a los intereses y a las interpretaciones del conjunto de la ciudadanía, o a los de algún sector de la comunidad, es la introducción sistemática de posibilidades de disputar los actos del estado por parte de la gente corriente.

8. Esto nos lleva al ideal de una democracia basada, no en el supuesto consentimiento de las gentes, sino en la disputabilidad por parte de la gente de cualquier cosa que pueda hacer el estado: lo que es importante asegurar es que los actos del estado puedan sobrevivir a la contestación popular, no que sean el producto de la voluntad popular.

9. Una democracia contestataria tendrá que ser deliberativa, y requerirá que las decisiones se basen en consideraciones de un supuesto interés común, si tiene que haber una base sistematizada para que la gente pueda cuestionar lo que hace el gobierno; una forma de hacerlo sería poner en duda las consideraciones apeladas diciendo que no son apropiadas, o manifestando que la iniciativa tomada no es apoyada por ellos.

10. Una democracia contestataria tendrá que ser también incluyente, dar espacios para que gentes procedentes de todos los rincones de la sociedad puedan impugnar las decisiones legislativas, ejecutivas o judiciales. Este requisito significa que el estado tendrá que ser representativo de diferentes sectores de la población, que los canales de disputa tendrán que estar bien establecidos en la comunidad y que el estado tendrá que guardarse de la influencia de las organizaciones empresariales y de otros intereses poderosos.

11. Por último, una democracia contestataria tendrá que ser sensible a las críticas lanzadas contra las decisiones estatales. Tendrá que haber ordenamientos que permitan una audiencia adecuada —una audiencia adecuada, no una audiencia popular— de las quejas procedentes de distintos ámbitos; tendrán que realizarse procedimientos de toma de decisión que disfruten del crédito general; y en caso de perderse ese crédito, tendrá que haber posibilidades de secesión, o modos de dar a los disidentes el tipo especial de estatus concedido tradicionalmente a los objetores de conciencia.

12. Esta concepción contestataria de la democracia tiene primacía sobre las justificaciones de objetivos verosímilmente republicanos y de restricciones verosímilmente constitucionalistas, pues esas justificaciones tienen que entenderse como esbozos de lo que probablemente habrá de resultar aceptable en una democracia contestataria.

13. La concepción de la democracia que sale de estas reflexiones insiste en que el asunto radica en crear un ambiente de prueba y selección de las leyes, más que en tener leyes diseñadas por consenso. Eso liga con el énfasis puesto por los republicanos premodernos en la virtud de disponer de leyes que hayan pasado la prueba del tiempo y que formen parte de una constitución antigua. Y liga también con el punto

de vista tradicional, según el cual el pueblo tiene derecho a desafiar y a resistir las leyes que sean de naturaleza arbitraria, siendo eso, en definitiva, lo que hace al pueblo soberano.

14. Esta concepción presenta una alternativa robusta a la imagen ofrecida por el pluralismo de los grupos de interés, a la que con tanta frecuencia se apela a la hora de caracterizar, o el modo en que la democracia funciona, o el modo en el que debería de funcionar. Arguye en favor de ubicar a la razón en el primer plano, mientras que la concepción pluralista la ubica en el transfondo.

Capítulo 7. El control de la república

1. Las instituciones constitucionalistas y democráticas descritas están diseñadas para reducir el margen de arbitrariedad en la toma estatal de decisiones —serían, así pues, necesarias aun en el caso de que las gentes estuvieran tan públicamente orientadas como los ángeles—, pero, dadas las imperfecciones de la naturaleza humana, también necesitamos considerar las medidas que pueden tomarse para poner coto y control a quienes conducen la república.

2. El republicanism no tiene particular dificultad en guardarse de los problemas derivados del exceso de celo de los funcionarios, pues la persecución de la no-dominación, a diferencia de la persecución de otros valores, no dará a los celosos muchos motivos para tomarse la justicia por su mano.

3. Pero sí hay necesidad de guardarse de la corruptibilidad de los seres humanos: aun si la mayoría de las gentes no son activamente corruptas y andan, en cambio, muy dispuestas a reconocer y a perseguir lo que mande la virtud, son susceptibles de corrupción, si se ven expuestos a grandes tentaciones.

4. Los recursos institucionales disponibles para guardarse de la corruptibilidad se condensan en: posibilidades de sanción y posibilidades de criba; posibilidades de castigo y recompensa de los actos de la gente y posibilidades de criba de las opciones y los agentes adecuados.

5. Una posible estrategia de diseño institucional consiste en partir de la necesidad de lidiar con los peores agentes circunstantes —los llamados villanos—, e introducir sanciones que sirvan para controlarlos.

6. Esta estrategia, centrada en la desviación, experimenta, empero, dificultades bien conocidas, todas las cuales derivan del hecho de que el grueso de las gentes no son villanas —la mayoría son naturalmente sensibles a las exigencias legítimas— y de que una pauta de sanciones diseñada para villanos puede alienarse a los agentes normales, reduciendo su grado de cumplimiento.

7. Una estrategia alternativa parte del supuesto de que mucha gente no es villana, y partiendo de aquí, trata de construir en suelo firme. Esta estrategia apoyará, por lo pronto, la criba de los agentes adecuados; luego sostendrá una forma de sanción diseñada para funcionar con agentes que no son villanos; para, finalmente, introducir procedimientos sancionadores escalonados que puedan lidiar con ocasionales villanos.

8. El elemento más importante requerido por esta estrategia centrada en los cumplidores es una forma de sanción que no se aliene a los agentes. Una manera de sancionar a los agentes sin alienárselos es regularlos mediante sanciones motivadas independientemente del supuesto de villanía de las partes: disponer de sanciones que resultan necesarias sobre bases neutrales.

9. Pero la posibilidad más llamativa para las sanciones no alienantes la ofrecen la recompensa de la buena opinión ajena y el castigo de la mala opinión ajena. Esa forma de sanción, fundada en la consideración y el respeto ajenos, opera de un modo esencialmente inintencional —como regido por una mano intangible— y puede disciplinar a los agentes, comunicándoles a un tiempo una imagen positiva de su virtud.

10. Cuando examinamos las instituciones constitucionalistas y democráticas introducidas para reducir el alcance de la voluntad arbitraria, se ve que esas instituciones introducen a menudo mecanismos independientemente motivados, incluso sanciones fundadas en la consideración y el respeto, mecanismos y sanciones que pueden desempeñar un papel regulativo importante.

11. Pero por encima, y más allá, de la aceptación de estos mecanismos, queda aún por examinar la cuestión de cómo desarrollar sistemáticamente la estrategia centrada en los cumplidores en el diseño de controles regulatorios de los funcionarios públicos. Esto nos lleva, por lo pronto, a buscar mecanismos adecuados de criba; luego, a buscar sanciones no alienantes para controlar a los agentes seleccionados; y finalmente, a aplicar sanciones adecuadas para los reincidentes de perfiles truhanescos.

12. La filosofía política a menudo discurre sobre temas abstractos y románticos, ignorando los tediosos asuntos aquí discutidos: dejando de lado, por ejemplo, problemas como el del mejor modo de organizar una comisión. El ideal de la libertad como no-dominación sugiere que estos asuntos pedestres del diseño institucional son de la mayor importancia, y arguye en favor de una «versión de agua y gas» del republicanismo.

Capítulo 8. La civilización de la república

1. Las leyes que promueven los objetivos de la república, que institucionalizan sus formas y establecen los controles regulatorios, necesitan el sostén de las normas cívicas —necesitan el sostén de una virtud ciudadana ampliamente difundida, de una civilidad ampliamente difundida—, si se quiere que sean mínimamente efectivas. La república legal necesita convertirse en una realidad cívica.

2. Que una pauta de conducta sea una norma cívica en un grupo determinado significa que casi todas las partes relevantes se conforman a ella, que casi todas las partes aprueban esa conformidad, o desaprueban la desviación, y que esa aprobación-o[^]-desaprobación contribuye a la promoción o al aseguramiento de la conducta. Además, normalmente significa también que esas condiciones son de conocimiento común en el grupo en cuestión.

3. Una razón para necesitar esa civilidad ampliamente difundida es que la gente sólo puede estar segura de la no-dominación, si los demás reconocen razones normativas para respetarla, no sólo razones de miedo a las sanciones jurídicas.

4. Otra razón es que si la república tiene que ser sistemáticamente sensible a los intereses y a las interpretaciones de la gente —a menudo, intereses e interpretaciones nuevos e incipientes—, tiene que haber gente lo bastante virtuosa como para apremiar con sus exigencias y reclamaciones. Esto vale tanto para las políticas de la diferencia, cuanto para las políticas dimanantes de preocupaciones comunes.

5. Una última razón de que se necesite una civilidad ampliamente difundida es que no puede esperarse de las autoridades públicas que descubran y sancionen todas las transgresiones de las leyes y de las normas republicanas. La gente corriente tiene que estar lo suficientemente comprometida, sostener los esfuerzos de las autoridades: la gente corriente tiene que mantener una vigilancia perenne; ese es el precio de la libertad republicana.

6. La cosa más importante que tiene que hacer el estado, en punto a estimular la civilidad ampliamente difundida de la que precisa para su propio éxito, es establecer la legitimidad republicana de sus propias leyes en el espíritu público. Y la mejor manera que tiene de hacerlo es convertirse en una democracia disputatoria efectiva.

7. La civilidad ampliamente difundida se ve verosímilmente sostenida por la mano intangible de las sanciones fundadas en la consideración y el respeto, pues quienes se comportan honorablemente acabarán siendo honrados por los demás en la mayoría de los casos, y el estado debe cuidarse de imponer formas sancionadoras que puedan atravesarse en el camino por el que discurre este proceso.

8. Hay un peligro real de que el estado pueda hacer eso, dada la displicencia imperante respecto de la mano intangible: dado el supuesto, hoy común, de que los únicos controles de que dispone el estado son la mano invisible mercatiforme y la mano de hierro de los controles supervisores inflexibles.

9. La civilidad o virtud cívica puede no ser tan difícil de lograr como a menudo parece. No sólo entrena la interiorización de valores públicos y el disciplinamiento de los deseos personales; dada la natural P73 rorrnmifarifl de la libertad como no-dominación, entrena tam-

bién la identificación con grupos más amplios, incluso con la comunidad política en su conjunto, y el acceso a identidades nuevas y gratificantes.

10. Conseguir una civilidad ampliamente difundida monta tanto como conseguir una pauta de confianza personal ampliamente difundida —una pauta, sostenida por una creencia en la civilidad, de confiada seguridad mútua— y significa el establecimiento de una sociedad civil floreciente.

11. La creencia en la necesidad de civilidad y confianza es compatible con el énfasis republicano en la necesidad de vigilancia. La vigilancia republicana implica dar rienda suelta a impulsos de desconfianza personal, a fin de mantener a las autoridades en su sitio, y es compatible con la persistencia de un elevado grado de confianza.

12. Creer en la necesidad de la civilidad y de la confianza también es compatible con el aprecio de la independencia que va con la libertad como no-dominación. Paradójicamente, el argumento de este capítulo sostiene que sólo cuando la gente se conduce por maneras que casan con la confianza personal ampliamente difundida, puede conseguirse a gran escala la libertad como no-dominación.

13. Por último, no hay inconsistencia entre hacer propias las ideas republicanas aquí explanadas y creer que las declaraciones de confianza personal, incluso las que ponen al fideicomitente en riesgo, pueden ser positivas y deseables. Esos actos presuponen la relativa no-dominación de las partes implicadas, sirven a menudo para promover la libertad como no-dominación de una persona y, reconocido el poder de la mano intangible, pueden convertirse en medios particularmente razonables para ese fin.

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

- Abramson, J., 290
Acción colectiva, 189
Ackerman, B., 237
Alcance:
— de la dominación, 86, 105
— de la libertad, 140-145
— de la no-dominación, 107, 152, 159,
160, 209, 211, 353
Ambientalismo, 179-184, 193, 322-324
Amistad, 127
Anonimato, 296
Ansiedad, 119, 123
Antropocentrismo, 182, 184
Aprobación, 295-297, 316-317
Arbitrariedad, 81-82, 84-85, 91-92,
227, 229, 241, 299, 302
Arendt, H., 26, 37
Arenson, R., 339
Arrow, K., 265
Astell, M., 72, 185, 231
Atiyah, P. S., 90, 215
Autocontrol, 41, 44-46, 114-115
Autonomía personal, 115, 243, 333-
335
Ayres, I., 221, 284, 298

Baier, A., 338
Baiyn, B., 55
Baldwin, T., 37
Ball, T., 89
Bardach, E., 284
Barón, H., 38
Barry, B., 141, 222, 245

Bentham, J., 66-79, 73, 74, 132
— su concepción de la libertad, 36, 66,
70, 350
Berlín, L., 35-37, 40, 41, 46, 74, 75, 102
Berman, H., 39, 238-239
Bicameralismo, 234, 250
Bien:
— común, 163-164, 166-168, 335
— comunitario, 354
— instrumental, 116-121, 125
— personal, 116
— primario, 125-127, 353
— social, 162-163
Bienestar, 18, 23, 198, 212-214
Blackburn, S., 341
Blackstone, W., 39, 63, 66, 139
Blau, P., 334
Blom, H. W., 25, 39
Bock, G., 25, 38
Bolingbroke, Lord, 54
Boswell, J., 311
Bradshaw, B., 274
Braithwaite, J., 24, 78, 145, 198, 271
— sobre la justicia penal, 202-207
Braithwaite, V., 334
Brazo administrativo del estado, 250,
251
Brazo judicial del estado, 233-236,
250-252
Brehm, J. W., 284
Brehm, S. S., 284
Brenan, G., 250, 265, 291, 292, 339
— encuestas de opinión, 220, 250

- sanciones, 276, 281, 284, 285, 287
- Brien, A., 298
- Buchhanan, J., 281, 297
- Burke, E., 137
- Burt, S., 318

- Campbell, T. D., 231
- Capacidades básicas, 208, 212
- Capital social, 328
- Capitalismo, 187-188
- Caplow, T., 205
- Castigo, 205-207, 256
- Castigos, 283
 - fundados en la consideración y el respeto, 291
- Cicerón, 22, 38
- Ciudadanía, 47, 57, 58, 61, 325
- Civilidad, 318-326, 329-330, 334-346, 361-363
 - centrada en el grupo, 321-322
 - oferta de, 326-328, 332-333
- Civitas*, 47, 57, 95
- Véase también* Ciudadanía
- Clark, G. de N., 91, 188
- Clegg, S., 110
- Cloudy, C. A., 270
- Coerción, 43, 59, 64-66, 68, 80, 196
- Cohén, G. A., 208
- Cohén, J., 247, 250
- Cohén, M. R., 216
- Coke, Sir Edward, 239
- Coleman, James, 215, 328
- Coleman, Jules, 250
- Colish, M. L., 47, 52
- Comisiones, 310-311
- Comportamientos estratégicos, necesidad de, 121-127
- Común:
 - conocimiento, 86-89, 100-103, 217-219, 306
 - interés, 257-258, 302, 322
 - preocupación, 322-323
- Comunidad, 354
- Comunitarismo, 25, 132, 161-168, 192, 335, 354, 355
- Concepto republicano de libertad, 46-47, 110, 313
- Condición contramayoritaria, 236-239, 301, 357
- Condición de dispersión del poder, 233-236, 239, 300, 357
- Condición del imperio de la ley, 228-232, 236, 239, 300, 357
- Conducta, criterios de, 306-307
- Confianza, 262, 337-341, 343-345
 - personal, 339, 341-343, 345-348, 363
 - tener y expresar, 340-342, 346
- Connolly, W., 78
- Conocimiento común, 86-89, 100-103, 217-219, 306
- Consecuencialismo, 114, 134-140, 195, 270
- Consentimiento, 90-91, 241-243, 262
- Constant, B., 36, 46, 74, 349
- Constitución, 23, 147
- Constitución de los EEUU, 236
- Constitucionalismo, 227-239, 246-267, 299-305, 310, 356-359
- Contrato, 90, 188, 189, 215-217, 262
- Control social, 324, 325
- Cooperación multinacional, 201, 202
- Cornish, W. R., 91, 188
- Corrupción, 274-276, 281-284, 289, 307, 323, 324, 342, 359, 360
- Crawford, M., 47, 57
- Creencia, 217-219
- Cribas, 276-280, 286-299, 304-307, 308-309, 359
- Crosthwaite, J., 72
- Cultura indígena, 193
- Cumplimiento, 270, 316, 319-320

- D'Agostino, F., 222
- Dahl, R, 265
- ce Tocquevüle, A., véase TocqueviUe
- Defensa exterior, 199-202, 356
- Deliberación, 175, 247, 248, 327, 357
- Democracia, 18, 228-231, 239-267, 299-305, 310, 326-328, 356-358
- contestataria, 357-358
- deliberativa, 357
- ideal de, 357
- incluyente, 302, 358
- sensible, 358
- Derecho, 69, 74-75, 118, 228-232, 238, 262, 326-328
- consuetudinario o común, 124
- diseño de las leyes, 313-315, 317-320,343,357-358,361
- legitimación de las leyes, 326-327
- poderes del derecho y de la ley, 161
- sistema jurídico, 143
- y libertad, 56-61, 94-95, 349
- Derechos naturales, 138
- Desafío, 285
- Desaprobación, 295-297
- Desconfianza, 340-342
- Dicey, A. V., 235
- Disciplina, 330-331
- Discrecionalidad, 230, 231, 357
- Disidentes, 260
- Disputa, 301, 327-328, 357, 358, 362
- canales para la, 252
- Disputabilidad, 90-91, 239-255, 258, 261-264, 267
- procedimientos para la, 255-259
- Dominación, 26, 40-46, 56-57, 77-78, 86-95, 107-111,271,351
- alcance de, 85-86, 105-106
- como lo opuesto de la libertad, 149
- definición de, 78-86
- intensidad de, 85, 105-106
- reducción de, 142-143
- relación de, 78
- Dominiunmy* 31, 152, 174, 198,218,225
- Dworkin, G., 108
- Dworkin, R., 150
- Elecciones, 250-251, 264, 265
- Elitismo, 71, 131, 157
- Elkin, S. L., 25
- Elster, J., 291, 302
- Ely, J. H., 340
- Empleo, 214
- Epístolas a Catón*, 49, 54
- Equidad, 18, 163,320
- Equilibrio reflexivo, 29, 140, 145, 174, 355
- Esclavitud, 51-56, 61
- Esclavitud asalariada, 187-189
- Espacio público, 220
- Estado, 23, 26, 91, 109, 115, 143, 159, 195-196, 198-199,314,356
- mínimo, 136
- objetivos del, 145, 150
- organismos del, 225
- pluralista, 131-132
- Estigmatización, 285
- Estrategia de los poderes recíprocos, 129-131
- Estrategias para conseguir la no-dominación, 96-98
- Ética, 145,306
- Evans, C., 63
- Exceso de celo, 272
- Exterior, defensa, 199-202, 356
- Fabianos, 310
- Factibilidad:
- moral, 270, 272
- psicológica, 270, 272
- Federalist Papers*, 38, 50, 138, 139, 232, 288,293-294,311
- Feinberg, J., 74

- Felicidad, 73, 163, 271
 Feminismo, 179, 184-187, 191, 193
 Ferejohn, J., 121, 250
 Ferguson, A., 325
 Ferry, L., 25
 Fichte, J. G., 36
 Filmer, Sir Robert, 60, 62, 64, 68
 Filosofía política, 18-22, 31, 37, 140,
 145, 174-175, 312
 — verde, 181-184
 Filtros, 278
Véase también Cribas
 Financiación de los candidatos políti-
 cos, 253
 Fink, Z. S., 38
 Finley, M., 37
 Finn, P., 262
 Fishkin, J., 220, 221, 222
 Foner, E., 190
 Fontana, B., 25, 38
 Foros de discusión, 306
 Fraser, N., 198, 323
 Fraternalidad, 168
 Frenos y contrapesos, 276, 342
 Fuller, L. L., 228
 Funciones ejecutivas, 233-236
 Funciones legislativas, 233-236, 249-
 251, 307
 Fustel de Coulanges, N. D., 37

 Gambetta, D., 328
 Gaus, G., 28, 222
 Gauthier, D., 244
 Gellner, E., 196, 314, 338
 Geuss, R., 87
 Gobierno:
 — autoritario, 60
 — filosofía del, 198
 — forma de, 198
 Goodin, R., 181, 211, 302
 Gordon, L., 198
 Gordon, T., 38, 49, 54
 Grabosky, P. N., 284
 Gray, J., 74, 124
 Grupo de interés, 263-267, 331
 Guarini, E. F., 47
 Guerra, 200
 Guerra Civil Inglesa, 39
 Gwyn, W. B., 60, 114, 234, 235
 Gyges, anillo de, 275, 289, 342

 Haakonssen, K., 137, 138, 239
 Habermas, J., 247, 302
 Hale, Sir Matthew, 237
 Hamilton, A., 138
 Hardin, R., 337
 Harrington, J., 23, 53, 214, 311
 — libertad y ciudadanía en, 58, 61, 71,
 95, 227-228
 — su concepto de libertad, 48-49, 168,
 303
 — y la esclavitud, 53-54
 — y la tradición republicana, 22-23, 38
 Hart, H. L. A., 66
 Hayek, E. A., 74, 124, 265
 Hegel, G. W. F., 36
 Herder, J. G., 36
 Hey, R., 66
 Hill, B., 72, 185
 Hindess, B., 110
 Hirschman, A. O., 294
 Hobbes, T., 36, 59, 60, 62, 64-68, 74,
 95, 130, 168, 350
 Holmes, S., 27, 70, 102, 255
 Homans, G., 334
 Honor, 293-294
 Horowitz, M. J., 91
 Humanismo, 247
 Hume, D., 71, 137, 282-283, 294
 Hutton, W., 25

 Ideal, la no-dominación como, 113-133

- Ideal republicano, 24, 311-312
- teoría, 29-31, 143, 355
 - tradición, 21-27, 38-41, 49-67, 71, 78, 101, 104, 113, 131-132, 149, 157, 226, 235, 247, 303, 349, 350, 353,358
- Ideas normativas, 17-18
- Identificación, 335-337
- Igualdad, 30-31, 73, 149-153, 157, 160-162, 168, 354-355
- Igualitarismo:
- estructural, 153-158
 - material, 153, 158-160, 161, 212
- Imperium*, 31, 152, 198, 218, 225
- Imposición fiscal, 196-197, 229-230
- Incertidumbre, 119-120, 123-125, 127
- Inclusividad, 149, 248-254, 302, 327, 358
- Independencia personal, 199, 208-214, 343,356
- Indeterminación, 142-143
- Indígena, cultura, 193, 250
- Información pública, 220-222
- Ingram, A., 39, 139, 213
- Institucionalizado[✓] 201-202
- Instituciones, 17-18, 30, 136-137, 145-147,174
- diseño de, 275, 279, 287, 288-289, 297,311,313,343,355, 359,361
 - republicanas, 174, 269-273
- Intensidad:
- de la dominación, 86, 105
 - de la libertad, 140-145
 - de la no-dominación, 107, 153-159, 209,211,353
- Interés común, 257-258, 302, 322
- Interferencia, 42-44, 56-57, 78-84, 92-95, 123-124, 130,271,349,350
- arbitraria, 99, 104, 117-121, 123, 152, 153, 194, 197, 210, 225, 344, 356
 - ausencia de, 35
 - males de la, 47-50
- Intersubjetividad de la libertad, 101-102
- James, S., 186
- Jefferson, T., 36
- Jerarquía de sanciones, 298, 309
- Johnson, S., 313
- Jurisprudencia, 138, 239
- Justicia, 163
- Kagan, R. A., 284
- Kant, I., 36
- Karstedt-Henke, S., 324
- Kellman, H. C., 231, 333
- Kelly, D. R., 239
- Kiewiet, D. R., 250
- Kinder, D. R., 250
- Korsgaard, C., 132
- Kriegel, B., 31, 174,232
- Krygier, M., 231
- Kukathas, C., 74, 124
- Kumar, K., 314
- Kymlicka, W., 193
- Lacey, M. J., 139
- Larmore, C., 27, 182
- Le Grand, J., 284
- Legitimación política, 18-19, 23-24, 259
- Lenguaje:
- de la política, 175-180
 - republicano, 355
- Levin, M., 188
- Lewis, D., 86-87, 217,317
- Liberalismo, 26-28, 30, 37-38, 74, 102-103, 132, 149, 158, 161, 162, 177, 188,351-352
- versión deontológica del, 135-136
- Libertad:
- alcance de la, 140-145

370 Republicanismo

- cívica, 66, 69, 95
 - como ausencia de interferencia, 26-28, 30, 40-42, 51-71, 73-74, 108, 116-119, 135, 151, 158, 163, 165, 225,351,356
 - como no-dominación, 21, 23, 30-31, 40-42, 45, 51-67, 71, 77, 104-110, 116-117, 343-346, 349-355, 361
 - como no-interferencia, 63-64
 - concepción negativa de la, 26
 - concepción republicana de la, 313, 350
 - de los antiguos y de los modernos, 36-37, 75
 - ideal de, 11, 44-46, 71, 109, 135-140, 150-151
 - intensidad de la, 140-145
 - natural, 66, 95
 - negativa, 36-37, 40-42, 45, 47-55, 74,77,349
 - personal, 69
 - positiva 35-37, 40-42, 47-48, 74, 77
- Véase también* No-interferencia y No-dominación
- Libertad de la ciudad, libertad del brezal, 96
- Libertarios, 27, 28
- Libertas*, 47, 95
- Libre albedrío, 44
- Lind, J., 35, 64-67, 72
- Lind. E. A., 259, 320
- Locke, J., 62, 66, 90, 137, 138, 216, 262-263,293,343
- Lomasky, L., 220, 265
- Long, D., 66, 68, 70
- Lukes, S., 72, 87
- Lyons, D., 270
- MacCallum, G. C., 45
- MacDonagh, O., 90, 256
- Machan, T. R., 27
- MacIntyre, A., 37, 133, 174
- Madison, J., 28, 38, 50, 69, 138, 233, 276, 288, 289, 294
- Maitland, F. W., 48, 51, 228
- Majone, G., 235
- Mandeville, B., 265, 281, 294
- Manent, P., 28
- Manin, B., 236
- Mano intangible, 292 , 294-295 , 3 06, 328-332,346,347,362
- Mano invisible, 264, 265, 292-295, 331
- Mansbridge, J., 185
- Maquiavelo, N., 22, 38, 47-48, 52, 53, 101, 137-138, 196, 238, 239, 274, 311,314
- Marx, K., 36, 187
- Marxismo, 231
- Mayoría, dominación de la, 90-91,237-239,301,358
- McCloskey, H. J., 270
- McCubbirt, M. D., 324
- McLean, I., 266
- Medios de comunicación, 220-221
- Mercado libre, 264, 267, 330-331
- Meyerson, D., 88
- Michelman, F., 25, 28
- Mili, J. S., 36, 70, 73, 185
- Miller, D., 79, 162, 336
- MiltonJ., 49, 89, 101
- Minorías étnicas, 191-193, 321
- Minoritarias, culturas, 191-193,321
- Mitchell, G., 258-259, 320
- Montesquieu, C., 28, 36, 38-39, 63, 101, 137, 147, 202, 203, 207, 233, 293,311,325,251
- Morange, J., 74
- Movimiento cartista, 190
- Movimiento laborista libre, 190
- Movimientos sociales, 338

- Mujeres, estatus de las, 72, 73,165,250, 321
- Multiculturalismo, 179, 190-193
- Murphy, L, 121
- Naciones Unidas, 201
- Natural, libertad, 66, 95
- Nedham, M., 234
- Negativa, libertad, 74, 77
- Nicolet, C, 25
- Niños, estatus de los, 160-161
- Nippel, W., 47, 48
- No-arbitrariedad, 240-242
- No-consecuencialismo, 134-140
- No-dominación, 42-46, 71, 95-96, 100-103, 106, 132,343,351,352
- alcance de la, 107, 153, 158, 160, 209-211,353
- como bien personal, 116-128
- como ideal político, 73, 113-133, 179-180
- como objetivo, 133-148
- como una forma de poder, 98-99
- distribución de la, 128-131, 152
- estrategias para conseguirla, 96-98
- intensidad de la, 107, 152-159, 209-211,353
- libertad como, 21, 23, 30, 77-78, 343-346,349-355,361
- y el estado, 145-148
- No-interferencia, 42-47, 75, 115, 135-136, 146, 176-177, 197
- libertad como, 28, 30-31, 68-70, 135, 163, 166,349-350, 351,356
- No-manipulabilidad, 227-239, 244
- Normas, 313-320, 323, 326-329, 334-335,346,361
- Nozick, R., 136
- Okin, S., 185
- Oldfield, A., 25, 38, 58, 137, 157
- O'Leary-Hawthorne, J., 44-45
- Opciones de elección, 43, 44, 79-80, 85, 107, 108, 123, 158-160
- Opinión pública, 220-222
- Organismos del estado, 225, 227
- Ortonomía, 115
- Pacifismo, 134-135
- Pagden, A., 25, 38, 54
- Paine, T., 36, 50, 56, 83, 138, 263
- Paley, William, 47, 68-71, 73, 96, 132, 350-352
- influencias recibidas por, 67, 294
- objeciones a la libertad como no-dominación, 103-110
- Parfit, D., 130
- Parsimonia en la criminalización, 203, 207
- Participación democrática, 25, 46-51, 74, 114, 148, 186
- Pasquino, P, 28, 48, 263, 301
- Passmore, J., 181
- Pateman, C., 72, 185
- Paterson, A. B., 190
- Patten, A., 47
- Patterson, O., 52
- Patton, P, 110
- Personal, confianza, 338-339, 341, 342, 345-348
- Personal, independencia, 69, 199, 208-214
- Pettit, P, 25, 115, 162, 163, 243, 244, 249, 250,306,315,329, 334,339
- sobre justicia penal, 203-206, 256
- sobre no-dominación, 77, 95, 107, 126, 134-135, 199, 271,273
- sobre no-interferencia, 43-45, 79, 108,123
- sobre regulaci n, 276, 280, 286-287, 291-292, 297, 302-303, 317, 321-322,347

372 Republicanismo

- Phillips, A., 249
- Phíip, M., 88, 163,223,303
- Pitkin, H., 47
- Pluralismo, 182, 193-194, 263-267, 355, 358
- de los grupos de interés, 331
- Pobreza, 163
- Pocock, J., 24, 38, 39, 49, 273
- Poder, 26, 86-87, 91-95, 110-111, 324, 352
- arbitrario, 151-152, 194, 227, 229, 240
- de toma de decisiones, 226, 239-240
- *reciproco*, 96-97, 129-131, 200
- Poder arbitrario, 28, 44-45, 51-52, 58, 78, 82-84, 232
- y voluntad arbitraria, 299, 302, 342, 350-351,360
- Poderes recíprocos, estrategia de los, 129-131,200
- Política:
- institucional, 17
- jurídica, 215
- social, 197
- Política económica, 215-217
- prosperidad, 199, 214-217, 356
- Políticas republicanas, 195-223, 356
- Véase también* Republicanismo
- Populismo, 25-29, 38, 236
- Positiva, libertad, 74, 77
- Postema, G., 126
- Pragmatismo, 182
- Previsión constitucional, 94, 96-98, 129, 131
- estrategia de la, 200
- Price, R., 49,55,56, 62-65, 72, 93, 102, 104, 105,274
- PriestleyJ., 47, 49-50, 54-56, 102, 120, 229,294
- Proceso debido, 230
- Productividad, 214
- Propiedad privada, 180
- Prosperidad económica, 199, 214-217, 356
- Protección interior, 199, 202-208, 356
- Pública, información, 220
- Pública, opinión, 220-222
- Pública, vida, 199,217-223,356
- Publicidad, 326
- como ideal, 222
- Público, espacio, 219-221
- Putnam, R. D., 339
- Raab, F., 38
- Rahe, P A., 25, 39
- Ransom, R. L., 89
- Rasmussen, D. R., 27
- Rawls, J., 29, 74, 125, 140, 151, 158, 174, 182,222,303,312,353
- Raz,J.,28, 115
- Recompensas fundadas en la consideración y el respeto, 291
- Recursos, 31, 58, 87, 96-99, 130
- Regulación, 273-299, 325, 331-332, 343,360
- de los medios de comunicación, 221
- Regulación centrada en la desviación, 279-285,360
- Regulación centrada en los cumplidores, 280, 286-299, 304-310, 360
- Regulación jurídica de los daños y perjuicios, 206-207
- Reid, J. P, 55, 66, 262
- Renacimiento italiano, 178
- Renaut, A., 25
- Representación, 251-253
- República:
- cívica, 317-318
- estabilidad de la, 273-275, 300, 303
- ideal de, 302-303
- razones de la, 246
- tradicional, 173

- República romana, 38, 47, 48, 52, 57, 178
- Republicanismo, 29, 114, 115, 136-138, 153, 162, 168, 173-179, 185-195, 340, 345, 347
- factibilidad del, 269-273
- Respeto y consideración, 291, 295-297, 305, 307, 329, 330, 360
- Responsabilidad y sensibilidad, 254, 327,358
- Restricciones del imperio de la ley, 228-231
- Revolución francesa, 39, 168, 178
- Revolución norteamericana, 38, 39, 49, 54-56, 61, 64-67, 173, 178, 229-230
- Riáis, S., 247
- Riker, W., 37
- Robbins, C., 38, 54, 62,324
- Robinson, D., 81
- Rousseau, J. J., 36, 38, 50, 168, 327
- Rubenstein, N., 137, 239, 314
- Russel, B., 134, 135
- Ryan, A., 27
- Sanciones, 276-280, 283-299, 305-309, 319,323,359
- Sandel, M., 132
- Satisfacción de las preferencias, 266-267
- Scanlon, T. M., 222, 245
- Schauer, F, 231
- Schwartz, T., 324
- Secesión, 259
- Seguridad, 104
- Selección adversa, 285
- Selznick, P.,232,318
- Sen, A., 208, 212
- Sentenciar, 205-207
- Separación de poderes, 233-236, 300, 357
- Shapiro, I, 242
- Sherman, R., 247
- Shklar, J., 102
- Sieyes, Abbé, 247
- Sistema de justicia penal, 202-208, 255-256
- Sistema federal, 234
- Sistema financiero, estabilidad del, 214
- Skinner, Q., 25, 38, 46, 47, 54, 59, 74, 121,247
- Smith, A., 208, 243, 294,295
- Smith, M., 115, 123, 126, 265
- Social, capital, 328
- Social, control, 324
- Social, política, 198
- Sociales, movimientos, 252, 323, 338
- Socialismo, 179, 187-191, 193
- Sociedad civil, 113, 195-196, 314-315, 317-318
- Socioeconómica, independencia, 209-214
- Spinoza, B., 101
- Spitz, J. F., 25, 36, 38, 47, 50, 74, 77, 90, 146, 168, 223,319,327
- Springborg, P., 72, 185
- Stigler, G., 265
- Stoljar, S. J., 90, 215
- Subjetividad, 101-102
- Subordinación, 123-126
- Sugden, R., 107
- Sunstein, C., 25, 245, 246, 247, 253, 263,266,284,302
- Sutch, R., 89
- Swanton, C., 140
- Sydney, A, 49, 53, 56, 62, 72, 83, 89, 231,240, 263,288,300,343
- Sylvan, R., 181-184
- Tasa de poder, 153-156, 159
- Taylor, C., 25, 37, 86, 109, 141, 196, 314,336
- Taylor, H., 185

374 Republicanismo

- Taylor, M., 297
Ten, C. L., 228
Teoría económica, 17, 23
Teoría política verde, 181-184
Thompson, E. P., 232
Thompson, W., 185
Tocqueville, A., 36, 38
Toma de decisiones:
— fundada en el debate, 20, 21, 244-248
— fundada en la negociación, 244, 245
— pública, 240-245, 248-249, 260-261, 263, 359
Tónnies, F., 295
Tradición de los hombres de la *Commonwealth*, 23, 27, 66, 178, 262-263, 276, 324
— desarrollo de la, 39, 138, 173
— y esclavitud, 53-54, 61-62, 216
Trenchard, J., 38, 49, 54
Truman, D., 265
Tuck, R., 59, 130, 137, 138
Tucker, A., 67
Tully, J., 39, 62, 138
Turner, J. F., 334
Tyler, T. R., 203, 259, 320

Utilitarismo, 150, 162, 271

Van Parijs, P., 107
Vergüenza, 293-294

Vigilancia, 324-325, 340-344, 348, 363
Vile, M. J. C., 234, 235
Villanía, 281-285, 297-299, 309, 360
Vínculos comerciales, 214
Violencia doméstica, 324
Viroli, M., 25, 26, 336
Virtud, 284, 297, 325, 336, 337, 346, 347, 362
Voluntad:
— arbitraria, 299, 302, 342, 350, 360
— general, 327
Vulnerabilidad, 21, 164, 167, 192, 327
Waldrom, J., 107, 231
Walpole, Sir Robert, 54
Wartenberg, T. E., 88, 110
Weber, M., 78
Weinstein, W. L., 102
Weintraub, T., 25
West, D., 88
Whigy tradición, 54, 61
White, M. L., 288
Winch, D., 265
Wirszubski, C., 47, 52, 57, 101, 157
Wollstonecraft, M., 89, 185
Worden, B., 49, 89, 102, 138

Yo personal, 333-335
Young, I. M., 83, 91, 166, 185, 222, 249, 321

Zuckert, M. R., 138

BIBLIOGRAFÍA

- Abramson, Jeffrey (1994), *We, the Jury: The Jury System and the Ideal of Democracy*; Nueva York, Basic Books.
- Ackerman, Bruce (1991), *We the people, i: Foundations*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press (trad. cast.: *La condición humana*, Batcelona, Paidós, 1ª ed., 2ª reimp., 1996).
- (1973), *On Revolution*, Harmondsworth, Pelican.
- Arrow, Kenneth (1963), *Social Choice and Individual values*, 2ª ed., Nueva York, Wiley.
- Atiyah, P. S. (1979), *The Rise and Fall of Freedom of Contract*, Oxford, Oxford University Press.
- Baier, Annette (1986), «Trust and Antitrust», *Ethics*, 96: 231-260
- Bailyn, Bernard (1965), *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Baldwin, Tom (1984), «MacCallum and the Two Concepts of Freedom", *Ratio*, 26: 125-142.
- Ball, Terence (1993), «Power», en Goodin y Petit (1993).
- Bardach, Eugene, y Kagan, Robert A. (1982), *Going by the Book: The Problem of Regulatory Unreasonableness*, Fijadelfia, Temple University Press.
- Barón, Hans (1966), *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, 2ª ed., Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Barry, Brian (1965), *Political Argument*, Londres, Routledge.
- (1995), *Justice as Impartiality*, Oxford, Oxford University Press.
- Baumeister, Roy F., y Leary, Mark R. (1995), «The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation», *Psychological Bulletin*, 117, págs. 497-529.
- Bentham, Jeremy (1843), «Anarchical Fallacies», en *The Works of Jeremy Bentham*, ii, edición a cargo de J. Bowring, Edimburgo: W. Tait.
- (1871), *Theory of Legislation*, 2ª ed., Londres, Truebner.

- Berlín, Isaiah (1958), *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Oxford University Press.
- Berman, Harold J. (1983), *Law and Revolution*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1994), «The origins of Historical Jurisprudence: Coke, Selden, Hale», *Ya le Law Journal*, 103, págs. 1.651-1.738.
- Blackstone, William (1978), *Commentaries on the Laws of England*, 9ª ed., Nueva York, Garland, facsímil de la edición de 1783.
- Blau, Peter (1964), *Exchange and Power in Social Life*, Nueva York, Wiley.
- Blom, Hans W. (1995), *Causality and Morality in Politics: The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*, La Haya, CIP-Gegevens Koninklijke Bibliotheek.
- Bock, G., Skinner, Q., y Viroli, M. (comps.) (1990), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Boswell, James (1970), *Journal of a Trip to the Hebrides with Samuel Johnson*, ed. a cargo de R. W. Chapman, Oxford, Oxford University Press.
- Bradshaw, Brendan (1991), «Transalpine humanism», en J. H. Burns y M. Goldie (comps.), *The Cambridge History of Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Braithwaite, John (1989), *Crime, Shame and Reintegration*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1993), «Shame and Modernity», *British Journal of Criminology*, 33, págs. 1-18.
- y Pettit, Philip (1990), *Not Just Deserts: Republican Theory of Criminal Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- Braithwaite, Valerie (en prensa), «Games of Engagement: Postures within the Regulatory Committee», *Law and Policy*.
- Bratman, Michael E. (1987), *Intentions and Plans, and Practical Reason*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Brehm, Sharon S., y Brehm, Jack W. (1981), *Psychological Reactance: A Theory of Freedom and Control*, Nueva York, Academic Press.
- Brennan, Geoffrey (1996), «Selection and the Currency of Reward», en R. E. Goodin (comp), *The Theory of Institutional Design*, Cambridge, Cambridge University Press.
- y Buchanan, James (1981), «The Normative Purpose of Economic “Science”: Rediscovery of an Eighteenth Century Method», *International Review of Law and Economics*, 1, págs. 155-166

- y Lomasky, Loren (1993), *Democracy and Decisión: The Pure Theory of Electoral Preference*, Oxford, Oxford University Press.
- y Pettit, Philip (1990), «Unveiling the Vote», *British Journal of Political Science*, 20, págs. 311-333.
- (1993), «Hands Invisible and Intangible», *Synthese*, 94, págs. 191-225.
- Brien, Andrew (en prensa), «Regulating Virtue», *Business and Professional Ethics Journal*, 16
- Buchanan, James (1975), *The Limits of Liberty*, Chicago, Chicago University Press.
- Burns, J. H., con Goldie, Mark (comp.) (1991), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Burt, Shelley (1993), «The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal», *American Political Science Review*, 87, págs. 360-368.
- Campbell, Theodore (1996), *The Legal Theory of Ethical Positivism*, Brookfields, Vt., Dartmouth.
- Caplow, Theodore (1994), *Perverse Incentives: The Neglect of Social Technology in the Public Sector*, Westport, Conn., Praeger.
- Clegg, Stewart (1989), *Trame works of Power*, Londres, Sage.
- Coady, C. A. (1993), «Dirty Hands», en Goodin y Pettit (1993).
- Cohén, G. A. (1993), «Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities», en Nussbaum y Sen (1993).
- Cohén, Joshua (1986), «An Epistemic Conception of Democracy», *Ethics*, 97, págs. 26-38.
- (1989), «Deliberation and Democratic Legitimacy», en Hamlin y Pettit (1989).
- Cohén, Morris (1993), «The Basics of Contract», *Harvard Law Review*, 4, págs. 553-592.
- Coleman, James (1974), *Power and the Structure of Society*, Nueva York, Norton.
- (1990), *The Foundations of Social Theory*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Coleman, Jules y Ferejohn, John (1986), «Democracy and Social Choice», *Ethics*, 97, págs. 6-25.
- Colish, Marcia L. (1971), «The Idea of Liberty in Machiavelli», *Journal of the History of Ideas*, 32, págs. 323-350.
- Connolly, William (1983), *The Terms of Political Discourse*, 2ª ed., Princeton, NJ, Princeton University Press.

- Constant, Benjamín (1988), *Political Writings*, edición a cargo de B. Fontana, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cornish, W. R., y Clark, G de N. (1989), *Law and Society in England 1750-1950*, Londres, Sweet and Maxwell.
- Crawford, Michael (1993), *The Román Republic*, 2ª ed., Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- D'Agostino, Fred (1996), *Free Public Reason: Making it Up As We Go*, Nueva York, Oxford University Press.
- Dahl, Robert (1956), *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, University of Chicago Press.
- Dicey, A. V. (1960), *An Introduction to the Law of the Constitution*, ed. a cargo de E. C. S. Wade, 10ª ed., Londres, Macmillan.
- Dworkin, Gerald (1988), *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dworkin, Ronald (1978), *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth.
- Elkin, Stephen L. (1987), *City and Regime in the American Republic*, Chicago, Chicago University Press.
- Elster, Jon (1983), *Sour Grapes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1986), «The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory», en j. Elster y A. Hilland (comps.), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ely, J. H. (1981), *Democracy and Distrust: A Theory of Judicial Review*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Evans, Caleb (1775), *British Constitutional Liberty. A Sermón Preached in Broad-mead, Bristol, Nov 5 1775*, Bristol.
- Feinberg, Joel (1972), *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- (1986), *Harm to Others*, i, Oxford, Oxford University Press.
- Ferguson, Adam (1767), *An Essay on the History of Civil Society*, Edimburgo, Millar and Caddel; reimpr. Nueva York, Garland, 1971.
- Ferry, Luc, y Renaut, AJain (1985), *Philosophie politique: des droits de l'homme a l'idée republicaine*, París, Presses Universitaires Françaises.
- Filmer, Sir Robert (1991), *Patriarcha and Other Writings*, edición a cargo de J. P. Sommerville, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fink, Z. S. (1962), *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, 2ª ed., Evanston, 111., Northwestern University Press.

- Finley, Moses (1973), «The Freedom of the Citizen in the Greek World», en M. Finley (comp.), *Democracy: Ancient and Modern*, Londres, Chatto and Windus.
- Finn, Paul (1993), *Abuse of Official Trust: Conflict of Interest and Related Matters*, Second Report on Integrity in Government Research School of Social Sciences, Australian National University.
- Fishkin, James (1991), *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*, New Haven, Conn., Yale University Press.
- (1995), «Bringing Deliberation to Democracy: The British Experiment», *The Good Society*, 5/3, págs. 45-49.
- Foner, Eric (1970), *Free Soil, Free Labor, Free Men: The Ideology of the Republican Party Before the Civil War*, Oxford, Oxford University Press.
- Fonatana, Biancamaria, (comp.) (1994), *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fraser, Nancy (1992), «Rethinking the Public Sphere», en Craig Calhoun (comp.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- y Gordon, Linda (1994), «A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State», *Journal of Women in Culture and Society*, 19, págs. 309-336
- Fuller, L. L. (1971), *The Morality of Law*, New Haven, Conn., Yale University Press.
- Fustel de Coulanges, N. D. (1920), *La Cité antique: étude sur le culte, le droit les institutions de la Grèce et de Rome*, París, Hachette.
- Gambetta, Diego (1988), «Mafia: the Price of Distrust», en Gambetta (comp.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford, Blackwell.
- Gaus, G. F. (1983), *The Modern Liberal Theory of Man*, Londres, Croom Helm.
- (1990), *Value and Justification: The Foundations of Liberal Theory*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Gauthier, David (1986), *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press.
- Gellner, Ernest (1994), *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, London, Hamish Hamilton (trad. cast.: *Condiciones de la libertad*, Barcelona, Paidós, 1996).
- Geuss, Raymond (1981), *The Idea of Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Goodin, Robert (1984), *Protecting the Vulnerable*, Chicago, University of Chicago Press.
- Goodin, R. E. (1992a), *Motivating Political Morality*, Cambridge, Mass., Blackwell.
- (1992b), *Green Political Theory*, Oxford, Polity.
- y Pettit, P. (comps.) (1993), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- Grabosky, Peter N. (1995), «Counterproductive Regulation», *International Journal of the Sociology of Law*, 23, págs. 347-369.
- Gray, John (1986), *Hayck on Liberty*, 2ª ed., Oxford, Oxford University Press.
- Guarini, E. F. (1990), «Machiavelli and the Crisis of the Italian Republics», en Bock *et al.* (1990).
- Gwyn, William B. (1965), *The Meaning of the Separation of Powers*, La Haya, Nijhoff.
- Haakonseen, Knud (1991), «From Natural Law to the Rights of Man: A European Perspective on American Debates», en Lacey y Haakonseen (1991).
- (1994), «Introduction», en Hume (1994)
- (1995), *Moral Philosophy and Natural Law: From Hugo Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen (1989), *Habermas on Society and Politics: A Reader*, (comp.), S. Seidman, Boston, Beacon Press.
- (1990), *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Polity.
- (1994), «Three Normative Models of Democracy», *Contellations*, 1, págs. 1-10.
- (1995), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Hamlin, Alan y Pettit, Philip (comps.) (1989), *The Good Polity*, Oxford, Blackwell.
- Hardin, Russell (1992), «The Street-Level Epistemology of Trust», *Politics and Society*, 21, págs. 505-529.
- Harrington, James (1992), *The Commonwealth of Oceana and A system of Politics*, edición a cargo de J. G. A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hart, H. L. A. (1982), *Essays on Bentham*, Oxford, Oxford University Press.

- Hayek, F. A. (1978), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Londres, Roudedge.
- (1988), *The fatal Conceit: The Errors of Socialism*, ed. a cargo de W. W. Bardey III, Chicago, University of Chicago Press.
- Hey, Richard (1776), *Observations on the Nature of Civil Liberty and the Principles of Government*, Londres.
- Hill, Bridget (1986), *The First English Feminist: Reflections upon marriage and other writings by Mary Astell*, Aldershot, Gower.
- Hindess, Barry (1996), *Discourses of power*, Oxford, Blackwell.
- Hirschman, Albert O. (1977), *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- (1984), «Against Parsimony: Three Ways of Complicating Some Categories of Economic Discourse», *American Economic Review Proceedings*, 74, págs. 88-96.
- Hobbes, Thomas (1968), *Leviathan*, edición a cargo de C. B. MacPherson, Harmondsworth, Penguin.
- Holmes, Stephen (1988), «Gag Rules or the Politics of Omission», en J. Elster y R. Slagstad (comps.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1989), «The Permanent Structure of Antiliberal Thought», en Rosenblum (1989).
- (1995), *Passions and Constraint: On the Theory of Liberal Democracy*, Chicago, University of Chicago Press.
- Homans, George (1961), *Social Behavior: Its Elementary Forms*, Nueva York, Harcourt, Brace & World.
- Horowitz, Morton J. (1977), *The Transformation of American Law 1780-1860*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Hume, David (1994), *Political Essays*, edición a cargo de K. Haakonsen, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hutton, Will (1995), *The State We're In*, Londres, Cape.
- Ingram, Attracta (1994), *A Political Theory of Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- Jackson, Frank y Pettit, Philip (1995), «Moral Functionalism and Moral Motivation», *Philosophical Quarterly*, 45, págs. 20-40.
- James, Susan (1992), «The Good-enough citizen: Citizenship and Independence», en G. Bock y S. James (comps.), *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity*, Londres, Roudedge.

- Karstedt-Henke, Susanne (1991), «Risks of Being Detected, Chances of Getting Away», en J. Junger-Tas, L. Boedermaker, y P. van der Laan (comps.), *The Future of the Juvenile Justice System*, Lovaine, Acco.
- Kelly, Donald R. (1991), «Law», en Burns y Goldie (1991).
- Kelman, H. C. (1958), «Compliance Identification: Three Processes of Attitude Change», *Journal of Conflict Resolution*, 2, págs. 51-60.
- Kelman, Mark (1987), *A Guide to Critical Legal Studies*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Kinder, D. R., y Kiewiet, D. R. (1979), «Economic Discontent and Political Behavior: The Role of Personal Grievances and Collective Economic Judgements in Congressional Voting», *American Journal of Political Science*, 23, págs. 495-527.
- (1981), «Sociotropic Politics: The American Case», *British Journal of Political Science*, 11, págs. 129-161.
- Korsgaard, Christine (1993), «Commentary on Cohén and Sen», en Nussbaum y Sen (1993).
- Kriegel, Blandine (1995), *The State and the Rule of Law*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Krygier, Martin (1990), «Marxism and the Rule of Law: Reflections After the Collapse of Communism», *Law and Social Inquiry*, 15, págs. 633-663.
- Kurathas, Chandran (1989), *Hayck and Modern Liberalism*, Oxford, Oxford University Press.
- Kumar, Krishan (1993), «Civil Society: An Inquiry into the Usefulness of an Historical Term», *British Journal of Sociology*, 44, págs. 375-395.
- Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press (trad. cast.: *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996).
- Lacey, M. J., y Haakonssen, Knud (comps.) (1991), *A Culture of Rights: The Bill of Rights in Philosophy, Politics and Law, 1791 and 1991*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1993), *Modernité et morale*, París, Presses Universitaires de France.
- Le Grand, Julián (1996), «Knights, Knaves or Pawns? Human Behaviour and Social Policy», *Journal of Social Policy*, 26.
- Levin, Michael (1984), «Negative Liberty», *Social Philosophy and Policy*, 2, págs. 84-100.
- Lewis, David (1969), *Convention*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

- (1983), *Philosophical Papers*, i, Oxford, Oxford University Press.
- Lind, E. Alien, y Tyler Tom R. (1988), *The Social Psychology of Procedural Justice*, Nueva York, Plenum,
- Lind, John (1776), *Three Letters to Dr Price*, Londres, T. Payne.
- Locke, John (1965), *Two Treatises of Government*, edición a cargo de Peter Laslett, Nueva York, Mentor.
- (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, edición a cargo de P. H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press.
- Long, Douglas C. (1977), *Bentham on Liberty*, Toronto, University of Toronto Press.
- Lukes, Steven (1974), *Power: A Radical View*, Londres, Macmillan.
- (1992), «Power», en L. C. Becker y C. B. Becker (comps.), *Encyclopedia of Ethics*, Nueva York, Garland.
- Lyons, David (1982), «Utility and Rights», *Nomos*, 24, págs. 107-138.
- MacCallum, Gerald C. (1967), «Negative and Positive Freedom», *Philosophical Review*, 74, págs. 312-334.
- McCloskey, H. J. (1963), «A Note on Utilitarian Punishment», *Mind*, 12, págs. 599.
- McCubbins, M. D., y Schwartz, T. (1984), «Congressional Oversight Overlooked: Police Patrols vs Fire Alarms», *American Journal of Political Science*, 28, págs. 165-179.
- MacDonagh, Oliver (1958), «The 19th Century Revolution in Government: A Reappraisal», *Historical Journal*, 1, págs. 52-67.
- (1980), «Pre-transformations: Victorian Britain», en E. Kamenka y A. Erh-Soon Tay (comps.), *Law and Social Control*, Londres, Edward Arnold.
- Machan, Tibor R., y Rasmussen, Douglas R. (1995), *Liberty for the 21st Century: Contemporary Libertarian Thought*, Lanham, Md., Rowman and Littlefield.
- Machiavelli, Niccolo (1965), *The Complete Works and Others*, 3 vols., Durham, NC, Duke University Press.
- MacIntyre, Alasdair (1987), *After Virtue*, 2ª ed., Londres, Duckworth.
- (1994), «A Partial Response to My Critics», en John Horton and Susan Mendus (comps.), *After MacIntyre*, Cambridge, Polity.
- McLean, Iain (1987), *Public Choice: An Introduction*, Oxford, Blackwell.
- Madison, James, Hamilton, Alexander y Jay, John (1987), *The Federalist Papers*, edición a cargo de Isaac Kramnik, Harmondsworth, Penguin.

- Maitland, F. W. (1981), «A Historical Sketch of Liberty and Equality», en *Collected Papers*, i, edición a cargo de H. A. L. Fisher, Buffalo, NY, W. S. Hein.
- Majone, Giandomenico (1996), «Regulatory Legitimacy», en Majone (comp.), *Regulating Europe*, Londres, Routledge.
- Mandeville, Bernard (1731), *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*, 3ª ed., Londres.
- (1924), *The Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits*, edición a cargo de F. B. Kaye, Oxford, Oxford University Press.
- Manent, Pierre (1987), *Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons*, París, Calmann-Lévy.
- Manin, Bernard (1994), «Checks, Balances and Boundaries: The Separation of Powers in the Constitutional Debate of 1787», en Fontana (1994).
- Mansbridge, Jane y Okin, Susan Moller (1993), «Feminism», en Goodin y Petit (1993).
- Marx, Karl (1970), *Capital: A Critique of Political Economy*, i, Londres, Lawrence and Wishart.
- Meyerson, Denise (1991), *False Consciousness*, Oxford, Oxford University Press.
- Michelman, Frank (1986), «The Supreme Court 1985 Term», *Harvard Law Review*, 100, págs. 4-77.
- Mili, J. S. (1969), *Essays on Ethics, Religion and Society*, vol. x de *Collected Works*, Londres, Routledge.
- (1970), «The Subjection of Women», en A. S. Rossi (comp.), *Essays on Sex Equality*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1977), *Essays on Politics and Society*, vol. xviii de *Collected Works*, Londres, Routledge.
- Miller, David (1990), *Market, State and Community*, Oxford, Oxford University Press.
- (1995), *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press (trad. cast.: *Sobre la nacionalidad*, Barcelona, Paidós, 1997).
- Montesquieu, Charles de Secondat (1989), *The Spirit of the Laws*, trad. y edición a cargo de A. M. Cohler, B. C. Miller y H. S. Stone, Cambridge, Cambridge University Press.
- Morange, Jean (1979), *Les Libertés politiques*, París, Presses Universitaires de France.
- Nicolet, Claude (1982), *Lidée républicaine en France (1789-1924)*, París, Gallimard.

- Nippel, Wilfried (1994), «Ancient and Modern Republicanism», en Fonatana (1994).
- Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books.
- Nussbaum, Martha C., y Sen, Amartya (comps.) (1993), *The Quality of Life*, Oxford, Oxford University Press.
- Oldfield, Adrián (1990), *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Londres, Routledge.
- O'Leary-Hawthorne, John y Pettit, Philip (1996), «Strategies for Free-Will Compatibilists», *Analysis*, 56, págs. 191-201.
- Pagden, Anthony (comp.) (1987), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Paine, Tom (1989), *Political Writings*, edición a cargo de Bruce Kuklick, Cambridge, Cambridge University Press.
- Paley, William (1825), *The Principles of Moral and Political Philosophy*, vol. iv de *Collected Works*, Londres, C. and J. Rivington.
- Parfit, Derek (1984), *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press.
- Pasquino, Pasquale (1994), «The Constitutional republicanism of Emmanuel Sieyès», en Fontana (1994).
- (1996), «Popular Sovereignty: What Does It Mean?», mimeografía, CREA, Ecole Polytechnique, París.
- en prensa, «Political Theory, Order and Threat», *Nomos*.
- Passmore, John (1993), «Environmentalism», en Goodin y Petit (1993).
- Pateman, Carole (1988), *The Sexual Contract*, Oxford, Polity Press.
- Patten, Alan (1996), «The Republican Critique of Liberalism», *British Journal of Political Science*, 26, págs. 25-44.
- Paterson, A. B. (1921), *The Collected Verse of A. B. Paterson*, Sidney, Angus and Robertson.
- Patterson, Orlando (1991), *Freedom in the Making of Western Culture*, Nueva York, Basic Books.
- Patton, Paul (1994), «Metamorpho-logic: Bodies and Powers in A Thousand Plateaus», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 25, págs. 157-169.
- Pettit, Philip (1982), Habermas on Truth and Justice, en G. H. R. Parkinson (comp.), *Marx and Marxisms*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1986), «Free Riding and Foul Dealing», *Journal of Philosophy*, 83, págs. 361-379.

- (1989a), «The Freedom of the City: A Republican Ideal», en Hamlin y Pettit (1989).
- (1989<sup>¿>), «A Definition of Negative Liberty», *Ratio*, n.s. 2, págs. 153-168.
- (1990), «Virtus Normativa: A Rational Choice Perspective», *Ethics*, 100, págs. 725-755.
- (1991), «Consequentialism», en P. Singer (comp.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell.
- (1992), «Instituting a Research Ethic: Chilling and Cautionary Tales», *Bioethics*, 6, págs. 89-112.
- (1993a), *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics*, Nueva York, Oxford University Press.
- (1993<sup>£>), «Negative Liberty, Liberal and Republican», *European Journal of Philosophy*, 1, págs. 15-38.
- (1993 c), «Liberalism and Republicanism», *Australasian Journal of Political Science*, 28, número especial de Australia's Republican Question, 162-189.
- (1994a), John Rawls, *Political Liberalism*, *Journal of Philosophy*, 91, págs. 215-220.
- (1994b), «The Enfranchisement of Silence: An Argument for Freedom of Speech», en Tom Campbell y Wojciech Sadurksi (comps.), *Freedom of Communication*, Aldershot, Dartmouth.
- (1994c), «Liberal/Communitarian: MacIntyre's Mesmeric Dichotomy», en John Horton y Susan Mendus (comps.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press.
- (1995a) «The Cunning of Trust», *Philosophy and Public Affairs*, 24, págs. 202-225.
- (1995b), «The Economic Mind: *Homo Economicus* as a Virtual Reality», *Monist*, 78, págs. 308-329.
- (1996a), «Freedom as Antipower», *Ethics*, 106, págs. 576-604.
- (1996b), «Institutional Design and Rational Choice», en R. E. Goodin (comp.), *The Theory of Institutional Design*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1996c), «Our Republican Heritage», *Eureka Street*, 6/6.
- (1997), «The Consequentialist Perspective on Ethics», en Marcia barón, Philip Pettit y Michael Slote, *Consequentialism, Kantianism, Virtue Ethics*, Oxford, Blackwell.

- en prensa, «Republican Theory and Criminal Punishment», *Utilitas*.
- y Smith, Michael (1990), «Backgrounding Desire», *Philosophical Review*, 99, págs. 565-592.
- (1996), «Freedom in Thought and Action», *Journal of Philosophy*, 93.
- con Braithwaite, John (1993), «Not just deserts, Even in Sentencing», *Current Issues in Criminal Justice*, 4, págs. 225-239.
- (1994), «The Three Rs of Republican Sentencing», *Current Issues in Criminal Justice*, 5, págs. 318-328.
- Phillips, Anne (1995), *The Politics of Presence*, Oxford, Oxford University Press.
- Philp, Mark (1985), «Power», en A. Kuper y J. Kuper (comps.), *Encyclopedia of the Social Sciences*, Londres, Routledge.
- (1996), «Republicanism and Liberalism: On Leadership and Political Order», *Democratization*, 3
- Pitkin, Hanna (1988), «Are Freedom and Liberty Twins», *Political Theory*, 16, págs. 523-552.
- Pocock, J. G. A. (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- (comp.) (1977), *The political Works of James Harrington*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1987), *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Reissue*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Postema, Gerald (1995), «Public Practical Reason: An Archaeology», *Social Philosophy and Policy*, 12, págs. 43-86.
- Price, Richard (1991), *Political Writings*, edición a cargo de D. O. Thomas, Cambridge, Cambridge University Press.
- Priestley, Joseph (1993), *Political Writings*, edición a cargo de P. N. Miller, Cambridge, Cambridge University Press.
- Putnam, Robert D. (1993), *Making Democracy Work: Civic Tradition in Modern Italy*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Raab, Félix (1965), *The English Face of Machiavelli: A Changing Interpretation 1500-1700*, London, Routledge.
- Rahe, Paul Anthony (1992), *Republics, Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution*, Chicago, University of Chicago Press.
- Ransom, R. L., y Sutch, Richard (1977), *One Kind of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Raz, Joseph (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- (1993), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
- Reid, John Phillip (1988), *The Concept of Liberty in the Age of the American Revolution*, Chicago, Chicago University Press.
- Riáis, Stephane (1983), *Textes politiques frangais*, París, Presses Universitaires de France.
- Riker, William (1982), *Liberalism Against Populism*, San Francisco, W. H. Freeman.
- Robbins, Caroline (1959), *The Eighteenth Century Commonwealthman*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Roseblum, Nancy L. (comp.) (1989), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Rubenstein, Nicolai (1991), «Italian Political Thought 1450-1530», en Burns y Goldie (1991).
- Ryan, Alan (1993), «Liberalism», en Goodin y Pettit (1993).
- Sandel, Michael (1984), *Liberalism and Its Critics*, Oxford, Blackwell.
- Scanlon, T. M. (1982), «Contractualism and Utilitarianism», en A. Sen y B. Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Schauer, Frederick (1991), *Playing by the Rules*, Oxford, Oxford University Press.
- Selznick, Philip (1992), *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community*, Berkeley, Calif., University of California Press.
- Sen, Amartya (1983), «Poor, Relatively Speaking», *Oxford Economic Papers*, 35, págs. 153-168.
- (1985), *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland.
- Shapiro, Ian (1990), *Political Criticism*, Berkeley, Calif., University of California Press.
- Shklar, Judith (1989), «The Liberalism of Fear», en Rosenblum (1989).
- Skinner, Quentin (1974), «The Principles and Practice of Opposition: The Case of Bolingbroke versus Walpole», en Neil McKendrick (comp.), *Historical Perspectives: Studies in English Thought and Society in Honour of H. Plumb*, Londres, Europa.
- (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press.

- (1983), «Machiavelli on the Maintenance of Liberty», *Politics*, 18, págs. 3-15.
- (1984), «The Idea of Negative Liberty», en R. Rorty, J. B. Schneewind, y Q. Skinner (comps.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press (1984) (trad. cast.: «La idea de la libertad negativa», en *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990, págs. 227-259).
- (1990a), «Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty», *Transactions of the Royal Historical Society*, 40, págs. 121-151.
- (1990₂), «Pre-Humanist Origins of Republican Ideas», Bock *et al.* (1990).
- (1996), *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Smith, Adam (1976), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edición a cargo de R. H. Campbell, A. S. Skinner y W. B. Todd, Oxford, Oxford University Press.
- (1982), *The Theory of the Moral Sentiments*, edición a cargo de D. D. Raphael y A. L. McFie, Indianapolis, Liberty Classics.
- Spinoza, Benedict de (1951), *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, Nueva York, Dover.
- Spitz, Jean-Fabien (1994), «The Concept of Liberty in “A Theory of Justice” and Its Republican Version», *Ratio Juris*, 7, págs. 331-347.
- (1995a), *La Liberté politique*, París, Presses Universitaires de France.
- (1995 b), «Le Républicanisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarisme», *Le banquet*, 1/2, págs. 215-238.
- Springborg, Patricia (1995), «Mary Astell (1666-1731), Critic of Locke», *American Political Science Review*, 89, págs. 621-633.
- Stigler, George (1971), «The Theory of Economic Regulation», *Bell Journal of Economics and Management Science*, 2, págs. 3-21.
- Stoljar, S. J. (1975), *A History of Contract at Common Law*, Canberra, Australian National University Press.
- Sugden, Robert (1996), «The Metric of Opportunity», mimeografía, Faculty of Social Sciences, University of East Anglia, Norwich.
- Sunstein, Cass R. (1990a), *After the Rights Revolution: Reconceiving the Regulatory State*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1990b), «Paradoxes of the Regulatory State», *University of Chicago Law Review*, 57, págs. 407-441.
- (1993a), *The Partial Constitution*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

- (1993*b*), *Democracy and the Problem of Free Speech*, Nueva York, Free Press.
- (1993*c*), «The Enduring Legacy of Republicanism», en S. E. Elkin y K. E. Soltan (comps.), *A New Constitutionalism: Designing Political Institutions for a Good Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- Swanton, Christine (1992), *Freedom: A Coherence Theory*, Indianapolis, Hackett.
- Sydney, Algernon (1990), *Discourses Concerning Government*, edición a cargo de T. G. West, Indianapolis, Liberty Classics.
- (1996), *Court Maxims*, edición a cargo de H. W. Blom, E. H. Muller, y Ronald Janse, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sylvan, Richard (1984-1985), «A Critique of Deep Ecology», *Radical Philosophy*, 40, págs. 2-12; 41, págs. 10-22.
- Taylor, Charles (1985), *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1989), «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», en Rosenblum (1989).
- (1995), *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass., Harvard University Press (trad. cast.: *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997).
- Taylor, Michael (1987), *The Possibility of Cooperation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ten, C. L. (1993), «Constitutionalism and the Rule of Law», en Goodin y Pettit (1993).
- Thompson, E. P. (1975), *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*, Londres, Alien Lañe.
- Thompson, William (1970), *Appeal of One Half of the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, men, to Retain Them in Political, and Thence in Civil and Domestic, Slavery*, Nueva York, Source Book Press.
- Toennies, F. (1887), *Community and Society*, Nueva York, Harper and Row.
- Trenchard, John, y Gordon, Thomas (1971), *Cato's Letters*, 6ª ed. (1755), Nueva York, Da Capo.
- Truman, D. (1951), *The Governmental Process*, Nueva York, Knopf.
- Tuck, Richard (1979), *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1989), *Hobbes*, Oxford, Oxford University Press.
- (1993), *Philosophy and Government 1572-1651*, Oxford, Oxford University Press.

- Tucker, Abraham (1834), *The Light of nature Pursued*, edición a cargo de John Mildman, 2 vols., Londres, T. Tegg and Son.
- Tully, James (1993), «Placing the Two Treatises», en Nicholas Phillipson y Quentin Skinner (comps.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Turner, J. C. (1987), *Rediscovering the Social Group: A Selfcategorization Theory*, Oxford, Blackwell.
- Tyler, Tom R. (1990), *Why People Obey the Law*, New Haven, Conn., Yale University Press.
- (1992), «A Relational Model of Authority in Groups», *Advances in Experimental Social Psychology*, 25, págs. 115-191.
- y Mitchell, G. (1994), «Legitimacy and the Empowerment of Discretionary Legal Authority: The United States Supreme Court and Abortion Rights», *Duke Law Journal*, 43, págs. 703-815.
- Van Parijs, Philippe (1995), *Real Freedom for All*, Oxford, Oxford University Press (trad. cast.: *Libertad real para todos*, Barcelona, Paidós, 1996).
- Vile, M. J. C. (1967), *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Oxford, Oxford University Press.
- Viroli, Maurizio (1990), «Machiavelli and the Republican Idea of Politics», Bock *et al.* (1990).
- (1992), *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the language of Politics 1250-1600*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1995), *For Love of Country*, Oxford, Oxford University Press.
- Waldron, Jeremy (1989), «The Rule of Law in Contemporary Liberal Theory», *Ratio Juris*, 2, págs. 79-96.
- (1993), *Liberal Rights: Collected papers 1981-1991*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wartenberg, Thoams E. (1990), *The Forms of Power: From Domination to Transformation*, Filadelfia, Temple University Press.
- Weber, Max (1978), *Economy and Society*, edición a cargo de G. Roth y C. Wittich, Berkeley, Calif., University of California Press.
- Weinstein, W. L. (1965), «The Concept of Liberty in Nineteenth-Century Political Thought», *Political Studies*, 13, págs. 156-157.
- Weintraub, Jeff (1988), «Freedom and Community: The Republican Virtue Tradition and the Sociology of Liberty», manuscrito inédito.

- West, David (1990), *Authenticity and Empowerment*, Brighton, Harvester.
- White, Morton (1987), *Philosophy, The Federalist, and the Constitution*, Nueva York, Oxford University Press.
- Winch, Donald (1978), *Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revisión*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wirszubski, C. (1968), *Libertas as a Political Idea at Rome*, Oxford, Oxford University Press.
- Wollstonecraft, Mary (1982), *A Vindication of the Rights of Women*, edición a cargo de Ulrich H. Hardt, Nueva York, Whitston.
- Worden, Blair (1991), «English Republicanism», en Burns y Goldie (1991).
- Young, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Zuckert, Michael P. (1994), *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton, NJ, Princeton University Press.