

## Republicanism y Libertad

António Manuel Martins

Mucha de la literatura más reciente sobre el liberalismo en el ámbito de la teoría política ha consistido en el desarrollo de teorías de la justicia. No deja de ser curioso notar que, en el contexto de la controversia suscitada por la *Teoría de la justicia* de John Rawls, se haya discutido sobre todo la dimensión igualitaria de su construcción teórica. A pesar de propugnar una forma bastante radical de comprender las libertades individuales, Nozick tampoco presenta en *Anarquía, Estado y Utopía* un desarrollo teórico consistente del principio de libertad. El debate ha continuado, de hecho, polarizado por el concepto de igualdad.

La principal novedad del libro de Philip Pettit sobre el *Republicanismo* consiste en el hecho de pretender reformular toda la filosofía política republicana a partir de una teoría (republicana) de la libertad<sup>1</sup>.

La insatisfacción con las diferentes propuestas teóricas del liberalismo no es reciente. Desde hace algunas décadas han surgido, también en el campo republicano, algunas obras de crítica frontal. Citemos, entre otros, el nombre de Michael Sandel, primero con su crítica a Rawls, *El liberalismo y los límites de la justicia*, y, más recientemente, con el diagnóstico sobre el desencanto de la democracia americana y su demanda de una filosofía pública<sup>2</sup>. Es verdad que ya encontramos en M. Sandel una reflexión interesante e interesada sobre la libertad republicana en su intento de revitalizar la dimensión cívica de la libertad. Se trataba, sin embargo, de responder, antes que nada, a algunas objeciones clásicas planteadas contra los ideales del republicanismo. En este contexto, Sandel niega que su interpretación de la libertad republicana conduzca a una política coercitiva y de exclusión. Aquello que muchos de sus adversarios critican, no deja de ser la consecuencia normal de las exigencias especiales de la ciudadanía republicana. Si la participación autónoma

---

1 P. PETTIT, *Republicanism. A theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

2 M. SANDEL, *Democracy's Discontent, America in search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1996.

en el gobierno exige la capacidad de deliberar correctamente sobre el bien común, entonces, los ciudadanos deben poseer ciertas excelencias (de carácter, juicio e interés por el todo). Desde este punto de vista, considera fuera de lugar las críticas de muchos liberales a la teoría política republicana. Por otro lado, reconoce una de las intuiciones subyacentes a esta crítica: «La política republicana es una política de riesgo, una política sin garantías. Los riesgos implicados son inherentes al proyecto formativo. Conceder a la comunidad política coparticipación en la formación del carácter de sus ciudadanos, es admitir la posibilidad de que las comunidades malas puedan formar malos ciudadanos. La dispersión del poder y la multiplicación de los lugares de formación cívica pueden reducir estos riesgos, pero no pueden eliminarlos»<sup>3</sup>. Su reflexión sobre la educación de la ciudadanía se centra en la necesidad de articular las dimensiones local, nacional y cosmopolita.

Philipp Pettit parece ser más optimista que Sandel en cuanto a las posibles desviaciones de una política republicana. Todo el texto de *Republicanism* parte del presupuesto de que son los teóricos del liberalismo quienes no están suficientemente atentos a las perversiones del poder político. Lo que haría falta a los liberales, por más paradójico que esto pueda parecer, sería precisamente una definición de la libertad que tenga debidamente en cuenta el poder y la dominación, así como una teoría capaz de mostrar que ciertos tipos de instituciones democráticas son una realización efectiva de la libertad. En otras palabras, lo que falta es un *ideal de libertad* que pueda servir de fuerza aglutinadora de todas las medidas y decisiones políticas. La tesis de Pettit dice que el republicanismo puede darnos ese ideal. Por eso, su texto, tal como el subtítulo indica, no sólo trata de la teoría de la libertad, sino también apunta cómo se refleja esta concepción en la estructura y dirección de una actividad gubernativa.

A pesar de formular su tesis de esta forma tan amplia, Pettit admite que muchos liberales no se sentirán particularmente aludidos por su crítica, en la medida en que sólo tratan la libertad en su dimensión negativa. Mas es precisamente esta comprensión negativa de la libertad la que define a la tradición liberal que Pettit pretende criticar. En este contexto, designa con el nombre de «liberales clásicos» a todos aquellos liberales contra los que reaccionaron los republicanos de los siglos XVII y XVIII. Podemos, entonces, preguntar: ¿será posible aprender algo de los autores republicanos de aquellos siglos? Dejando de lado los innumerables detalles históricos aducidos por Pettit en su reconstrucción del ideal republicano, procuraremos sintetizar lo que nos parece más importante de esta argumentación.

---

3 Ibidem, p. 321.

Para el republicanismo clásico, libertad sería equivalente a ausencia de esclavitud; consistiría en no estar sujeto a la voluntad *arbitraria* de otro. Nos encontramos ante la definición de la *libertad* como *no dominación*. Esto quiere decir, de acuerdo con Pettit, algo más que la libertad negativa de la tradición liberal (entendida como simple no-interferencia o ausencia de coacción). Al definir la libertad como no-dominación, Pettit no se contenta con impedir la simple no interferencia y, por eso, aspira a una protección efectiva contra toda y cualquier interferencia *arbitraria*. Como esta noción de libertad inspira la construcción de todo el sistema político, también ha de reflejarse en el plano constitucional. En este contexto, Pettit piensa que un ideal de libertad de este tipo implica una arquitectura del sistema político basada más en la deliberación y disputabilidad que en el consenso. A pesar de no ser tan pesimista como Sandel, no deja de resaltar la importancia de los mecanismos de control de las posibles desviaciones por parte de los ciudadanos que ocupan cargos de responsabilidad. Presupone también que es relativamente fácil promover la aceptación del ideal republicano en la sociedad civil. Definida la libertad como un ideal de no dominación, está claro que su realización no puede depender exclusivamente de la fuerza de las leyes republicanas, y que también se ha de confiar en la existencia de un elevado y generalizado nivel de aceptación de las normas por parte de la sociedad civil, que se materializa en las denominadas vulgarmente *virtudes cívicas*. Tales virtudes constituyen el valor central del republicanismo que más ha influido en Pettit, pero pasan a desempeñar un papel instrumental en cuanto medios de maximización de la libertad.

La reflexión de Pettit sobre la libertad parte de la contestación a la dicotomía libertad negativa-libertad positiva, vulgarizada en la última mitad del siglo XX por el texto de Isaiah Berlin<sup>4</sup>. Recuerda también el contraste establecido por Constant entre la libertad de los antiguos y la de los modernos. Después de negar que la noción típicamente republicana de libertad se pueda identificar con la libertad positiva de Berlin o la libertad de los antiguos de Constant, Pettit orienta toda su reconstrucción histórico-crítica en el sentido de mostrar que la tradición republicana siempre tuvo acceso a una tercera vía: la libertad como no dominación<sup>5</sup>. Sin embargo, la dicotomía polarizada de Berlin es típicamente moderna y tuvo su origen en el concepto de libertad negativa formulado por Hobbes<sup>6</sup>. El objetivo estratégico de esta nueva concepción de la libertad sería defender el Leviatán contra los republicanos de la época, tal como vendría a ser usada más tarde para defender los intereses de la monarquía británica en las colonias de la América del Norte. Pettit subraya

---

4 I. BERLIN, *Two Concepts of Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1958.

5 P. PETTIT, *Republicanism*, pp. 21-27.

6 *Ibidem*, pp. 41 ss.

que Hobbes no tuvo éxito en su redefinición de la libertad, en la medida en que su noción de libertad negativa no fue aceptada por la mayoría de los autores hasta finales del siglo XVIII; momento en que, por influencia de Bentham y de otros, se volvió respetable e influyente en la tradición liberal. Lo más grave en esta secuencia histórica, tal como la reconstruye Pettit, es que, a partir de la última década del siglo XVIII, se perdió por completo la capacidad de identificar la concepción republicana de la libertad como no dominación.

Los textos de Pettit son complejos y, por eso, no es viable un análisis detallado de su teoría republicana de la libertad en los límites estrechos de este artículo. Así que nos limitaremos a una reflexión inevitablemente parcial, en la cual pretendemos abordar, muy brevemente, los siguiente aspectos: 1) que Pettit ha ignorado algunos de los elementos importantes de la tradición republicana, sobre todo los ligados a la Revolución Francesa; 2) que su concepción de la libertad no es tan nueva o tan diferente de otras concepciones liberales; 3) sugerir algunas objeciones a la noción de responsabilidad en cuanto *definiens* de la libertad.

1. Debido a la imposibilidad de entrar en un pormenorizado análisis de los textos más directamente ligados a la tradición republicana desde la Antigüedad, trataré solamente ciertos aspectos del concepto de libertad en algunos autores muy próximos a la Revolución Francesa y a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. La alusión al *Manual del Ciudadano Republicano* de Charles Renouvier surge, en este contexto, a título meramente de ejemplo del modo en que la tradición republicana europea acogió el ideal de libertad de la Revolución Francesa, tal como fue interpretada en la Declaración de 1789.

La libertad fue la gran idea-fuerza de la Revolución en su lucha contra el Antiguo Régimen. Como la historia nos enseña, las grandes luchas políticas del siglo XVIII francés fueron conducidas en nombre de las libertades amenazadas por el poder absoluto. Cuando se hablaba de las «libertades», en vez del singular «libertad», se pretendía subrayar la necesidad de traducir la libertad en un conjunto de garantías, inmunidades y privilegios de los individuos integrados en grupos y comunidades concretas.

Montesquieu, en *L'Esprit des lois* (XI, 6) procura conciliar estas libertades individuales entendidas como libertades políticas. Para la doctrina dominante, es el lugar clásico de la separación de los poderes. Curiosamente, define la libertad política como esa imperturbabilidad de ánimo que depende de la «opinión que cada uno tiene de su seguridad»<sup>7</sup>. El texto es complejo y

7 Después, en el tercer párrafo de este capítulo 6, dice lo siguiente: «La liberté politique dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté, et pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen». (MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*, XL, 6).

algo bizarro. Subrayemos sólo que no se está aquí planteando ninguno de los temas más típicamente asociados a la libertad, sino, sobre todo, *seguridad y tranquilidad de espíritu*. Así, su proyecto apareció a ojos de muchos como demasiado ligado a la estructura social clasista del Antiguo Régimen.

Rousseau y los filósofos de la Revolución pensaban que el ciudadano es libre no en función de su *estatus* social, sino en razón de la existencia de derechos idénticos para todos y de reglas generales de acción.

La crítica de la libertad negativa —en el sentido de Hobbes— se intensificó tras la Revolución, mas ya estaba presente y activa en los pensadores que entendían la libertad como facultad de realización de las potencialidades del hombre, ya que esta excelencia humana se vuelve efectiva por la entrega o dedicación a la *res publica*, por la participación constante, directa e intensa en la vida de la ciudad.

El modelo de libertad de los antiguos —del hombre como animal político— continúa asociado al de la libertad como independencia. En esta época, las dicotomías abundan. Libertad y libertades; libertad asentada en la complejidad y en la pluralidad o libertad fundada en la unidad; libertad positiva-libertad negativa; libertad de los antiguos y libertad de los modernos. Todo esto parece sugerir que se está ante dos formas radicalmente diferentes de comprender la libertad. Una de ella presupondría una representación objetiva de la felicidad de los hombres. La otra, por el contrario, implicaría una actitud neutra de cara a las diversas concepciones de bien. Así, pues, la situación es bastante más compleja y, como en otros casos, no se deja fácilmente captar en esquemas tan simples.

La Revolución se produjo en un contexto en que las tensiones entre las diversas concepciones de la libertad y del derecho natural no estaban resueltas. El texto de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano nos interesa, en este contexto, como forma de ilustrar algunas de las opciones propuestas en el proceso de la Revolución Francesa.

La distinción entre el hombre natural y el hombre político está presente en todos los puntos centrales de la Constituyente. Augusto Comte exagera cuando acusa a la Constituyente de haber generalizado el principio de la libertad hasta el extremo de la anarquía<sup>8</sup>. En verdad, lo que los constituyentes rechazaron fue la concepción puramente negativa de la libertad porque pensaban que no hay libertad donde no existe la posibilidad efectiva de ejercerla.

Se distanciaron, igualmente, de la definición de libertad como un bien absoluto sin relación alguna con los conciudadanos. La libertad está, en cierto modo, funcionalmente, sujeta a la igualdad. No se trata aquí solamente de la

---

8 M. OZOUF, «Liberté», en F. FURET & M. OZOUF, *Dictionnaire critique de la Révolution Française. Idées*, Flammarion, Paris, 1992, p. 263.

igualdad ante la ley, sino también de la igualdad en la participación del poder legislativo. Los artículos 4 y 6 de la Declaración de 1789 consagran esta comprensión de la libertad.

Los artículos iniciales de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano hablan claramente de la libertad e igualdad de derechos como característica distintiva de la condición humana. Toda y cualquier forma de asociación política tiene como finalidad primera «la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre». (art. 2). Entre estos figuran: la libertad, la propiedad y la resistencia a la opresión. Todo esto no deja de ser un modo de articular una libertad que se quiere efectiva. En el derecho de resistencia a la opresión está, desde nuestro punto de vista, claramente asumida la dimensión de no-dominación que Pettit presenta como rasgo distintivo de su nueva concepción republicana de la libertad. El artículo 4 define claramente la libertad como «poder hacer todo aquello que no perjudica a los otros». En otras palabras, mi libertad está limitada únicamente por la libertad de mis conciudadanos. Las reglas del juego que establecen estos límites son aquellas que están determinadas por la ley. Tal como sucedía en la república romana, también aquí la ley funciona, ante todo, como garante de la libertad. Los artículos 10 y 11 garantizan incluso, de forma explícita, la libertad de conciencia y de opinión (10) y la libertad de expresión (11), a pesar de preverse ya abusos de estas libertades que la ley debería tipificar para que los delincuentes pudiesen ser juzgados. Así, podemos decir que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano obliga al ciudadano a salir de la esfera más estrictamente individual de su libertad, y le invita a ejercer la libertad de participar en todas las cosas que conciernan a la *res publica* (aquí designada como *nación*).

El interés supremo de la nación, ya sea designado como *utilidad común* (art. 1), orden público o interés nacional no puede ser declarado ley suprema aboliendo los restantes artículos de la Declaración; peligro que puede derivarse de una interpretación unilateral del artículo 3, que coloca el principio de toda soberanía y autoridad políticas en la nación. Este artículo es claramente deudor del modelo de Westfalia y tiene la función estratégica de reafirmar ese presupuesto fundamental aceptado por todos los Estados de la época, que les permitía no reconocer ninguna autoridad política superior al Estado soberano. El hecho de afirmar que el cuerpo político detenta legítimamente el poder político, no significa que éste pueda hacer uso de su autoridad para imponer arbitrariamente cualquier preferencia o deseo. Contrariamente a aquello que sucede en Hobbes, aquí la *auctoritas* no hace la ley. En la medida que no es expresión de la voluntad del soberano y sí de la voluntad general (art. 6), y que, más allá de esto, sólo puede prohibir lo que es nocivo para la sociedad (art. 5), la ley, al desempeñar esa función negativa de estableci-

miento de los límites del *ejercicio* de la libertad de los ciudadanos, los libera de toda restricción adicional de su acción. Si el edificio legislativo basado en esta declaración estuviera bien construido, no vemos cómo puede ningún ciudadano, sea cual sea su posición o función, ejercer cualquier forma de dominio sobre otro(s). Cuando el artículo 16 dice que una sociedad, donde los derechos de los que habla el artículo 2 no están garantizados y donde la separación de los poderes preconizada por Montesquieu no es efectiva, es una sociedad sin Constitución, se está, de hecho, condicionando de modo mucho más claro y efectivo la soberanía popular a la cual apelan normalmente los Estados modernos. Que la práctica política, ya sea en la esfera interna o externa, no siempre se ha conformado con estas exigencias, es algo que nos es, infelizmente, demasiado familiar. Muy particularmente en el dominio de las relaciones internacionales. A pesar de todos los desmentidos de la política cotidiana, la verdad es que si fuese llevado en serio este principio incluido en el art. 16 de la Declaración de 1789, ¡el número de Estados pertenecientes a la ONU sería mucho menor! Y, consecuentemente, las relaciones internacionales serían algo muy diferente de lo que hoy son.

No nos interesa explorar las múltiples influencias que se cruzaron en la redacción de la Declaración de 1789, reformulada en 1793 y 1795<sup>9</sup>. Debido a la imposibilidad de que profundicemos en la historia de la recepción de esta Declaración, subrayamos su papel fundador y simbólico, constitutivo de la modernidad política europea, así como su influencia en el derecho constitucional moderno.

El debate sobre las diversas interpretaciones de las libertades no sólo se puede seguir en la documentación histórica de la Asamblea Constituyente Francesa de las dos últimas décadas del siglo XVIII, sino también en obras de amplia divulgación. Entre éstas podríamos citar la *Enciclopedia*, publicada por la Librería Panckoucke a partir de 1781, que recoge en la entrada *Libertad* del tomo III, cuyo subtítulo es *Lógica, Metafísica y Moral*, una sección dedicada a la *libertad civil*, en la que Adam Ferguson reproduce un capítulo de su *Ensayo sobre la Historia de la Sociedad Civil* (III, sec. VI)<sup>10</sup>. Ferguson se distancia de la libertad de los modernos siempre que ésta le parece estar asociada a cualquier forma de pasividad. Exalta claramente los modelos antiguos de libertad porque fomentaban la participación política. De acuerdo con el diagnóstico algo pesimista de Ferguson, es precisamente por no fomentar

---

9 Ibidem, pp. 121-138. Jefferson, autor de la Declaración de Independencia de los EE.UU., era, en la época, embajador de los EE.UU. en París. Fue uno de los consejeros de La Fayette, héroe de la independencia americana y autor del primer proyecto de Declaración.

10 A. FERGUSON, *Essay on the History of Civil Society* (1767), ed. D. Forbes, Edinburgh Univ. Press, Edimburgo, 1966. La primera traducción francesa data de 1783.

este núcleo constitutivo de la ciudadanía por lo que las sociedades modernas no poseen esquemas eficaces para prevenir la corrupción. De ahí la llamada, en sintonía con una larga tradición republicana, a la vigilancia y a una actitud crítica frente a las leyes y las prácticas políticas. Así, para que la verdadera base de la libertad política sea asegurada, «es preciso nada menos que un edificio tal como el conjunto de la constitución británica y un espíritu nacional semejante al del amor inquieto y turbulento de este pueblo afortunado por su libertad»<sup>11</sup>.

El republicanismo puede encontrar en Kant una de las formulaciones filosóficamente más coherentes. Es de notar que ni Pettit, ni Skinner ni otros heraldos de esta versión «romana» del republicanismo, muestran ningún tipo de interés por los textos dedicados por Kant a esta materia. De un interés especulativo muy inferior, mas no por eso menos influyentes, fueron una serie de textos consagrados a la ética republicana. Uno de los más célebres es el texto de Lanthenas, *Nueva Declaración de la Moral Republicana* (1793)<sup>12</sup>. En este periodo se suceden los catecismos republicanos. El texto que aquí pretendemos citar, a título meramente de ejemplo del impacto de la Declaración de 1789 en la concepción republicana de la libertad, pertenece a esta serie, pero tiene la particularidad de haber sido escrito por el principal representante de la filosofía neo-kantiana que se cultiva en la Francia del siglo XIX, Charles Renouvier. El texto que nos interesa viene incluido en el *Manual Republicano del Hombre y del Ciudadano*<sup>13</sup>.

Renouvier define la libertad como el «poder de hacer todo aquello que no causa daño a los otros, que no usurpa los derechos de los otros»<sup>14</sup>. Revelando tener conciencia del carácter negativo de este concepto, Renouvier nota que «el origen profundo de la libertad política y civil reside en la dignidad de la persona y en el derecho que ella tiene de formar por sí misma sus juicios y sus creencias»<sup>15</sup>. A pesar de reconocer este límite de la libertad negativa, es ella la que permite explicar la condición del ciudadano republicano. Por eso, el límite de la libertad es definido, negativamente, por la ley. Los hombres tienen la libertad de hacer todo lo que la ley no prohíbe.

A pesar de que esta determinación negativa es demasiado genérica, Renouvier no prescinde de destacar algunas libertades que una República

11 «Liberté civile», en *Encyclopédie* III, Panckouse, Paris, 1781, p. 545.

12 F.-X. LANTHENAS, *Nouvelle déclaration de la morale républicaine... et Projet de loi pour la promulguer et lier par elle les opinions religieuses et les cultes au soutien de la République*, Imp. Nationales, Paris, 1793.

13 CH. RENOUVIER, *Manuel républicain de l'Homme et du Citoyen*, Pagnerre, Paris, 1848; 2.<sup>a</sup> ed. en el mismo año, y 3.<sup>a</sup> ed., Colin, Paris, 1904.

14 *Ibidem*, p. 145.

15 *Ibidem*, p. 145.



bien ordenada debe garantizar a sus ciudadanos. Entre ellas enumera las siguientes: libertad de conciencia, libertad de hablar, escribir e imprimir<sup>16</sup>. Estas libertades son primordiales porque definen la propia ciudadanía, y porque quien no tiene libertad de conciencia y no puede hablar libremente es, de hecho, un esclavo<sup>17</sup>. Aquí aparece claramente la libertad como negación de la esclavitud y servidumbre bajo la forma que sea.

Renouvier es consciente de la posibilidad de abusar de la libertad y de corromperse. Mas llama la atención sobre el hecho de que la posibilidad de estas desviaciones, tan sólo sea usada por los «defensores de la esclavitud» como un argumento para limitar las libertades<sup>18</sup>. Si retirásemos todos los derechos de los que se pueden abusar, los hombres quedarían reducidos a la condición de infra-humanos. Renouvier distingue claramente entre libertad individual, libertad política y libertad de reunión. En este contexto, el ejercicio de la libertad política corresponde más directamente a la participación efectiva en la soberanía del pueblo<sup>19</sup>. La libertad política es el fundamento y garantía de las otras libertades. Donde no hay libertad política, no hay ciudadanos y ni siquiera hombres libres; habrá, en la mejor de las hipótesis, súbditos o siervos de una autoridad. Al explicar la libertad de reunión, Renouvier indica como límite claro de esta libertad la «toma de decisiones o la adopción de medidas contrarias a la sociedad en general y que perturben la paz pública»<sup>20</sup>. Renouvier entiende el derecho de libre asociación como una especie del derecho de contratar que —subraya— comporta las siguientes restricciones: 1) respeto de los derechos de las personas que no pertenecen a la asociación en cuestión; 2) respeto de la ley moral, ya que el consentimiento de los asociados no puede legitimar las convenciones que la violan; 3) respeto de los principios de la sociedad de la cual los asociados forman parte. La inobservancia de estas condiciones justifica y exige incluso una intervención de las autoridades en nombre del bien de la República<sup>21</sup>. En este contexto, son también muy interesantes las consideraciones que Renouvier hace sobre las asociaciones religiosas y la política anticlerical. Ante todo, entiende que una política republicana y racional debe estar orientada por dos principios básicos: 1) respetar las creencias y convicciones como formas de libertad individual; 2) combatir enérgicamente la conspiración política disfrazada de clericalismo. La justificación de estos dos principios le parece bastante simple a Renouvier: «De todos los regímenes, la República es el que tiene

---

16 Ibidem, p. 146.

17 Ibidem, p. 148.

18 Ibidem, p. 149.

19 Ibidem, pp. 151-152.

20 Ibidem, p. 153.

21 Ibidem, p. 153.

más derecho a defenderse, pero será el único que tiene este derecho pleno, entero, absoluto, porque es el único en que la soberanía está adecuadamente representada, tanto en el fondo como en la forma.» Y continúa este tono polémico con lo que denuncia como pseudo-liberalismo: «La escuela del falso liberalismo, fuente principal en nuestra época de los sofismas que conducen a personas honradas a traicionar la causa de la civilización y de la democracia, olvida dos grandes verdades: 1) que el Estado republicano, siendo la autoridad verdadera, a saber, fundada en la libertad, está armado con un justo derecho de defensa que ejerce en nombre de todos; 2) que el desarrollo de los derechos, funciones y prerrogativas del Estado puede y debe ser mayor bajo un gobierno republicano que bajo cualquier otro, pues ningún otro conoce tan claramente sus deberes para con el pueblo y ofrece tantas garantías de actuar conforme a los intereses públicos»<sup>22</sup>. El texto dispensa cualquier comentario. Renouvier difícilmente podría ser más claro. Para que todos puedan ser igualmente libres, nadie puede gozar de libertad sin límites. La República se presenta como el régimen que mejor concilia la libertad de todos con la libertad y dignidad de cada persona<sup>23</sup>.

2. El presupuesto que alimenta los esfuerzos de Pettit en la conceptualización de la libertad republicana es el de que liberalismo y republicanismo entienden de una manera muy diferente la libertad negativa. En la medida en que ambos defienden un ideal de no injerencia, hay una coincidencia parcial en los respectivos conceptos de libertad. No vamos a analizar toda la retórica ampliamente usada por Pettit cuando define la libertad como no dominación y oposición a la esclavitud y servidumbre. Independientemente de las huellas que la larga tradición republicana pueda haber dejado en el republicanismo de Pettit, importa ver hasta qué punto es realmente diferente su concepción de la libertad y de la ley de la del liberalismo, sobre todo teniendo en cuenta la evolución que ha sufrido esta última corriente en las últimas décadas del siglo XX. Después de subrayar que estas dos tradiciones confían en la autoridad de la ley y en el Estado de derecho<sup>24</sup>, Pettit insiste en la idea de que el republicanismo articula la concepción de libertad y de ley de modo diametralmente opuesto al liberalismo. Para este último, el nexo entre ley y libertad sería «puramente extrínseco»; mientras que para los republicanos es intrínseco, en la medida en que «las leyes no sólo crean la autoridad de que gozan los dirigentes, sino que crean también la libertad de que gozan los

---

22 Ibidem, pp. 154-155.

23 Ibidem, p. 160.

24 P. PETTIT, «Libéralisme. Liberalisme et républicanisme», en *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, Paris, 1996, pp. 826-833.

ciudadanos»<sup>25</sup>. Concepción que presupone un modelo republicano de ley y de *res publica*. En su discusión con Hobbes, Pettit se apoya en James Harrington y llega incluso, en defensa de su concepción republicana de la libertad, a citar a Locke, aun cuando el texto citado diga algo completamente diferente<sup>26</sup>. Lo peor, con todo, es que Pettit concluya esta parte del artículo del diccionario francés, escrito cuando ya había publicado su *Republicanismo*, diciendo que las diferencias trazadas entre «las tradiciones liberal y republicana — sobre la concepción de libertad negativa y las relaciones entre ley y libertad— no son objeto de controversia»<sup>27</sup>. Esta controversia desencadenaría la caracterización del proceso político a partir de la interpretación ideal-típica «de estas dos filosofías», liberalismo y republicanism. Y ejemplifica estas diferencias distinguiendo dos modelos de elector y de hombre político. El liberalismo favorecería una concepción «preferencial» del voto, mientras que el republicanismo exigiría una comprensión del voto como expresión de un juicio. A esta caracterización sumaria del elector tipo correspondería también una

---

25 Ibidem, p. 829. En esta obra, Pettit, con mayor claridad que en *Republicanism* y *A theory of Freedom*, no sólo tiene en cuenta en su crítica al modelo liberal la posición de autores como Berlin, Hobbes o Bentham, sino también la de los llamados liberales de izquierdas como John Rawls. No deja de ser interesante notar que aquí, como en otros textos, alude sólo de paso a la *Teoría de la Justicia* (1971), ignorando, aparentemente, todos los trabajos posteriores de Rawls, especialmente *Liberalismo político* y *La ley de los pueblos*. Parece ignorar también todo cuanto Rawls dice sobre el principio liberal de legitimidad política, el deber de civilidad y la razón pública; para no hablar ya de la discutible, sin duda, pero notable redefinición del propio concepto de soberanía popular.

26 A pesar de afirmar que Locke recibió «probablemente» más influencias de Hobbes que de Harrington en esta materia, Pettit sostiene que «en el debate sobre la libertad, se pone claramente del lado de Harrington». No contento con la cita de Locke en que la libertad política es descrita en términos de no sujeción al «poder absoluto y arbitrario» (lo contrario de la esclavitud) (J. LOCKE, *Second Treatise*, §23), afirma lo siguiente: «Et il estime que la loi crée la liberté», citando en su apoyo el §57 de la misma obra de Locke (P. PETTIT, o. c., p. 830; cf. *Republicanism*, p. 40). Que Pettit invoque a Locke para combatir la noción puramente negativa y restrictiva de la ley es legítimo y se comprende fácilmente, mas no puede invertir completamente las bases de la posición de Locke y pretender que él diga lo que nunca podría escribir sin contradecir gravemente su contractualismo: que es la ley quien crea la *libertad*. El texto citado por Pettit dice, como no podría ser de otra manera, algo muy distinto: «... the end of Law is not to abolish or restrain, but to *preserve and enlarge Freedom*» (J. LOCKE, *Second Treatise*, §57). Aunque la traducción francesa usada en el artículo de Pettit que hemos venido citando sea correcta, optamos por citar la versión original (en la edición de Peter Laslett) para que no queden dudas acerca de los términos usados por Locke. Se trata de preservar y ampliar, mas nunca crear, la libertad. Aquí Pettit, con su deseo incontinente de traer a Locke al campo republicano, ha confundido a éste con Hobbes.

27 Dada la importancia de esta afirmación, no resisto a transcribir el original: «Les oppositions que j'ai esquissées jusque-là entre traditions libérale et républicaine — portant sur la conception de liberté négative et les relations entre loi et liberté— ne sont pas objets de controverses.» (P. PETTIT, o. c., p. 830).

caracterización semejante del político tipo. Así, al político entendido como «negociador» de la tradición liberal, se opondría el político entendido como el hombre de la deliberación y del debate público de la tradición republicana.

Una vez más, estamos ante contrastes establecidos de forma excesivamente esquemática, que difícilmente pueden hacer justicia a la riqueza y diversidad de las posiciones efectivamente asumidas por cada una de las tradiciones analizadas. Para no alargar mucho la discusión, bastaría recordar aquí las posiciones de Rawls en *El liberalismo Político*. Algunos autores, partiendo de la crítica que Patten hizo al republicanismo de Pettit, en el sentido de que era una mera explicación instrumental, pretenden decir que muchos liberales, y entre ellos el mismo Rawls, siguen la línea de argumentación de Patten, según la cual esta forma contemporánea de republicanismo todavía tendría que probar que es significativamente diferente de los modelos normativos liberales más conocidos<sup>28</sup>. Es obvio que Rawls no sigue la argumentación de Patten por la simple razón de haber formulado su posición con anterioridad. Por otro lado, Rawls es algo más cauteloso, evitando generalizaciones excesivas. En este contexto, distingue, aun de forma muy genérica, el republicanismo clásico y el humanismo cívico. Partiendo de la caracterización que Charles Taylor hizo del humanismo cívico, Rawls declara que existe una oposición clara entre el liberalismo político y esta doctrina filosófica, no porque tenga nada en particular contra esta forma de interpretar la «vida buena», sino porque el liberalismo político excluye, por principio, que cualquier doctrina global pueda determinar, por sí misma, el contenido de la vida política de una sociedad democrática<sup>29</sup>. Cuando se refiere al «republicanismo clásico», Rawls está pensando en la defensa de las «virtudes políticas» que llevan al ciudadano a una participación comprometida en la vida política democrática, y cita en este contexto al Maquiavelo de los *Discursos*, la monografía de Q. Skinner sobre Maquiavelo y a Tocqueville. Contra este republicanismo clásico, «la justicia como equidad en cuanto forma particular de liberalismo político, no tiene nada fundamental que oponer.» Reconociendo que existen divergencias importantes en cuestiones, entre otras, de diseño institucional, justifica de forma muy clara su no oposición inicial. Pues el republicanismo clásico, así entendido, no es ni «presupone una doctrina moral, filosófica o religiosa global. No hay nada en el republicanismo

---

28 Cf. A. PATTEN, *The Republican Critique of Liberalism*, en *British Journal of Political Science* 26 (1996), pp. 25-44; y P. PETTIT, *Republicanism, a theory of freedom and government*, (book review), en *Political Studies* 46 (1998), pp. 808-810.

29 J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, N. York, 1993, p. 206.

clásico, tal como fue caracterizado, que sea incompatible con el liberalismo político que he descrito»<sup>30</sup>.

El problema es que Pettit formula sus posiciones recurriendo a fórmulas bastantes ambiguas. Por ejemplo, en la síntesis proposicional de *Republicanism*, caracteriza la libertad como no dominación o como un bien primario en el sentido de Rawls. Sin embargo, añade que no es el tipo de bien que «las personas puedan buscar por sí mismas de modo descentralizado»; por el contrario, la mejor forma de conseguir esta perfección es «a través de la acción política centralizada de todos; la mejor forma de promoverla es a través del Estado»<sup>31</sup>. No resulta claro cómo esta forma de entender la libertad política, de rasgos nítidamente perfeccionistas, se puede articular coherentemente con el pluralismo. Las cosas aún se vuelven más complicadas cuando leemos lo que Pettit dice sobre la sociedad civil y su papel en la construcción de los ideales republicanos<sup>32</sup>. Si antes se afirmaba que la mejor forma de realizar la libertad republicana es dentro del marco institucional, en el Estado; ahora Pettit reconoce que el Estado es impotente para realizar una de sus tareas principales, la de hacer cumplir las leyes, sin el apoyo activo y complementario de la sociedad civil. En fin, es la conocida ambigüedad del discurso en torno a las virtudes cívicas que Pettit tampoco consigue superar de forma convincente. Si es verdad que los republicanos conciben la autonomía y libertad de los ciudadanos individuales —en la interpretación de Pettit— como resultado de la «incorporación a un sistema mutuamente protector de leyes y *mores*, es decir, a un sistema que no domina a las personas ni las reduce al estatuto de súbditos»<sup>33</sup>, sería preciso explicar mejor cómo se relaciona este republicanismo con la moral de la sociedad civil, o, en las sociedades pluralistas, con la multiplicidad de códigos morales vigentes en esa misma sociedad. ¿Será posible una justificación genuina de la libertad republicana con independencia de la moral escogida?

Pettit acaba lastrando gravemente su interpretación del republicanismo por no diferenciar mínimamente las posiciones liberales. Esta indefinición se refleja en su articulación del republicanismo. Sería preciso reconocer un terreno claramente común entre su republicanismo y algunas versiones del liberalismo para poder demarcarse claramente, y no sólo de forma retórica y enfática, de esas formas no liberales de republicanismo que, aunque satisfagan

---

30 Ibidem, p. 205.

31 P. PETTIT, *Republicanism*, p. 274.

32 Ibidem, pp. 241-270.

33 «Republicans thought that individual citizens could be empowered in this way through being incorporated in a mutually protective system of laws and mores, in particular a system that did not itself subordinate people and reduce them to the status of subjects.» (Ibidem, pp. 297-298).

su interpretación de la libertad como no dominación, nada tienen que ver con lo que él denomina una «contestatory democracy». Este concepto también es uno de los más polémicos de la obra de Pettit, tal como es interpretado en este texto. Si todo pudiera ser puesto en cuestión y revisado en el proceso de deliberación política, entonces deberíamos preguntarnos por qué perder tiempo con la búsqueda de primeros principios básicos, o qué sentido tiene decir que la libertad, tal como Pettit la entiende, es un valor supremo. Tampoco en sus reflexiones sobre la deliberación política consigue plantear una convincente alternativa a las posiciones debatidas en la literatura reciente.

3. Si en *Republicanism*, como en otros muchos textos de los años noventa, Pettit aborda la libertad política y procura resaltar las partes más originales de su concepción republicana, en el año 2001 ha publicado un ambicioso texto en que presenta las líneas maestras de su *Teoría de la Libertad*, e incorpora en esta síntesis tanto la libertad política como el libre arbitrio<sup>34</sup>. Comienza definiendo la libertad como «capacidad para ser responsable de»<sup>35</sup>, y la sitúa dentro de la esfera del control discursivo, con el objeto de desmarcarse de teorías que subrayan el control racional (Davidson) o el control volitivo (Harry Frankfurt). El esfuerzo teórico de articular las distintas dimensiones de la libertad debe ser bien ponderado, y por eso Pettit merece ser aplaudido por este texto innovador. Pero ante una tarea tan ambiciosa, no resulta difícil no alcanzar los resultados esperados.

Para explicar el sentido de nuestro discurso sobre la libertad, Pettit distingue tres ámbitos concretos de aplicación de este concepto: acción, sí-mismo y persona<sup>36</sup>. La libertad del agente se caracteriza por la libertad en un medio concreto, y abarca tres aspectos: 1) la libertad de la acción realizada por el agente; 2) la libertad de sí-mismo (*self*) implícita en la capacidad que el agente tiene de identificarse con lo que hace, en lugar de adoptar la posición de mero observador; 3) la libertad de la persona comprometida con un estatuto interpersonal que le permite asumir la acción como suya, y, por eso mismo, responsabilizarse de ella ya que no actuó presionada por otros. En este breve comentario al texto de Pettit es importante no olvidar que, más allá de la responsabilidad, el autor admite dos «connotaciones» más de la libertad: posesión (en la medida que podemos decir que el agente es «dueño de» o que se identifica con sus acciones) e in-determinación (en el sentido de que la

34 P. PETTIT, *A Theory of Freedom, from the psychology to the politics of agency*, Polity, Cambridge, 2001.

35 «... fitness to be held responsible for» (Ibidem, 14, passim).

36 «The theory of freedom as rational control takes its starting point from an account of free action, and then extends its analysis to the free self and the free person. It suggests that the first and basic question of freedom is what makes for a free action.» (Ibidem, p. 34).

elección del agente no está completamente determinada por antecedentes y otras circunstancias propias de la situación concreta). Es del todo imposible seguir ahora los análisis, a veces bastante sutiles, con los que Pettit desarrolla su cuadro teórico. Nos limitaremos a algunas breves consideraciones sobre el papel atribuido en esta construcción teórica a la noción de responsabilidad, y sobre la articulación de ésta con el concepto de libertad política como no dominación.

Pettit parte de la intuición, supuestamente presente en el discurso corriente sobre la libertad, que vincula casi necesariamente las nociones de libertad y de «ser responsable de»<sup>37</sup>. Hasta tal punto que no habría otro modo de salvar esta intuición que no sea a través de la noción de libertad como *responsabilizarse de*. Sin que entremos en los pormenores de la poco convincente argumentación de Pettit, conviene, no obstante, discutir el punto de partida. En primer lugar, Pettit juega aquí y en todo el texto con una noción de responsabilidad demasiado «intuitiva», ambigua y no problematizada. No aclara lo que entiende exactamente por «ser responsable de» una acción. Esto resulta tanto más extraño cuando advertimos que estamos ante un autor para quien el lenguaje extremadamente preciso de los penalistas no es *terra incognita*<sup>38</sup>. En este ámbito, el discurso sobre la *imputatio* tiene reglas muy precisas que difícilmente se ajustan a una retórica edificante, por más sintonizada que esté con el sentido común. Si el *ser responsable de* es tan importante, no se entiende muy bien por qué otras nociones muy próximas, como las de culpa, obligación o sanción, no son tratadas en esta teoría.

Pettit se contenta con la justificación general de que la *primacía* dada a la responsabilidad con respecto a las otras dos «connotaciones» de la libertad —posesión e in-determinación— es la única forma de colocar en su lugar adecuado a estas nociones dentro de una teoría de la libertad. Aceptar *a priori* que hay un nexo indisoluble entre libertad y responsabilidad, después de haber afirmado que, independientemente de cualquier metafísica de la libertad, todos actuamos diariamente en un mundo en que nos imponemos recíproca y constantemente un *deber de* («oughts»), conduce a Pettit a una posición en la que su concepto de libertad se convierte en rehén de la ética<sup>39</sup>. Por ello ha de resolver dos problemas importantes. Primero debe justificar esta «moralización» de la libertad, y decir cómo integra las otras dimensio-

---

37 «The main argument for the approach starts from the intuition that there is no sense in the thought that whiel someone did something freely, still they cannot be held responsible for it». (Ibidem, p. 18).

38 Por lo menos, aquél que es necesario para escribir un libro como el de P. PETTIT & J. BRAITHWAITE *Not Just Deserts: A Republicanism Theory or Criminal Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1990.

39 P. PETTIT, *A Theory of Freedom*, pp. 18-20.

nes, las relativas a la autonomía personal, de la libertad. Esto es tanto más necesario, en la medida que Pettit pretende incluir la libertad política dentro de esta construcción teórica.

La falta de una problematización del concepto de responsabilidad y de una aclaración sobre los límites de su uso, debilitan decisivamente la argumentación de Pettit. Si no fuera convincente la argumentación que define la libertad como «capacidad de ser responsable de» —y en nuestra modesta opinión es el caso—, entonces toda la discusión con las alternativas rivales escogidas para el debate (Davidson y Frankfurt) estaría seriamente afectada, ya que critica a estos dos autores porque no integran de forma satisfactoria la dimensión de la responsabilidad en sus respectivas teorías de la libertad<sup>40</sup>. Pettit confunde la preeminencia del discurso sobre la responsabilidad, en el uso cotidiano y en ciertos tipos de discurso moral y político, con una real prioridad sistemática de este concepto. Por esta causa tiene algunas dificultades en admitir que la responsabilidad está subordinada a otros conceptos y, especialmente, a las otras dos «connotaciones» de la libertad: posesión e in-determinación<sup>41</sup>.

Este defecto, aunque lastra la posición de Pettit desde el punto de vista estrictamente teórico, no invalida el interés de otras muchas observaciones críticas que encontramos lo largo de su obra. Así, al abordar la cuestión esencial de la defensa de las libertades, Pettit reconoce expresamente la necesidad de apelar a una concepción contractualista. Ahora bien, en ninguna parte de su obra encontraremos en qué consiste ese contractualismo que podría soportar su republicanismo<sup>42</sup>.

*Traducción de Rafael Herrera Guillén*

---

40 Ibidem, pp. 39-42; 53-55; 58-62.

41 Acerca de esta materia, sería interesante un repaso crítico de la historia del concepto de responsabilidad. Pettit demuestra estar interesado y conocer la historia del concepto de libertad, pero no revela ningún interés o conocimiento sobre la historia conceptual de la responsabilidad. Véase, en este contexto, el instructivo ensayo de K. BAYERTZ, *Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung*, en K. BAYERTZ (Hrsg.), *Verantwortung: Prinzip oder Problem*, WB, Darmstadt, 1995, pp. 3-71. No resistimos citar la conclusión de este ensayo que se aplica plenamente, en nuestra opinión, al texto más reciente de Pettit: «Es ergibt sich, dass jeder Theorie der Verantwortung parasitär gegenüber einer Theorie der Moral ist: Sie lebt von moralischen Wertungen, die selbst begründen kann.» (Ibidem, p. 65).

42 P. PETTIT, *A Theory of Freedom*, p. 174.