

**TRES PERSPECTIVAS REPUBLICANAS SOBRE LA RELACIÓN
ENTRE LIBERTAD, DERECHOS Y LEY: ROUSSEAU, KANT Y PETTIT**
*THREE REPUBLICAN PERSPECTIVES ON THE RELATION BETWEEN
FREEDOM, RIGHTS AND LAW: ROUSSEAU, KANT AND PETTIT*

JAVIER GARCÍA MEDINA
Universidad de Valladolid

Fecha de recepción: 10-3-06
Fecha de aceptación: 17-3-06

Resumen: *La articulación liberal de los conceptos de libertad, derechos y ley, no supuso la eliminación definitiva de situaciones de dominación jurídicas y sociales. Desde una perspectiva republicana, las propuestas de Rousseau, Kant y, más cercana en el tiempo, la de P.Pettit, son un intento para elevar la no-dominación a la categoría de ideal político. Cada uno de ellos afronta la relación de libertad, derechos y ley de forma diversa, pero puede decirse que buscan un objetivo similar.*

Abstract: *The connection between the concepts of freedom, rights and law in a liberal conception did not imply a final elimination of every legal and social form of domination. From a republican point of view, the proposals of Rousseau, Kant and, more recently, P. Pettit are an attempt to promote 'non-domination' as a political ideal. Each of them confront the relation between freedom, rights and law in a different way, but it may be asserted that all of them are pursuing a similar aim.*

PALABRAS CLAVE: republicanism, liberalism, freedom, law, rights.

KEY WORDS: republicanism, liberalism, freedom, law, rights.

1. OBJETIVO Y ESTRUCTURA

El presente trabajo parte de la observación de cómo el paradigma liberal podía amparar situaciones de dominación en función de su articulación entre derechos, libertad y ley; y posteriormente analizar cómo desde la inter-



pretación republicana de Rousseau, Kant y el neorrepblicanismo de P. Pettit, se ofrece un engarce de dichos conceptos que pueda eludir situaciones de dominación, para finalizar con algunas conclusiones. Un objetivo secundario, pero no menos importante, es poner de manifiesto cómo la interrelación derechos, libertad y ley puede constituir un instrumento más sólido para el análisis tanto del liberalismo como del republicanismo.

2. EL PARADIGMA LIBERAL Y SUS DEFICIENCIAS

Las líneas maestras y elementos esenciales del paradigma liberal se pueden resumir en los siguientes: el individualismo, el atomismo social, el contractualismo, el consentimiento como medio de legitimación del poder político, las ideas de competencia y mercado, el gobierno de la ley, la defensa de derechos individuales, la limitación del poder político¹. La formación de esta síntesis del liberalismo se remonta a Hobbes², que rompe con la consideración del hombre como detentador de una tendencia natural a la sociabilidad, y nos presenta al individuo como un ser racional –o egoísta racional– que tiene como meta su particular interés, pero que dada la escasez de bienes de su mundo se ve obligado a acumular más poder que los demás con el objetivo de no perder sus bienes ni ser objeto de una muerte violenta. Dada la amenaza y competencia hostil existentes no es posible cooperación alguna³, haciéndose urgente salir de ella por ser claramente insatisfactoria para los sujetos que la padecen. Hobbes recurre a la hipótesis de un contrato social⁴ a través del cual se renuncia unánimemente a la violencia y se instaura una autoridad que otorga normas comunes, con poder coactivo para poder hacer que los pactos se cumplan. Desde ese momento, lo que era un grupo

¹ J. F. SPITZ, *La liberté politique*, PUF, París, 1995, p. 45.

² P. BADILLO O'FARREL, *Fundamentos de Filosofía Política*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 88, 89 y 91. N. BOBBIO, *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Ed. Debate, Madrid, 1985, p. 155. Cap. 3 (realizado por Elena García Guitián) pp. 117-118 en R. DEL ÁGUILA et. al., *La democracia en sus textos*, Alianza Editorial, Madrid, 1998. Y. C. ZARKA, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder, Barcelona, 1997, p. 58. C. B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona 1970, pp. 15 a 17. E. FERNÁNDEZ, *Teoría de la Justicia y Derechos Humanos*, Debate, Madrid, 1984, p. 130. I. HAMPSHER-MONK, *Historia del pensamiento político moderno*, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 15 a 22.

³ T. HOBBS, *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid, 1979, edición preparada por C. Moya y A. Escotado, Cap. XIII, p. 222 y ss.

⁴ T. HOBBS, cit., Cap. XVIII, p. 268.



aislado de individuos se convierte en una comunidad políticamente organizada gracias al poder soberano, condición de la existencia de la sociedad civil, así cualquier amenaza al soberano supone simultáneamente un ataque a la sociedad civil. El poder adquiere una soberanía absoluta⁵, única e indivisible, comprensión que dificulta la consideración de Hobbes como liberal⁶, pero sí ver en él algunos puntos fundamentales de lo que después será el liberalismo.

Será Locke quien procure fijar los límites al Leviatán diseñado por Hobbes. Locke reconoce en el estado de naturaleza una libertad y una igualdad no meramente fácticas, como en Hobbes, sino moralizadas. Su estado de naturaleza⁷ se halla regido por una ley natural que actúa como ley moral y que prescribe preservar la creación de Dios, es decir, impone el deber general de autoconservación y el deber de no realizar daño alguno a los otros en vida, integridad física, libertad y posesiones⁸. Los hombres a través de la recta razón acceden a estos imperativos morales que la ley natural ha inscrito en sus corazones.

Surgen así unos derechos originarios, no convencionales, unos derechos naturales individuales⁹: derecho a la vida, derecho a la integridad física, derecho a la propiedad, derecho a la libertad. La ley natural tiene la virtualidad de fijar unas normas básicas comunes gracias a las cuales los hombres pueden establecer relaciones cooperativas, aún en ausencia de normas jurídicas coercitivas. Pero el estado de naturaleza de Locke puede convertirse en un estado de guerra cuando los hombres confundidos por sus apetitos no respetan la ley natural, pudiéndose generar conflictos cuya única solución es la justicia privada¹⁰. Esta situación de inseguridad producida por la poca claridad de la ley natural sobre lo que manda y lo que prohíbe y por la falta de un juez imparcial para la resolución de conflictos, se intenta perfeccionar,

⁵ T. HOBBS, cit., Cap. XX, p. 298.

⁶ C. B. MACPHERSON, cit. p. 15.

⁷ J. LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, Cap. 2, p. 36 y ss.

⁸ I. HAMPSHER-MONK, cit. p. 105.

⁹ J. I. SOLAR CAYÓN, "Los derechos naturales en la filosofía política de Locke" en G. PECES-BARBA, E. FERNÁNDEZ, R. DE ASÍS (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales, Tomo I: Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Dykinson, Madrid, 1998, cap. VIII, p. 601 y ss. M. P. ZUCKERT, *Natural rights and the new republicanism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, pp. 272 y ss.

¹⁰ I. HAMPSHER-MONK, cit. p. 107.



no cortar con ella como hacía Hobbes, mediante la creación de la sociedad civil y el Estado¹¹, con el fin de garantizar los derechos individuales. Para ello es necesario que los individuos renuncien unánimemente a su capacidad de interpretar y aplicar la ley natural. El tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil se realiza mediante un contrato social basado en el consentimiento de los individuos, sin el cual no se podría hablar de la legitimidad del Estado. La quiebra del consentimiento anula la legitimidad del poder político, lo cual no supone, como en Hobbes, volver al estado de naturaleza ya que Locke había diferenciado entre “pacto societario” –creación de una comunidad política– y “pacto de sometimiento”. Por éste último el cuerpo político constituye un gobierno cuya acción está definida y limitada por el respeto a los derechos individuales –sobre todo el de propiedad– la generalidad e igualdad ante la ley, la soberanía intransferible (de serlo permitiría a los ciudadanos ejercer el derecho de resistencia en defensa de sus derechos individuales) y la separación de poderes. Locke no define la forma constitucional que debe tener el gobierno, sólo indica cómo debe actuar ese poder político.

Será Montesquieu quien afirme, como necesaria institución para la defensa de los derechos individuales y la protección de los intereses de cada clase, la división de poderes¹², con la cual el poder político podría ser limitado.

La articulación de tres de las ideas expuestas nos permite ver el núcleo del paradigma liberal moderno. Los individuos poseen unos derechos naturales individuales –primera idea–, de manera que un ataque a tales derechos supondría negar su humanidad ya que el hombre es ante todo un ser individual. La mejor garantía para no ser interferido es la instauración de un poder político consentido, cuya expresión es la forma democrática de la sociedad –segunda idea–. Ahora bien, la actuación de los gobernantes debe estar limitada para que se cumpla su función de protección y no se convierta en

¹¹ J. LOCKE, cit., Cap. 9, p. 133 y ss.

¹² MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1972, Lib. XI, Cap. VI, p. 151. Hay que señalar que en la obra de Montesquieu se encuentran presentes aspectos que podrían hacer interpretar su pensamiento como propio de la tradición republicana, así lo hace M.VIROLI en su obra *Jean Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, Il Mulino, Bologna, 1993. Otros piensan que con los elementos republicanos realiza una adaptación del pensamiento inglés a la situación francesa dando como resultado un planteamiento propiamente liberal (R. del Águila, cit. nota 3, p. 128).



un instrumento de opresión, exigiéndose por tanto la presencia de un poder político limitado –tercera idea–.

Este paradigma, por aceptado y corriente, no puede quedar al margen de un análisis que ponga de relieve algunas de sus aporías. Se afirma la forma democrática pero se opta por la representación indirecta frente a la democracia directa, consagrándose, en consecuencia, una elite considerada especialmente capacitada frente a los demás sujetos, arguyéndose para ello la necesidad de un poder político estable.

No ha sido infrecuente en la época moderna que la sujeción de todos al Estado con un ejecutivo fuerte se viese como la mejor manera de proteger los derechos individuales, siendo incorporada la idea de democracia y de limitación del poder político con posterioridad. Por tanto, si se hace corresponder la doctrina de los derechos naturales individuales –sobre todo el de propiedad– con el libre ejercicio de una actividad estrictamente privada que obliga a describir la sociedad como un conjunto atomizado de individuos preocupados de sus intereses y beneficios, entonces tal sociedad es compatible con una política autoritaria y un Estado centralizado y fuerte ajeno completamente al control de los ciudadanos. Se diluye la consideración del hombre como animal político, lo que dificulta al liberalismo su explicación de la condición social del hombre¹³. Un modo de explicar o enmascarar estas deficiencias es apelar al aspecto moralizante que tenían los derechos individuales en la doctrina de Locke como medio de articular las relaciones entre los individuos dentro del colectivo.

De aquí se concluye que la asociación política y el gobierno proceden de la diversidad de actividades sociales de los individuos y no de la naturaleza del hombre. Proteger tales actividades y su ejercicio exigirá el establecimiento de un poder. En consecuencia la pertenencia política es un efecto de la existencia social y lo que ella supone. Dicho de otro modo, la existencia social ya no es el “componente esencial de la humanidad de un hombre que no sería plenamente lo que debe ser más que siendo ciudadano”¹⁴. Se rompe con la política clásica y con el mundo antiguo. La dimensión política y cívica

¹³ A. OLDFIELD, *Citizenship and Community. Civil republicanism and the modern world*, Routledge, London, 1990, p. 76: “It is certainly with individual happiness that Rousseau is concerned, but is the happiness of individual as a purely social being, and not, as in much of liberal-individualist thinking, as a being who is somehow independent of society. Rousseau’s project is the creation of social man”.

¹⁴ J. F. SPITZ, cit. p. 32.



del hombre cede ante la dimensión social y económica de la sociedad civil. El ser humano viene a definirse no por ser ciudadano sino por ser propietario, comerciante o productor. La política ya no es el fin sino un medio al servicio de las actividades sociales y conceptos como educación cívica, bien común o virtud dejan de considerarse las líneas esenciales por donde discurra la humanidad del hombre. Hablamos del hombre como un portador de derechos y no ya de un ciudadano pues la existencia política deja de tener una función ética en la conformación de la personalidad del hombre. A partir de ahora el hombre alcanzará su deber ser mediante el ejercicio de sus actividades particulares, buscando satisfacer sus deseos y no en el ámbito público intentando crear un orden justo. Como los deseos son múltiples y los intereses plurales, el Estado no puede ya aparecer como símbolo de lo virtuoso y lo bueno, siendo ahora su objetivo que la convivencia esté formalmente organizada. Lo importante no es que haya virtud política, sino que la acción política esté sometida a derecho. Ser virtuoso no es más que ser honesto en las relaciones particulares. La ley queda vacía de su envoltura de instrumento de mejora de lo humano y se afirma como medio de solución formal de conflictos, ya de intereses, ya de derechos¹⁵.

Afirmar la artificialidad de la sociedad civil no supone aceptar el contractualismo ni la configuración del poder limitado de la autoridad política. Y ello porque las actividades sociales producen relaciones de autoridad y sujeción sustentadas por la violencia y la injusticia, pero que aún así se las aprecia por su necesidad y utilidad, elevándolas al rango de jurídicas y ello porque lo que se desea es un orden con estabilidad y seguridad aunque no sea justo. Desde un punto de vista axiológico se prefiere la paz a la justicia y a la reciprocidad¹⁶.

El esquema contractualista parte de la afirmación de unos derechos en el estado de naturaleza con el fin de remarcar su condición prepolítica, tales derechos a través del contrato social en parte se ceden mientras que en otra parte se mantienen cuando se configura la sociedad civil. Tal esquema lo que en definitiva establece es una separación entre los derechos del soberano y los de los individuos, sin que de ahí se pueda deducir que el poder político se encuentra limitado o condicionado. Lo que se ha hecho es fijar un

¹⁵ J. F. SPITZ, cit. p. 35: "L'époque de Hobbes et de Locke a ainsi fait passer la philosophie politique d'une conception éthique à une conception arbitrale du rôle de l'instance de pouvoir dans la vie collective".

¹⁶ J. F. SPITZ. cit. p. 21.



marco en el cual el poder político se puede hacer con una fuerte autoridad porque lo que se le está pidiendo es que proteja los derechos remanentes y la paz interna y externa. Tal protección y función que ofrece un gobierno estable no se conseguiría si requiriese el consentimiento de todos. La estabilidad del poder unida a su eficacia, se convierten en el valor de referencia para la justificación del mismo poder. Por tanto, participar en la deliberación pública, así como controlar al poder, ha de considerarse una actividad que no tiene un especial sentido para quien tiene como principal preocupación sus asuntos particulares. Se consolida la separación entre el poder y los individuos y se pone de manifiesto que en el modelo liberal, al menos al principio, se puede dar una soberanía sin límite y fuerte, porque lo que se debe proteger ante todo es: “la paz, un orden legislativo estable, la garantía de derechos sobre la propiedad y el fruto del trabajo”¹⁷. Tal reparto de papeles entre súbdito y soberano supondrá también la posterior diferenciación entre representante y representado tan importante en el modelo liberal.

El nuevo contenido dado a los conceptos de derecho y ley a partir de Hobbes, (entendido el primero como una facultad y la segunda como una limitación del actuar, perdiendo el uno su idea de justicia natural y la otra su poder como precepto racional y referencia para el logro de la virtud) va a hacer que la política se juridifique pero se desvincule de la ética. Se escinde lo público y lo privado. La libertad del hombre se entiende en su sentido negativo. Ser libre es disfrutar de unos derechos vinculados a la persona en el marco de una ley estable y consentida, sin que sea del interés individual la consecución de un orden justo. La libertad del Estado, a su vez, consiste en darse sus propias leyes sin estar condicionado por leyes superiores o poderes exteriores. De lo expuesto se observa que ser poseedor de unos derechos no supone participar en el gobierno ni en la elaboración de la ley.

Las relaciones intersubjetivas dentro del modelo liberal se juridifican. Es decir, la visión del hombre que predomina es la de sujeto de derecho que mantiene una serie de relaciones con las cosas, bien poseyéndolas, bien administrándolas, bien intercambiándolas o de cualquier otra manera. El derecho, por tanto, se justifica como el mecanismo de regulación de dichas relaciones. De manera que la reflexión filosófica sobre el derecho exige no perder de vista tal circunstancia que en último término condicionará dicha actividad. Evidentemente esto tiene un coste y es perder la visión del hom-

¹⁷ J. F. SPITZ, cit. p. 38.



bre como animal político preocupado por establecer con los demás hombres relaciones fundadas en la igualdad y en la reciprocidad.

Es cierto que los hombres viven inmersos en una realidad de necesidades materiales que obliga a mantener vínculos con las cosas y que si se relacionan con otros individuos es precisamente como consecuencia de tales vínculos con las cosas. Esas relaciones interindividuales no están presididas por la igualdad y la reciprocidad. Es el tipo de relación que se mantiene con las cosas lo que configura el status del sujeto en el ámbito público. De modo tal que las relaciones entre los hombres se definen como relaciones entre poseedores de cosas. Y el derecho pretende realizar una idea de justicia que se funda en la correcta distribución cuantitativa de objetos y derechos. A la política le queda únicamente normar las relaciones de los hombres con las cosas y las relaciones que aquellos mantienen en función de su relación con éstas.

Las relaciones con otros hombres ocupan un lugar secundario frente a las relaciones con las cosas e incluso aquellas pueden ser tratadas como si de una relación hombre-cosa se tratase. Y es ésta la visión que los juristas suelen tener de tales relaciones. Y esta es precisamente la aportación del derecho y de la filosofía jurídica, hacer comprender, analizar y perfilar una faceta humana que iba cobrando mayor protagonismo a medida que avanzaba la historia. Pero el peligro del modelo liberal es juridificar la política, perdiéndose con ello una serie de valores comunes que vinculan a todos los hombres, haciendo, pues, de lo público algo secundario y prescindible, cuya única justificación es fijar un marco de actuación en el que los hombres realicen las actividades necesarias en aras de sus necesidades particulares y privadas.

3. LA PROPUESTA REPUBLICANA

La concepción de la libertad republicana se basa en una constante preocupación por la independencia, por la dominación de unos individuos sobre otros, por el autodomínio, desde esta óptica se critica el liberalismo democrático por haber estrechado el concepto de libertad, ya que la extensión de la ciudadanía a los sujetos adultos y la afirmación de la igualdad ante la ley era considerada insuficiente para cumplir con las exigencias de independencia material y de correcta distribución de la propiedad que requería la tradición republicana como mecanismos de independencia individual con



los que obtener la libertad política y la virtud. La formación del paradigma liberal pone de manifiesto que las consecuencias del mismo eran *despolitizar* la vida social y económica, surgiendo frente a ello autores y perspectivas que buscan volver a *politizar* estos ámbitos con el objetivo de afrontar las situaciones de desigualdad que se producen en la sociedad, generadoras de situaciones de dominación en los diversos planos de la vida (relaciones hombre-mujer, trabajadores-empresarios, situación de desfavorecidos, etc.)¹⁸.

Desde mediados de los años 70, surgió un movimiento de historiadores de la filosofía que empezó a investigar el republicanismo como una de las más influyentes corrientes de la filosofía política del pasado, aunque fue prácticamente olvidado tras el siglo XIX, después del triunfo del liberalismo y su posterior contestación por el socialismo. Ya a partir de los años 90, sin embargo, Cass Sunstein en la filosofía del derecho, Maurizio Viroli y Philip Pettit en la filosofía política, no se contentaron simplemente con la rehabilitación del republicanismo clásico en la historia de la filosofía, sino que empezaron a desarrollar una teoría republicana normativa sobre la libertad, el derecho, las formas de gobierno y la ciudadanía adaptadas a las condiciones de la sociedad contemporánea que, por eso, se puede denominar neorepublicanismo¹⁹.

La tradición republicana recuperada constituye un pensamiento heterogéneo tanto en lo que podemos considerar sus manifestaciones históricas como en los autores que se encuadrarían en tal tradición, la cual se nutre de las construcciones históricas de la Roma republicana; de las ciudades renacentistas del norte de Italia (República de Venecia y de Florencia); de las provincias holandesas; del republicanismo inglés del siglo XVII, culminando en el período revolucionario americano y francés, mientras que la aportación doctrinal corresponde, entre otros, a: Polibio, Cicerón, Marsilio de Padua, Maquiavelo, Harrington, Madison, Hamilton, Rousseau, etc.

Podría considerarse como seña de identidad de dicha tradición²⁰, a pesar del dilatado espacio temporal considerado y de los diversos autores mencionados, la preocupación por la existencia de situaciones de dominio incompatibles con la li-

¹⁸ D. RAVENTÓS y A. DE FRANCISCO, "Republicanismo y renta básica de ciudadanía" en VV. AA., *Republicanismo y Democracia*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005, Cap. 9, pp. 263-264.

¹⁹ El neorepublicanismo se distingue del republicanismo clásico porque, dadas las condiciones de las sociedades modernas, en lo que se refiere al gobierno tiene que atribuir más importancia a la democracia que al gobierno mixto, así como en lo que atañe a la ciudadanía tiene que sustituir la exigencia de independencia por el sufragio universal.

²⁰ M. VIROLI, *Republicanism*, Editora Laterza, Bari, 1999, p. 29 y ss.



bertad. En expresión de Pettit hablaríamos de la libertad como ausencia de dominio o si se prefiere la libertad como no-dominación, esto es, no estar sometido a la intervención discrecional y arbitraria de otro²¹. Sería, pues, como señala P. Pettit “la condición en que viven ustedes cuando están en presencia de otros, pero a merced de ninguno”; pero también destaca en dicha tradición, la importancia de las instituciones públicas, la virtud cívica, el gobierno de la ley, así como la preocupación por la subordinación del interés público al interés privado, base de la corrupción y del desarrollo de vicios como el egoísmo, el lujo, etc.

3.1. La tradición republicana en Rousseau: libertad, ley y derechos

Una primera propuesta, desde la óptica republicana, para relacionar libertad, derechos y ley, en búsqueda de la no-dominación, es la representada por Rousseau. A nuestro juicio la concepción rousseauiana de la libertad, proviene de la idea que la tradición republicana sostiene sobre la libertad²².

El anárquico estado de naturaleza hobbesiano producía un egoísta racional, guiado por el miedo al otro y sin posibilidad de asumir obligaciones morales, así el despotismo parecía el destino lógico ante la inexistencia de todo principio moral. En el estado de naturaleza de Rousseau²³, las relaciones entre los hombres son ocasionales, las estrictamente necesarias para la procreación y el cuidado de las crías. Las relaciones no pueden ser ni de conflicto ni de cooperación porque no existe base para antagonismos y competitividad permanente. La co-

²¹ P. PETTIT, *Republicanism*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 40 y ss. V. tb. p. 99: “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”.

²² J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, libro I, cap. VIII, *Oeuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Editions Gallimard, 1964 (en adelante O. C.), Vol. III, p. 365: “(...) l’obéissance à la loi qu’on s’est prescrite est liberté”. C. THIBAUT, *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 26. M. VIROLI, *Jean Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, Il Mulino, Bologna, 1993. J. J. ROUSSEAU, *Lettre à C. De Beaumont*, O. C., 1969, Vol. IV, p.928: “J’ai écrit sur divers sujets, mais toujours dans les mêmes principes: toujours la même moral, la même croyance, les mêmes maximes, et, si l’ont veut, les mêmes opinions”. J. J. ROUSSEAU, *Lettre à Malesherbes*, 12 de enero de 1762, O. C., Vol. I, 1959, p. 1136. J. RUBIO CARRACEDO, “El legado democrático de Rousseau en la crisis actual”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, VII, Madrid, 1990, p. 59. Un resumen de las críticas a Rousseau se puede encontrar en J. M. RODRÍGUEZ URIBES, *Sobre la democracia de Jean-Jacques Rousseau*, Cuadernos “Bartolomé de las Casas”, Dykinson, Madrid, 1999, pp. 15 a 34. HAMPSHER-MONK, cit., p. 190.

²³ J. J. ROUSSEAU, *Discours sur l’origine...*, O. C., III, 1964, pp. 153-154.



operación ni es apremiante ni es posible al requerir para su desarrollo previsión y cálculo racional, producto de un desarrollo de facultades cognitivas, aún no alcanzado. El hombre encuentra como freno a sus pasiones tanto la piedad como su escasa capacidad de imaginación, y por tanto, con desavenencias poco peligrosas²⁴. El hombre en el estado de naturaleza no estaría expuesto al conflicto pero tampoco a lo que éste conduce; subordinación, desigualdad, dominación y sometimiento²⁵. La existencia aislada²⁶ impedía la posible dominación.

El hecho de que para salir del estado originario sea necesario entrar en relaciones de interdependencia no significa que el abandono del estado de naturaleza equivalga a una entrada automática en la sociedad civil. Entre la situación inicial en la que los hombres viven de forma independiente los unos de los otros y la situación de sociedad civil, forma de organización regulada políticamente en la que los individuos se guían por normas abstractas dictadas por un poder central que las impone a través de la coacción, Rousseau contempla una etapa intermedia²⁷.

El proceso civilizatorio es un proceso complejo²⁸, constituido por diversos procesos simultáneos mutuamente condicionados y reforzados, caracte-

²⁴ J. J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine...*, O. C., III, 1964, p. 157: "Avec des passions si peu actives, et un frein si salutaire, les hommes plutôt farouches que méchants, et plus attentifs à se garantir du mal qu'ils pouvoient recevoir, que tentés d'en faire à autrui, n'étoient pas sujet à des démêles fort dangereux: comme ils n'avoient entre eux aucune espèce de commerce; qu'ils ne connoissoient par conséquent ni la vanité, ni la considération, ni l'estime, ni le mépris; qu'ils n'avoient pas la moindre la justice; qu'ils regardoient les violences, qu'ils pouvoient essayer, comme un mal facile à réparer, et non comme une injure qu'il faut punir, et qu'ils ne songeoient pas même à la vengeance, si ce n'est peut-être machinalement et sur le champ, comme le chien qui mord la pierre qu'on lui jette; leurs disputes eussent eu rarement des suites sanglantes, si elles n'eussent eu de sujet plus sensible que la pâture".

²⁵ J. J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine...*, O. C., III, 1964, pp. 161-162: "Sans prolonger inutilement ces détails, chacun doit voir que les liens de la servitude n'étant formés que de la dépendance mutuelle des hommes et des besoins reciproques qui les unissent, il est impossible d'asservir un homme sans l'avoir mis auparavant dans le cas de ne pouvoir se passer d'un autre; situation qui n'existant pas dans l'état de nature, y laisse chacun libre du joug et rend vaine la loi du plus fort".

²⁶ M. VIROLI, *Jean-Jacques Rousseau ...*, cit., p. 41.

²⁷ Rousseau procede a explicar los motivos que alteran la situación existente en ese estado originario, aludiendo a razones de tipo psicológico, social, comunicativos, etc.

²⁸ C. LÉVI-STRAUSS Y OTROS, *Presencia de Rousseau*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1972, en "Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre", por C. L. Strauss, p. 13, se explica el paso de la naturaleza a la cultura, del sentimiento al conocimiento, de la animalidad a la humanidad.

rizado por una creciente y progresiva interdependencia, tanto material como afectiva y emocional²⁹. Se desarrollan las facultades cognitivas que permiten el creciente control racional de la naturaleza, posibilitando una creciente satisfacción de las necesidades, pero, al mismo tiempo, induce a una ampliación, diversificación y sofisticación de las necesidades originarias. Las necesidades exigen para su satisfacción el esfuerzo de los demás y, por consiguiente, una disminución de la autonomía. Acompaña todo ello una mayor individualización de los seres humanos a causa de una creciente conciencia de sí mismos, pues a medida que los hombres van saliendo del estado de aislamiento en que se encontraban inicialmente y se teje una red de relaciones de comunicación y cooperación, los hombres se encuentran con los demás no ya como simples elementos de su entorno, sino como alter egos con los que tienen que medirse y cuya aprobación y estima necesitan para su propio equilibrio psicológico.

En la medida en que el hombre ha ido desarrollando sus capacidades cognitivas, puede someterse a principios y reglas generales, cosa que en el estado originario no sería posible. Se abre la dimensión moral y con ella la posibilidad de libertad moral, que presupone el autodomínio del sujeto sobre sus propios impulsos inmediatos y sobre sus pasiones. En resumen, el proceso civilizatorio supone un proceso de transformaciones en la naturaleza humana. Del inicial animal estúpido se pasa a un individuo racional capaz de conducir su conducta con arreglo a la razón, elevándose más allá de sus apetitos con el objetivo de alcanzar utilidades futuras de mayor importancia. Aunque Rousseau expresa su nostalgia por la bondad natural de los seres humanos, no puede evitar ocultar cierta satisfacción cuando presenta el proceso que conduce al hombre desde un estado de inocente cuasimoralidad a la compleja y delicada estructura de un ser racional que habita un mundo ya no meramente natural, sino moral, en el que el hombre se erige por encima de la mera naturaleza.

La instauración de la propiedad y del deseo de acaparar provocan la pérdida de la igualdad y convierten al trabajo en una necesidad cuyos efectos serán la esclavitud y la miseria³⁰. La introducción de la propiedad privada desencadena el componente agresivo del "*amour propre*", cuya capacidad productiva anima el progreso científico-técnico al ocuparse de la naturaleza,

²⁹ M. VIROLI, *Jean-Jacques Rousseau ...*, cit., pp. 66-67.

³⁰ J. J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine ...*, O. C., III, 1964, p. 171.



pero simultáneamente produce el afán de acumulación de riqueza y poder y se convierte en un instinto agresivo frente a los demás, las desigualdades entre los hombres se acrecientan, la competitividad aumenta y con ello se consolida el antagonismo.

La extensión de la propiedad privada genera una situación de hostilidad generalizada. Para salir de este conflictivo estado de cosas originado por la propiedad privada y con el objetivo de protegerla los hombres crean la sociedad civil y el Estado. Rousseau explica la aparición del Estado y la sociedad civil como resultado de un proceso convencional y lo presenta como un engaño de los ricos a los pobres a través del cual consiguen transformar en derecho lo que era un acto de violencia. Bajo la apariencia de un acuerdo en beneficio de todos hay una institucionalización de la desigualdad y una estabilización del dominio de los ricos sobre los pobres. Es en este punto donde Rousseau hace entrar por primera vez la noción de contrato social, aún cuando esta primera versión del contrato social diferirá del contrato social característico de Rousseau.

Este papel de distorsión de la propiedad no nos puede confundir a la hora de percibir cuál es el papel y la comprensión de la propiedad en Rousseau. Como autor republicano es propietario, pero defiende una propiedad muy diferente a la liberal³¹ y con unos objetivos diversos. Precisamente su primera versión del contrato social (*Manuscrito de Ginebra*) constituye un ejemplo del tipo de propiedad que él no defiende y es la propiedad ilimitada en sentido lockeano, inspiradora de la propiedad capitalista y generadora de desigualdad política.

Rousseau se mantiene en la línea republicana cuando defiende una extensión de la pequeña propiedad agrícola que permite subsistir del propio trabajo³² y, lo que es más importante, eludir la dominación pues se ha de evitar “que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para tenerse que vender”³³. Entiende el estatus de propietario como una situación que conduce a posiciones de riqueza similar, condición en que han de vivir los ciudadanos cuando pretenden derechos políticos iguales.

³¹ G. H. SABINE, *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión, Madrid, 1994, p. 441.

³² M^a. J. VILLAVERDE, *Rousseau y el pensamiento de las luces*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 156.

³³ J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, libro II, cap. XI, O.C., III, 1964, 391-392.

De igual modo que el proceso civilizatorio es irreversible, Rousseau ante la realidad económica de su tiempo, no propone retornar a formas rurales de economía ni a fórmulas de propiedad comunal y colectiva, lo que propone es una crítica al modelo capitalista y liberal, cuyo remedio lo radica en una propiedad limitada³⁴. Lo contrario, la propiedad ilimitada, acarrea la desigualdad de poder. A la desigualdad económica y social se añade la desigualdad política que surge de los vínculos de poder y sumisión, característicos de las relaciones súbdito-soberano. Todo este proceso conduce a la pérdida de la libertad, cuando el poder político se autonomiza respecto de la sociedad civil. Se convierte en un poder arbitrario y despótico, respecto del cual los individuos se encuentran en relaciones de esclavo-amor. Las relaciones políticas tienden a esta situación cuando el poder político se transforma en despótico. Llegados a este punto la sociedad civil se disuelve en una especie de estado natural, pero no es un estado natural inocente, sino un estado corrompido. Es este el punto extremo de la desigualdad.

Como solución, Rousseau en *El Contrato Social*, propone: “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado y por la cual, cada uno, uniéndose a todos, no obstante no se obedezca mas que a sí mismo y permanezca tan libre como antes”³⁵. Propuesta inicialmente paradójica: el encontrar una forma de vida social organizada de tal manera que la interdependencia se convierta en autonomía, condición de una vida digna.

El contrato social en Rousseau contendría una única cláusula que supondría la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la sociedad, sin reserva de ningún tipo y sin que nadie pueda después reclamar nada. Es decir, “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general; y recibimos como cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo”³⁶. Mediante la renuncia unánime de todos a todos nuestros derechos se constituye la sociedad civil y el poder político soberano en un mismo acto. Pero la solución de Rousseau difiere de la de Hobbes, ya que éste unifica en un solo acto asociación y subordinación, creando simultáneamente una comunidad y una autoridad política o soberano que se afirma como principio de unidad, mien-

³⁴ A. OLDFIELD, cit. p. 66.

³⁵ J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, libro I, cap. VI, O. C., III, 1964, p. 360. I. HAMSPHER-MON, op. cit., p. 191.

³⁶ J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, libro I, cap. VI, O. C., III.



tras que Rousseau mantiene la idea de un solo acto pero identificando comunidad y soberano³⁷. Cada sujeto se sitúa en posición de igualdad con los demás, condición necesaria para el logro de una equitativa voluntad común. De modo que al ser autor y destinatario, al mismo tiempo, de las decisiones que se tomen, nadie intentará imponer situaciones onerosas para nadie. Rousseau pretende de ese modo garantizar y defender los recíprocos derechos de los asociados: "(...) al darse cada uno a todos no se da a nadie; y como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiriera el mismo derecho que se le cede sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde, así como más fuerza para conservar lo que se tiene"³⁸.

El soberano³⁹, los titulares de la soberanía, son los propios ciudadanos, si bien no todos los habitantes han de ser ciudadanos, ni la influencia de cada uno de los ciudadanos ha de ser similar. Las condiciones de la enajenación inicial garantizan la plena soberanía y permiten pasar a ser dirigidos por la voluntad general; y en ese mismo momento, lo que antes era un simple conjunto de individuos se convierte en un cuerpo político⁴⁰, una república. Es decir, pasa a ser un cuerpo moral y colectivo con "personalidad pública", movido por la voluntad general que se expresa a través de leyes generales. Voluntad común que garantiza la no-dominación, pues al estar conformada la comunidad por asociados en condiciones de igualdad, no parece posible que se oponga a los legítimos intereses de los mismos; más bien su objetivo será que los mutuos derechos sean adecuadamente protegidos.

El establecimiento del contrato social es ventajoso para los individuos por diversos motivos: "lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tiene y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee"⁴¹. Es decir, frente a una libertad natural precaria y susceptible de la hostilidad de los demás, la libertad civil que se obtiene supone un margen de actuación garantizado por leyes emanadas de la voluntad general lo que implica su reconocimiento y asunción por todos. La posesión basada en el poder individual de protección, se sustituye por la propiedad, título, a su vez, con la garantía y reconocimiento de todos. La propiedad se convierte, por tanto, no

³⁷ J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, libro I, cap. VII, O. C., III.

³⁸ J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, libro I, cap. VI, O. C., III.

³⁹ J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, libro I, cap. VI, O. C., III.

⁴⁰ A. OLDFIELD, cit., p. 59, para ver los roles del cuerpo político que se crea.

⁴¹ J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, libro I, cap. VIII, O. C., III.



en una cuestión intocable sino en algo legal y regulable en su alcance y modalidades. Es evidente que esta idea de propiedad no fue la que triunfó, sino aquella que considera la propiedad como un derecho natural al que el Estado debe protección y garantía.

Puesto que todos entregan sus derechos a todos⁴², nadie da ni enajena sus derechos a nadie en particular. El contrato social no genera ningún tipo de vínculo particular de dominio o de dependencia, pues se ceden los derechos a la comunidad, no a alguien en concreto: "(...) en vez de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres y que, aunque puedan ser desigualdades en fuerza o en talento, acaben siendo todos iguales por convención y de derecho"⁴³. Las desigualdades y restricciones sociales al producirse en el ámbito de las leyes que expresan la voluntad general, se entienden consentidas y aceptadas por todos, autoimpuestas.

Si no hay unos derechos individuales⁴⁴ previos que oponer a la voluntad general, parece que el todo social se impone a un inerte individuo sin derechos y sometido a la tiranía de un poder despótico, lo que justificaría la interpretación totalitaria de Rousseau. Pero Rousseau conjura este peligro impidiendo que la voluntad general se convierta en una voluntad particular. Posibilidad que se neutraliza ya que cualquier carga que uno quiera imponer a los demás, dado que se tiene que hacer a través de leyes generales, esa misma carga recaería sobre uno mismo⁴⁵.

Rousseau define la soberanía como absoluta pero sometida a limitaciones⁴⁶, lo que representa una contradicción para cuya resolución señala que "hay que convenir en que todo lo que cada uno enajena por el contrato social, de su poder, de sus bienes, de su libertad es solamente la parte de todo aquello cuyo uso importa a la comunidad, pero hay que convenir que sólo el

⁴² G. H. SABINE, cit., p. 445.

⁴³ J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, libro I, cap. IX, O. C., III.

⁴⁴ J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, libro II, cap. VI, O. C., III, 1964, p. 378: "Dans l'état de nature, où tout est commun, je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis, je ne reconnois pour être à autrui que ce qui m'est inutile. Il n'en est ainsi dans l'état civil où tous les droits sont fixés par la loi". I. HAMPSHER-MONK, cit. p. 221: "Rousseau no cree en derechos presociales, (...) porque la idea misma de derecho sólo es comprensible en sociedad".

⁴⁵ I. HAMPSHER-MONK, cit., p. 220.

⁴⁶ J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, libro II, cap. IV, O. C., III, 1964, p. 372



soberano, es juez de esa importancia”⁴⁷. La salvaguarda del interés común y de la libertad de todos no exige la enajenación de los poderes de los individuos sino únicamente la retención en el grado y alcance indispensable para la pervivencia de la comunidad. La libertad limitada restante debe quedar plenamente garantizada. Una vez que el Estado ha legislado con el fin de proteger los intereses generales, los individuos pueden interactuar en la esfera privada en función de sus particulares planes de vida. Los sujetos pasarían a disfrutar de un ámbito privado cuya invasión bien por parte del Estado o bien por parte de un particular sería inadmisibles. El Estado decaería en su legitimidad al perder la nota de la generalidad en su actividad legislativa⁴⁸.

Por lo tanto, cuando se obliga a alguien a cumplir la ley, en lugar de ser un atentado contra su libertad, esa obligación es una forma de obligarle a ser libre: “Para que el pacto social no sea, pues, una fórmula vana, entraña tácitamente este compromiso, el único que puede dar fuerza a los demás, de que cualquiera que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo: lo cual no significa otra cosa que se le forzará a ser libre; pues tal es la condición que, dando cada ciudadano a la patria, le asegura de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y la única que legitima los compromisos civiles que sin eso serían absurdos y tiránicos y estarían sometidos a los más grandes abusos”⁴⁹.

Explicar la fórmula “obligarle a ser libre” de Rousseau siempre es difícil pero es quizás uno de los elementos que ilustran su visión republicana de la libertad. La relación entre libertad y ley en Rousseau engloba tanto la “libertad positiva” –no agotándose en el principio de autonomía– como la “libertad negativa”, entendida como un ámbito propio sin interferencias. Rousseau entiende que para ser libre no se debe estar sometido a ninguna voluntad particular⁵⁰. El hombre en el estado de naturaleza es independiente, pues no está sometido a autoridad política alguna, pero no es realmente

⁴⁷ J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, libro II, cap. IV, O. C., III, 1964, p. 373.

⁴⁸ P. PETTIT, cit. p. 115: “Espero, pues, que convengan conmigo en que se puede confiar en la capacidad de la gente para procurar por su propia autonomía, una vez se les garantiza la vida bajo un ordenamiento que les protege de la dominación de otros”.

⁴⁹ J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, libro I, cap. VII, O. C., III.

⁵⁰ G. DUSO (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Res Pública, Valencia, 1998, ver A. BIRAL, “Rousseau: la sociedad sin soberano”, p. 232.



libre, ya que ha de imponer su voluntad particular a otros o puede ser sometido a la voluntad particular de esos otros. La libertad moral adquirida en el estado civil hace dueño al hombre de sí mismo “pues el impulso sólo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad”⁵¹, condición que hace posible la vida con sus semejantes. Si la ley proveniente de la voluntad general autoriza un conjunto de acciones, todos tienen el deber de no obstaculizar su realización, al tiempo que reconocen la legitimidad de la sanción en caso de interferencia. Pero tal obligación de no interferencia se deriva además del principio de que nadie tiene más derechos que otros, pues en tal caso, la vulneración de la esfera amparada por la ley por parte de un individuo supondría reconocer, por su parte, que otros sujetos pueden invadir su esfera de libertad, con lo cual estaría destruyendo su propia libertad. Ser libre supone, pues, disfrutar de un estatuto jurídico amparado por la ley⁵², según el cual todos los asociados reconocen como legítimas y equitativas las acciones que la voluntad general ha permitido y que los demás no pueden prohibir e impedir. No respetar la ley exige la sanción sin excepción, porque un delito impune aniquila la libertad del ofensor y del ofendido, ya que convierte a ambos en jueces únicos de la legitimidad de sus propias acciones, convirtiendo sus relaciones en precontractuales. Por eso quien vulnera la ley y es sancionado, es obligado a ser libre. Para Rousseau sólo al amparo de la ley se puede ser libre, si no hay leyes no hay libertad, independientemente de cual sea la forma de gobierno. En las *Cartas escritas desde la Montaña*⁵³, subraya que leyes y libertad caminan juntas y si perece una perece la otra. La comunidad política creada por el contrato social y gobernada por la voluntad general es una situación de libertad. Obedecer a la ley es obedecer a la voluntad general, que es también mi propia voluntad, dice Rousseau en *Fragmentos Políticos, De las leyes*⁵⁴. Se transforma la posible obediencia a una voluntad particular en auto-obediencia. La autoridad política va a coincidir con la libertad civil.

En conclusión, el planteamiento de Rousseau es más acorde con la concepción de la libertad de la tradición republicana que con las líneas maestras del paradigma liberal. Rousseau configura un modelo de libertad entendida como no-dominación en el marco de un modelo de organización social con

⁵¹ J. J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, libro I, cap. VIII, O. C., III.

⁵² M. VIROLL, *Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 147.

⁵³ J. J. ROUSSEAU, *Lettres Écrites de la Montagne*, O. C., III, p. 811.

⁵⁴ J. J. ROUSSEAU, *Fragments Politiques, (Des Loix)*, O. C., III, p. 492.



unas exigencias muy distintas a las que el modelo liberal supondría. La articulación de las diferentes instituciones tiene como objetivo enraizar la libertad como no-dominación y elevar la no-dominación a la categoría de ideal político.

3.2. La comprensión republicana de Kant: libertad, derechos y ley

A la vista de lo expuesto, se puede decir que existen dos grandes concepciones sobre la libertad en la filosofía moderna: según la libertad negativa del liberalismo, el hombre es portador de unos derechos naturales en el estado de naturaleza que garantizan una libertad subjetiva de acción que debe protegerse en contra de las intromisiones de los demás y del propio Estado de Derecho, la cual solamente puede institucionalizarse en el estado civil mediante el contrato social, entendido como una limitación de la voluntad soberana del pueblo; mientras que la libertad positiva del republicanismo entiende que el hombre únicamente es libre cuando se somete a la ley de su propio consentimiento y, consiguientemente, renuncia a los derechos naturales del estado de naturaleza, para recuperarlos íntegramente en el estado civil mediante el pacto social.

Kant acepta la idea de autolegislación, pues afirma que nadie puede cometer injusticias contra sí mismo, mientras que otro distinto, a partir de su voluntad particular, no puede legislar nada justo sobre los demás, lo que implica que únicamente la voluntad unida de todos, en la medida que todos legislan sobre todos y cada uno sobre sí mismo, puede ser legisladora⁵⁵. Por eso, los hombres deben renunciar a los derechos naturales del estado de naturaleza provenientes de la libertad innata, para recuperarlos mediante la libertad legal del estado civil, aunque, por causa de razones históricas especialmente relacionadas con su entusiasmo por la Revolución Francesa, que le llevó a formular la constitución republicana a partir de la Constitución de 1791, cree que la autolegislación unas veces fundamenta derechos liberales como la libertad subjetiva de no-intromisión del estado en la felicidad de los súbditos, la igualdad formal ante la ley que permite la desigualdad proveniente de la propiedad privada, la diferenciación entre ciudadanos activos y pasivos, excluyendo los obreros del ejercicio efectivo de la soberanía, así como la representación y delegación de poderes, mientras que otras veces de-

⁵⁵ I. KANT, se cita por la *Academia. Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Ak VI. p. 33.



riva derechos específicamente republicanos como la pena de muerte, derechos sociales o la tajante negación del derecho de resistencia a partir de la soberanía popular.

Toda filosofía práctica proviene de la facultad de desear, que se denomina “arbitrio” cuando está unida con la conciencia de la capacidad de producir los objetos mediante la acción y se denomina “voluntad”⁵⁶ cuando el fundamento interno del arbitrio para la acción se encuentra en la razón práctica del sujeto. El arbitrio humano es un *arbitrium liberum*, afectado por las inclinaciones, pero determinado por la voluntad, lo que permite definir la libertad de arbitrio en sentido negativo como la independencia de las inclinaciones externas y en sentido positivo como la determinación de su acción por la voluntad⁵⁷. Cuando la voluntad determina la materia del arbitrio y define un fin para la acción que es también un deber, constituye la libertad interna, de la cual se originan los deberes de virtud relacionados con la propia perfección y la felicidad ajena, pero, cuando la voluntad determina la forma del arbitrio, o su relación externa con el arbitrio de los demás, entonces, surge la libertad externa del arbitrio, que establece los deberes jurídicos⁵⁸. Por tanto, los deberes jurídicos, o las leyes, resultan de la libertad externa, entendida como libertad positiva, pero esta se divide en libertad innata y libertad legal.

La libertad innata, lo mío y tuyo internos, corresponde a todos los hombres únicamente en virtud de su humanidad y consiste en la independencia con respecto al arbitrio coercitivo de los demás, de la cual se pueden deducir los derechos a la igualdad innata, que radica en la coacción recíproca universal, y la independencia innata, en tanto que calidad de ser su propio señor⁵⁹. De la libertad innata no se puede obtener ningún otro derecho privado o público, aunque se pueda deducir analíticamente la posesión⁶⁰ legal empírica, pues Kant considera que si puedo tener objetos externos de mi arbitrio físicamente en mí poder, entonces, debo poder tenerlos jurídicamente de alguna manera, pues, de lo contrario, existirían cosas en sí sin dueño o *res nullius*, a pesar de que el uso de objetos externos de mi arbitrio es compatible con la li-

⁵⁶ I. KANT, *La Metafísica de las costumbres*, Tecnos, 4ª ed., Madrid, 2005, estudio preliminar de Adela Cortina, p. XXXII.

⁵⁷ *Ib.*, *Die Metaphysik der Sitten*, Ak. VII, p. 13.

⁵⁸ *Cit.*, p. 14 y *Tugendlehre*, Ak. XIV, p. 217.

⁵⁹ *Op. cit.*, pp. 39-40.

⁶⁰ J. L. COLOMER MARTIN-CALERO, *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1995, p. 228.

bertad de arbitrio de los demás. Lo que permite formular el postulado jurídico de la razón práctica que afirma que “es conforme al derecho el uso de objetos externos de nuestro arbitrio”⁶¹, pero esto no representa una fundamentación de la posesión meramente jurídica o inteligible, porque el postulado es sólo una ley permisiva que, por definición, no puede deducirse y porque, si fuera una fundamentación de la propiedad privada⁶², constituiría una grave versión de la falacia naturalista, pues parte del ser, el uso físico de objetos externos, para el deber-ser, su posesión jurídica⁶³. Lo único que Kant afirma es que de la libertad innata, lo mío interno, se puede deducir analíticamente la posesión legal empírica de los objetos externos, puesto que si yo detento un objeto externo de mí arbitrio en mis manos, lo poseo empíricamente, aunque otro la posea jurídicamente, pero, si el legítimo poseedor me lo quita de mis manos, actúa en contra de mí libertad innata⁶⁴, eso vale incluso en el estado civil, donde sólo puede recuperarlo mediante un mandato de restitución de la posesión expedito por un tribunal. Consiguientemente, en el estado de naturaleza sólo hay la posesión legal empírica porque únicamente tenemos la libertad innata.

Pero, si la libertad innata sólo puede generar los derechos innatos a la igualdad e independencia, además de la posesión empírica, entonces todos los demás derechos deben provenir del otro concepto de libertad: la libertad legal. Como sabemos, la libertad externa resulta de la determinación de la forma de la relación externa del arbitrio por la voluntad, cuando cada voluntad particular y privada determina el arbitrio de cada sujeto de tal modo que surja una conciliación con el arbitrio de todos los demás, lo que sólo puede ocurrir mediante una ley de la libertad, eso constituye el principio del derecho, pero Kant afirma tajantemente que para la aprobación de las leyes no basta la mera conciliación de las voluntades particulares y privadas (la unidad distributiva de la voluntad de todos), sino su reunión en un pueblo para constituir una voluntad común y pública (unidad colectiva de la voluntad unificada) en que todos *conjuntamente* se asocian para formar una voluntad concordante y unida de todos en la cual cada uno decide sobre todos y todos sobre cada uno, lo que es la voluntad popular universalmente legisladora⁶⁵;

⁶¹ *Die Metaphysik der Sitten*. Ak. VII, pp. 48-49.

⁶² I. KANT, *La Metafísica de las costumbres*, cit., estudio preliminar, p. XLVI

⁶³ I. KANT, *La Metafísica de las costumbres*, cit., estudio preliminar, p. XXVIII.

⁶⁴ *Die Metaphysik der Sitten*. Ak. VII, p. 52.

⁶⁵ Cit., § 46, p. 120, también Ib., *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Ak VI. p. 372 y también Ib., *Zum ewigen Frieden*. Ak VI. pp. 457-8.

esta voluntad colectiva determina el arbitrio de cada sujeto, lo que constituye la libertad legal que se define como un atributo de los ciudadanos de no obedecer ninguna ley excepto aquellas a las que puede prestar su consentimiento⁶⁶. Por tanto, el principio del derecho y de la voluntad unida del pueblo expresan la misma idea de autolegislación, aunque el primero, desde el punto de vista de los destinatarios de la ley, que ya encuentran una ley de la libertad que permite la conciliación recíproca de los arbitrios, mientras que el segundo, desde la perspectiva de los autores de la ley, que la tienen que aprobar conjuntamente a partir de su libertad legal según la cual sólo pueden aceptarse las leyes que resulten del consentimiento de cada uno sobre todos y de todos sobre cada uno de los ciudadanos.

A partir de la libertad legal como sumisión a la ley de su propio consentimiento, Kant deduce todos los derechos fundamentales del hombre, porque cualquiera que legisle en nombre de otro puede cometer una injusticia, pero el pueblo mismo no puede legislar injustamente en su contra y, por eso, no tiene otro remedio que fundamentar sus derechos naturales, aunque con respecto a los tradicionales derechos naturales a la vida, la libertad y la propiedad, llega a conclusiones ambiguas:

(1) critica la concepción liberal de que el hombre posee un derecho inalienable a la vida, al cual no puede renunciar, sino proteger, incluso en contra del Estado, como se manifiesta en su polémica sobre la pena de muerte⁶⁷ con Beccaria y concuerda con Rousseau en que la legislación y su aplicación debe emanar enteramente del consentimiento de los ciudadanos mediante el contrato originario (la libertad legal), pues el colegislador que acepta someterse a la ley penal de su consentimiento no es jurídicamente la misma persona que físicamente comete el crimen, puesto que el legislador es santo y el criminal es destituido de los derechos civiles de legislar, lo que implica el principio de igualdad entre el crimen y el castigo y, consiguientemente, la pena de muerte en los crímenes de asesinato⁶⁸;

(2) sobre la libertad (y también la igualdad e independencia), considera que los hombres deben renunciar a la libertad externa innata, puesto que las leyes públicas solamente pueden proceder del soberano, que es la propia voluntad legisladora de cada uno y la única que no puede cometer injusti-

⁶⁶ Cit., § 46, p. 120, también Ib., *Zum ewigen Frieden*. Ak. VI. pp. 434-5 nota. I. KANT, *La Metafísica de las costumbres*, cit., estudio preliminar, p. LXIV.

⁶⁷ I. KANT, *La Metafísica de las costumbres*, cit., estudio preliminar, p. LVII.

⁶⁸ *Die Metaphysik der Sitten*. Ak VII, Allgeuneine-Aumerkung (E), pp. 142-3.

cias contra nadie, lo que implica que la propia persona no puede sacrificar una parte de su libertad externa innata al todo, y, consiguientemente, debe entregar su libertad salvaje desprovista de ley para rescatarla íntegramente enseguida bajo la dependencia legal del Estado de Derecho⁶⁹, por eso, la libertad externa del estado civil es la propia libertad legal, que aparece como uno de los atributos de los ciudadanos y consiste en no obedecer a ninguna ley excepto aquellas a las que puede dar su propio consentimiento⁷⁰. Se puede constatar que la libertad legal representa una auténtica renuncia a la libertad innata a partir de las definiciones que presenta de la libertad, la igualdad y la independencia, no como derechos del hombre en el estado de naturaleza, sino como derechos de los ciudadanos bajo el estado civil⁷¹.

La libertad legal consiste en la facultad, otorgada a los súbditos por el soberano, de elegir su manera de ser feliz, pues, cuando el jefe supremo gobierna a partir del principio de benevolencia, instituye un gobierno paternalista que trata a los súbditos como niños incapaces de elegir, especialmente en lo que se refiere a la religión, pero la considera compatible con una política de bienestar social, porque lo exige la propia voluntad unida del pueblo, la cual ordena que la comunidad de ciudadanos se conserve perpetuamente y ampare a los miembros pobres, que son incapaces de alimentarse por sí mismos, mediante impuestos cobrados obligatoriamente por el Estado a los ciudadanos que tengan cómo vivir, lo que no representa una carga injusta para los ricos, pues no es necesario temer que conviertan la pobreza en un medio de vida para los perezosos⁷². Por eso, entiende la república como un gobierno patriótico del pueblo en el que los súbditos son miembros de una comunidad que consideran como el seno materno y de un país como el suelo paterno en que nacieron; pero, su patriotismo republicano es neutral con respecto a los valores de una comunidad particular, aunque no con el civismo respecto a los derechos establecidos por la voluntad unida del pueblo, que suprime todo paternalismo y posibilita que cada súbdito elija su manera de ser feliz⁷³.

⁶⁹ Cit., § 47, pp. 122.

⁷⁰ Cit., § 46, pp. 120.

⁷¹ Cit., § 46, pp. 120-1, también Ib., *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Ak VI. pp. 373-80 y también Ib., *Zum ewigen Frieden*. Ak VI. pp. 434-5.

⁷² *Die Metaphysik der Sitten*. Ak VII, Allgeuneine-Aumerkung (C), pp. 133-5.

⁷³ Cit., § 49, p. 123, también Ib., *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Ak. VI. p. 374 y también Ib., *Zum ewigen Frieden*. Ak. VI. p. 437.

La igualdad civil es la capacidad recíproca de coacción de los miembros de la comunidad en cuanto súbditos, de la cual sólo está excluido el jefe supremo, que puede coaccionar a todos en el pueblo sin que nadie le coaccione. Pero, puesto que los ciudadanos disponen de la libertad legal de elegir su manera de ser feliz, se tornan muy desiguales entre sí en lo que se refiere a sus disposiciones naturales y a la propiedad privada y, por eso, al tratarse una igualdad formal, compatible con la desigualdad material, que demanda solamente las mismas oportunidades para todos garantizadas por la ley, no cabe conceder a algunas personas en el pueblo un privilegio jurídico, como derechos exclusivos para la nobleza hereditaria, determinados por su nacimiento. Esta desigualdad jurídica de la nobleza no tiene justificación, porque el nacimiento en sí no implica ninguna desigualdad jurídica y porque tampoco se puede apelar a un presunto contrato en que el pueblo les otorgó esos privilegios, pues eso sería imposible ya que los derechos a la libertad e igualdad son presupuestos para que se pueda firmar el contrato, lo que demanda la supresión gradual de la nobleza hereditaria, hasta que solamente queden el soberano y los súbditos⁷⁴.

La libertad e igualdad son atributos de todos los miembros de la comunidad, pues, como súbditos, tienen derecho a la protección de la ley pública; pero, para aprobar las leyes públicas mediante el ejercicio de la ciudadanía, la voluntad unida del pueblo exige, además, la unidad de todos los ciudadanos; pero, esta unidad de todos no implica la unanimidad de los ciudadanos, sino una mayoría de votos, pues en la república⁷⁵ los ciudadanos eligen por votación a sus delegados en el parlamento, que también por votación aprueban las leyes conformes con la voluntad unida del pueblo. Esta capacidad para votar requiere la independencia civil de los miembros de la comunidad, lo que exige distinguir entre los ciudadanos activos con derecho a voto y los ciudadanos pasivos, que son simplemente protegidos por la comunidad, a pesar de reconocer Kant que esta diferenciación parece contradecir el propio concepto de ciudadano en general: las mujeres y los niños no poseen la independencia civil por naturaleza, mientras que los varones adultos, solamente disfrutan de la independencia civil en caso de que su subsistencia no provenga de ningún otro miembro del pueblo, sino únicamente de la pro-

⁷⁴ Ib., *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Ak. VI., pp. 374-7.

⁷⁵ I. KANT, *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, 4ª ed., Madrid, 1994, v. "Presentación" de Antonio Truyol y Serra, p. XVIII.



pia comunidad, lo que excluye a todos los trabajadores (excepto los funcionarios públicos) y limita la ciudadanía a los propietarios, según el criterio de que a cada propietario corresponde un voto, independientemente del montante de la propiedad⁷⁶.

(3) para fundamentar la propiedad privada, Kant retoma la teoría del consentimiento de Grocio y Pufendorf, que fue ridiculizada por la teoría liberal de Locke, según la cual el hombre es dueño de su propio cuerpo, lo que le permite trabajar sobre los objetos externos dados en común a todos los hombres y sumar a ellos algo que es exclusivamente suyo, su trabajo; Kant ridiculiza, a su vez, precisamente el carácter liberal de la teoría del trabajo de Locke, pues un derecho no es una relación entre personas y cosas, sino una relación entre personas⁷⁷, consiguientemente, la posesión jurídica o inteligible de un objeto externo del arbitrio, consiste en la abstención recíproca de usar los objetos externos del arbitrio de otro mediante una serie de actos de la voluntad, los cuales presuponen la posesión común originaria de los objetos externos, y empieza con la voluntad unilateral del primer ocupante de poseer el objeto. Pero, como la voluntad unilateral no puede generar ninguna obligación por parte de los demás, eso exige la voluntad unida de todos que garantiza esta obligación recíproca⁷⁸, pero esta sólo es efectiva en el estado civil, lo que implica que en el estado de naturaleza, en que sólo hay la posesión empírica, hay una presunción de derecho⁷⁹ o una propiedad provisional en comparación y en espera de la realización del estado civil en que ocurre la posesión definitiva, a partir del consentimiento de todos sobre todos⁸⁰.

Evidentemente, a partir de la libertad innata del estado de naturaleza no se puede fundamentar los principios del Estado de Derecho, puesto que derivan del consentimiento facultado por la libertad legal de los ciudadanos en el estado civil, como el principio de la representación, que consiste en la separación de los poderes legislativo y ejecutivo, pues, al igual que Rousseau, el legislativo compete al pueblo reunido y debe hacer leyes iguales para todos, mientras que el ejecutivo sólo hace decretos de carácter particular, pero en caso de que el legislador y el ejecutor sean la misma persona, es

⁷⁶ Cit., pp. 378-80.

⁷⁷ Ib., *Die Metaphysik der Sitten*. Ak. VII. § 11 p. 64 y § 17 pp. 72-3.

⁷⁸ Cit., § 6, pp. 52-4.

⁷⁹ Cit., § 9, p. 60 (*rechtliche Präsumtion*).

⁸⁰ Cit., § 15, p. 68.



muy difícil evitar que se aprueben leyes particulares que favorezcan a unos en detrimento de los demás. Por eso, la república no debe ser una democracia en que la voluntad unida de todos no es verdaderamente la de todos, cuando una minoría discrepa de la ley⁸¹; pero, al contrario del ginebrino, la república⁸² es una forma delegada de poder, puesto que los ciudadanos eligen diputados para el legislativo y el príncipe gobierna mediante sus ministros⁸³.

Por último, la idea de voluntad unida de todos torna imposible el derecho liberal de resistencia del pueblo en contra de las decisiones injustas del soberano, puesto que todo derecho público proviene de la sumisión de la voluntad de cada uno a la voluntad soberana y la resistencia en contra de este poder supremo, constituye una contradicción consigo misma, que niega todo el fundamento de la constitución republicana y, consiguientemente, también el propio derecho de resistencia⁸⁴. Por supuesto, Kant solo puede negar el derecho de resistencia⁸⁵ porque recusa la tesis liberal de que los derechos naturales fundamentados en la libertad innata deben positivarse⁸⁶ en el estado civil y acepta la tesis republicana de que se debe renunciar a tales derechos, puesto que en el estado civil todo derecho proviene del consentimiento de los ciudadanos mediante su libertad legal⁸⁷.

3.3. El neorrepublicanismo de P. Pettit

Pettit, en su libro *Republicanism*, pretende fundamentar el neorrepublicanismo a partir del concepto de libertad⁸⁸ y remite a los conceptos de libertad expuestos por Constant y Berlin. Como se sabe, Constant define la libertad liberal como la libertad de los modernos que consiste en la libertad de no someterse sino a la ley y no a la voluntad arbitraria de uno o de

⁸¹ Ib., *Zum ewigen Frieden*. Ak. VI. pp. 436-8.

⁸² J. L. COLOMER MARTÍN-CALERO, *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, cit., p. 346.

⁸³ Ib., *Die Metaphysik der Sitten*. Ak. VII § 49 pp. 123 y § 52 p. 149.

⁸⁴ Cit., *Allgemeine Anmerkung A*, pp. 125-30, *Anhang, Beschl*, p. 180.

⁸⁵ I. KANT, *La Metafísica de las costumbres*, cit., estudio preliminar, p. LXVIII.

⁸⁶ I. KANT, *Introducción a la teoría del derecho*, Marcial Pons, Madrid, 1997, versión del alemán e introducción por Felipe González Vicén, pp. 24 y 25.

⁸⁷ J. CARVAJAL CORDÓN, (coordinador), *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, v. M. HERNÁNDEZ MARCOS, "Política y ley permisiva en Kant", p. 380.

⁸⁸ A. M. MARTINS, "Republicanism y libertad", *Res Pública*, núm. 9-10, 2002, p. 190.



algunos⁸⁹, mientras que concibe la libertad republicana como la libertad de los antiguos que radica en ejercer directa y colectivamente la soberanía completa⁹⁰. Pero Pettit prefiere referirse a la clasificación de Berlin que distingue la libertad liberal como la libertad negativa, mientras que la libertad republicana es la libertad positiva; según la interpretación de Pettit, que no corresponde exactamente a las definiciones de Berlin, la libertad negativa se refiere a la no-interferencia, en la medida que el sujeto no debe sufrir las interferencias de las acciones de los demás, mientras que la libertad positiva reside en el autodominio, que surge cuando yo debo dominarme a mí mismo, pero eso implica el surgimiento de otro yo que se muestra falso, el cual debe ser dominado, y esta perspectiva puede ser ampliada hasta concebir una voluntad general, un pueblo, una nación, o un espíritu que imponga coercitivamente sus valores verdaderos sobre una parte alienada del todo⁹¹. Sin embargo, aunque Pettit afirme que actualmente está muy extendida la idea de que se debe distinguir el liberalismo y el republicanismo a través de las clasificaciones de Constant y de Berlin, considera que la no-interferencia y el autodominio no son conceptos excluyentes y, por eso, es posible analíticamente pensar que existe un término medio que incluye el no de la primera y la dominación del segundo, y que antes de la libertad positiva y negativa, hubo la libertad como no-dominación, la cual corresponde propiamente al republicanismo⁹².

La libertad como no-dominación se distingue del autodominio porque, los republicanos clásicos jamás pretendieron que el pueblo reunido en asamblea mediante la formación de una auténtica voluntad general ejerciera directamente la soberanía, pues lo que aspiraban era simplemente no ser dominados por la voluntad arbitraria de los demás. Por eso, Pettit distingue el populismo, que remite a la concepción de libertad positiva como autodominio, del republicanismo⁹³. Para realizar el ideal de la no-dominación los re-

⁸⁹ B. CONSTANT, "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes", Discours prononcé à l'Athénée Royal de Paris, février 1819, en *De l'esprit de conquête et de la usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, GF Flammarion, París, 1986, Introducción, notas, bibliografía y cronología por E. Harpaz, p. 67.

⁹⁰ B. CONSTANT, cit., p. 68.

⁹¹ P. PETTIT, *Republicanism*. Paidós, Barcelona, 1999 pp. 35-6.

⁹² LARMORE, University of Chicago, *A critique of Pettit's republicanism*, http://www.luiss.it/ricerca/centri/cersdu/attivita_di_ricerca/paperscoll/RepublicanismLiberalism.PDF.

⁹³ P. PETTIT, *Republicanism*, cit., p. 223.

publicanos clásicos concibieron la república como un gobierno mixto fundado en las leyes y no en la voluntad de los hombres, pero, en lugar de considerar que la ley resulta del ejercicio directo y colectivo de la soberanía popular, simplemente imaginaron un diseño del estado en que las propias instituciones políticas y jurídicas ejercen el control recíproco del poder, pues los ciudadanos que gozan de la capacidad de independencia no quieren mandar, sino evitar que sean mandados arbitrariamente por los demás.

Por eso, Pettit considera que la libertad como no-dominación, demanda una forma de gobierno constitucionalista regido por los principios del imperio de la ley, de la dispersión del poder y de la decisión contramayoritaria, pero, como aún bajo este régimen constitucionalista⁹⁴, existe un margen para el uso discrecional del poder, eso conduce a un concepto una democracia contestataria, que no necesita fundarse en el consentimiento de los ciudadanos, sino simplemente en la posibilidad de cuestionar las decisiones del gobierno⁹⁵, así como también un concepto de ciudadanía más fuerte que el liberal, según el cual los ciudadanos están más preocupados con sus negocios en la esfera privada, pero más débil que el populista, que exige la participación efectiva de los ciudadanos en la deliberación, puesto que les basta la vigilancia sobre el funcionamiento de las leyes, las instituciones y los funcionarios⁹⁶, aunque eso demande una ciudadanía acostumbrada a las virtudes cívicas⁹⁷. La idea de unos derechos naturales prepolíticos carece de sentido para Pettit en el terreno político e institucional. Les atribuye un sentido retórico y una función de medios para la obtención de fines republicanos⁹⁸.

Pettit, por consiguiente, mediante una reconstrucción de la historia de la filosofía política⁹⁹, muestra cómo los republicanos clásicos defendieron la concepción de la libertad como no-dominación y considera que posiblemente

⁹⁴ A. M. MARTINS, "Republicanismo y libertad", cit., p. 191.

⁹⁵ P. PETTIT, *Republicanismo*, cit., p. 225 y ss.

⁹⁶ P. PETTIT, *Republicanismo*, cit., p. 269 y ss.

⁹⁷ P. PETTIT, *Republicanismo*, cit., p. 313 y ss.

⁹⁸ P. PETTIT, *Republicanismo*, cit., p. 139.

⁹⁹ C. ALTINI, "Libertad republicana y filosofía política moderna", *Res Pública*, núm. 9-10, 2002, p. 182: "...parece legítimo dudar de su reconstrucción histórica y teórica del liberalismo moderno; (...) cuestionar la estrecha y directa correspondencia entre liberalismo y concepción de la libertad como no-interferencia; (...) o reclamar la necesidad de aclaración teórica y metodológica con respecto al discurso comparativo entre los diversos republicanismos y liberalismos, ya que la actualidad y la cantidad de la divergencia o convergencia entre las macro-áreas parece depender de la taxonomía de las micro-áreas tomadas en consideración".



te la influencia de Hannah Arendt ocasionó la asociación equivocada con la libertad positiva de los comunitaristas y populistas¹⁰⁰. Pero entiende que necesita explicar mejor por qué la libertad como no-dominación se distingue de la libertad negativa, puesto que incluso algunos neorepublicanos interpretaron que el concepto de libertad presente en Maquiavelo es negativo. Para eso, Pettit pretende exponer que la no-dominación se diferencia de la no-interferencia en la medida en que es posible la dominación sin interferencia y la interferencia sin dominación. La dominación ocurre cuando alguien puede determinar las acciones de otro, aunque no haya interferencia real, como ocurre con un amo muy benevolente que no interfiere de hecho en las acciones y pensamientos de su esclavo pero tiene la posibilidad de interferir, lo que es suficiente para que el esclavo realice lo que juzga sean los deseos de su señor independientemente de que exista un mandato real¹⁰¹. Por otro lado, argumenta que es posible la dominación sin interferencia cuando la interferencia no ocurre según la voluntad arbitraria de aquel que interfiere, pues es posible que la interferencia ocurra siempre para realizar los intereses del que sufre la interferencia.

Sin embargo, en primer lugar, esta definición es inconsecuente, pues, por un lado, no resulta plausible la explicación de que sea posible la dominación sin interferencia, puesto que si no hay ninguna forma de interferencia tampoco puede existir dominación, pues un señor que no interfiere en su esclavo no es un señor y no existe relación de esclavitud, ya que los hombres suelen no hacer ningún caso y simplemente olvidar lo que no les molesta. Otra cosa distinta ocurre si el señor efectivamente no interfiere en el esclavo, pero hay todo un conjunto de relaciones sociales basado en la esclavitud que le recuerda a menudo su condición de esclavo y genera incluso una sumisión psicológica que no necesita una interferencia real, pero eso no es el caso de no-interferencia, lo mismo ocurre en las situaciones de maltrato con la mujer que obedece a su marido sin que éste ejerza una violencia física, eso sólo es posible si la amenaza se detecta constantemente en el ambiente, si la familia le dice que es mejor que se calle y se someta y que la sociedad se inhíba en su defensa, pero estos son casos de interferencia psicológica y social, que ya no tiene que ser efectiva. Por otro lado, es perfectamente posible la interferencia sin dominación, pero solamente en la medida que el otro respete siempre mis intereses o el gobierno decida siempre según mi punto de vista, pero eso

¹⁰⁰ P. PETTIT, *Republicanism*. p. 25.

¹⁰¹ P. PETTIT, *Republicanism*. pp. 41-42.



constituye la propia libertad positiva en que las decisiones resulten de mi consentimiento, aunque yo no tenga que deliberar directamente, porque las decisiones se ajustan a mi voluntad legisladora por una especie de *checks and balances*, como parece resultar de la democracia contestataria de Pettit.

En segundo lugar, la definición de Pettit de la libertad republicana como no-dominación no explica correctamente el concepto de libertad negativa¹⁰² defendido por los liberales y es demasiado amplia en la medida en que incluye muchos pensadores reconocidamente liberales como John Locke¹⁰³ y John Rawls¹⁰⁴, ya que ellos también defienden que su idea de libertad conduce a la no-dominación, pues afirman que la libertad surge de la sumisión a la ley y no a la voluntad arbitraria de los hombres, lo que le obliga a hacer una sorprendente reconstrucción de la historia de la filosofía política.

Pettit considera que la libertad negativa¹⁰⁵ como no-interferencia fue presentada inicialmente por Hobbes¹⁰⁶ y, posteriormente, retomada por políticos ingleses conservadores que pretendían oponerse a la Revolución Norteamericana y, solamente a partir del siglo XIX, fue aceptada por liberales como Bentham y Paley que la transformaron en el paradigma de la libertad negativa. Realmente, en el capítulo del Leviatán dedicado a la discusión sobre la libertad de los súbditos, Hobbes argumenta que los súbditos tienen dos libertades: (1) como la ley otorgada por el soberano no puede abarcar a todas las situaciones, entonces, existen fracturas en la ley, lo que implica que el súbdito es libre precisamente cuando ninguna ley le obliga a actuar; (2) además, a pesar de que Hobbes afirma tajantemente que el contrato social implica la renuncia a los derechos naturales del estado de naturaleza, él considera que la primera ley de la naturaleza “que todo hombre debe procurar la paz y seguirla” origina el primer derecho natural “en caso de que no logremos la paz, debemos defendernos a nosotros mismos con todos los medios a nuestra disposición” que nos permite resistir cuando el soberano nos condena a muerte.

Por lo tanto, la libertad como no-interferencia proviene de la primera definición de libertad como ausencia de ley, pues Hobbes escribe desde el

¹⁰² C. LARMORE, web cit., “In the end, Pettit belong to the very liberal tradition that he imagines he has transcended”.

¹⁰³ P. PETTIT, *Republicanism*, cit., p. 62 nota 6.

¹⁰⁴ P. PETTIT, *Republicanism*, cit., p. 74.

¹⁰⁵ C. ALTINI, “Libertad republicana y filosofía política moderna”, cit., p. 186.

¹⁰⁶ P. PETTIT, *Republicanism*, cit., p. 64.

punto de vista de ciudadanos liberales que pretenden disfrutar de libertades subjetivas de acción, pero se encuentran bajo un estado civil gobernado por un soberano absoluto en la medida que renunciaron a sus derechos naturales y son obligados a través del pacto de sumisión civil a obedecer a leyes cuya legitimidad proviene simplemente de su legalidad y, por consiguiente, solo se sienten verdaderamente libres en las brechas de la ley. Además, como no tienen otro remedio que la sumisión al soberano absoluto, la libertad les parece compatible con la dominación, siempre que el soberano no interfiera efectivamente en las acciones de los súbditos. Posteriormente, Pettit considera que este concepto de libertad como no-interferencia fue usado por los conservadores ingleses para oponerse al ideal de libertad como no-dominación defendido por los republicanos durante la Revolución Norteamericana, porque permitía mostrar que los colonos norteamericanos no eran menos libres con la dominación del Rey de Inglaterra, puesto que él no interfería de hecho en sus acciones. Además, como demuestran los argumentos del ministro inglés John Lind, toda ley representa una forma de coacción sobre la acción de los ciudadanos, incluso el derecho de propiedad, por ejemplo, pues, en la medida en que me garantiza mi propiedad, también me impide poseer la propiedad de los demás, por lo tanto, no hay nada especialmente coactivo en las decisiones del Rey sobre las colonias¹⁰⁷. Posteriormente, en el siglo XIX los liberales como Bentham y Paley consagraron este ideal de no-interferencia como el modelo de libertad negativa, pues les permitía negar las intervenciones del estado y de la ley en las acciones de los ciudadanos, dejando el máximo de espacio para las libertades subjetivas de acción¹⁰⁸.

Sin embargo, el liberalismo no defiende la libertad como no-interferencia (libertad como ausencia de ley) y tampoco Berlin la propone como modelo de libertad negativa, pues lo que llama libertad negativa es la libertad como no-impedimento¹⁰⁹, lo que parece ser una diferencia sutil, pero tiene importantes consecuencias en lo que se refiere a la relación de la libertad con la ley, puesto que seguramente toda ley interfiere en las acciones de los ciudadanos, pero no toda ley impide. Los liberales piensan que la persona en-sí-misma es portadora de determinados derechos inalienables, por eso,

¹⁰⁷ P. PETTIT, *Republicanism*, cit., p. 65.

¹⁰⁸ P. PETTIT, *Republicanism*, cit., p. 69.

¹⁰⁹ I. BERLIN, "Dos conceptos de libertad", en I. BERLIN, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988, versión española de Julio Bayón, p. 225.



creen que las leyes que garantizan estos derechos constituyen libertades subjetivas de acción que los individuos no pueden ser impedidos a usar ni por los demás ni por el estado y, precisamente por eso el paradigma del liberalismo es la libertad como no-impedimento de John Locke, pues afirma que el estado civil que resulta del contrato social tan solo puede institucionalizar los derechos naturales inalienables de los individuos y protegerlos en contra de las intromisiones de los otros y del propio estado, lo que justifica el derecho de resistencia cuando las leyes impiden arbitrariamente ese ejercicio de las libertades individuales facultado por los derechos individuales. Consecuentemente, ya para los liberales del siglo XVIII, y que lucharon en la Revolución Norteamericana, los argumentos de Lind tendrían que parecer un sofisma, pues el derecho de propiedad solo puede impedir la extensión de la propiedad si en la propia formulación de la ley se especifica el bien y su propietario, en este caso la ley me impediría poseer el bien de los demás, pero el derecho de propiedad solo indica, dadas determinadas condiciones, que el individuo puede poseer un bien, lo que no impide nada a nadie, sino todo lo contrario, puesto que solo mediante la ley, un individuo suficientemente sagaz puede poseer todo lo que quiera.

Esta confusión conduce al propio Pettit a contradecirse cuando afirma inicialmente que la no-interferencia y la no-dominación son bienes para ambos ideales de libertad y que la interferencia y la dominación son males para los dos, pero, enseguida, concluye que la dominación, aunque no la interferencia, solo es mala para el ideal de la libertad como no-dominación y que la interferencia, aunque no la dominación sólo es mala para el ideal de la no-interferencia¹¹⁰.

También Constant defiende la libertad como no-impedimento como modelo de la libertad de los modernos: “la libertad...no es otra cosa que el derecho de no estar sometido sino a las leyes, no poder ser detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o de muchos individuos”¹¹¹. Por lo tanto, la libertad negativa no es incompatible con la interferencia de la ley, sino todo lo contrario, ella depende del imperio de la ley en la medida en que los derechos fundamentales de los individuos tienen que ser protegidos de la intromisión arbitraria de los demás, pues es el derecho que garantiza la libertad de elección,

¹¹⁰ P. PETTIT, *Republicanism*, cit., p. 43.

¹¹¹ B. CONSTANT, *La libertad de los antiguos y de los modernos*, cit., p. 67.



de opinión, de movimiento, de usar la propiedad sin necesidad de pedir permiso o llevar en consideración la opinión de los demás, incluso de influir en el gobierno, por eso, la libertad de los modernos implica también la no-dominación, pues el imperio de la ley tiene precisamente la finalidad de evitar que el individuo tenga que someterse a la voluntad arbitraria.

Esta libertad individual o civil que proviene de los derechos individuales constituye la libertad fundamental para los modernos, pero ellos no pueden renunciar enteramente a la libertad de los antiguos, es decir, la libertad política, pues ella tiene un sentido instrumental como garantía de la libertad individual, ya que los ciudadanos tienen que “ejercer una vigilancia activa y constante sobre sus representantes para ver si cumplen exactamente con su encargo y si defraudan a sus votos y sus deseos”¹¹², sin embargo, al final del opúsculo, Constant se pregunta si solamente existe la felicidad proveniente del gozo de las actividades privadas y empieza a elogiar apasionadamente la libertad política, como una auténtica forma de felicidad que ennoblece el alma de los ciudadanos, la cual define como “el más poderoso y enérgico modo de perfección que el cielo nos ha dado entre los dones terrenos”¹¹³, así como el todavía vívido sentimiento de patriotismo del pueblo francés transcurridos 30 años de la Revolución.

4. CONCLUSIONES

Las sociedades occidentales actuales articuladas de acuerdo con la democracia liberal, próximas al paradigma inicial descrito, si bien atemperado por el devenir histórico, se presentan caracterizadas por un atomismo individualista que provoca la ruptura de los vínculos de comunidad; una relación entre individuos e instituciones políticas de carácter instrumental; un Estado de Bienestar en crisis; un predominio de la economía de mercado tanto nacional como internacional; uniéndose a ello, desde la perspectiva política, una indiferencia hacia lo político generadora de un déficit democrático profundo. Todo ello dificulta una respuesta común a problemas nuevos como la inmigración, la pobreza o los medioambientales y pone de relieve que las sociedades democráticas modernas no dependen sólo de la proclamación de unos derechos y las garantías institucionales hacia ellos, sino que

¹¹² B. CONSTANT, *La libertad de los antiguos y de los modernos*, cit., p. 90.

¹¹³ B. CONSTANT, *La libertad de los antiguos y de los modernos*, cit., p. 91.

se necesita un paso más por parte de los individuos que consistiría en un compromiso con la comunidad de la que reciben amparo y con los intereses colectivos de la misma. Y ésta es la llamada que se hace desde el republicanismo¹¹⁴, entre otras perspectivas.

Colocar la libertad en el núcleo de las preocupaciones prioritarias acerca de republicanismo y liberalismo, sin embargo la concepción de la libertad republicana difiere de la liberal, como creemos haber puesto de relieve. Nos encontramos con formulaciones en las que se pretende integrar igualdad política y libertad individual, quizás sin la pretensión de sustituir el modelo liberal por el republicano pero si para proceder a una severa crítica de las carencias que la teoría liberal supone al arrinconar la dimensión política de unos sujetos que aspiran a que su realización en la esfera pública sea perfectamente compatible con su autonomía personal. Los autores analizados desde ángulos diferentes pretenden alcanzar estos fines. Mientras Rousseau y Kant establecen una relación entre libertad, derechos y ley junto a un entramado institucional con el fin de garantizar la ausencia de dominación; Pettit procede a formular la idea de la libertad como no-dominación presentándola como un *tertius genus* entre la libertad positiva y la libertad negativa. A nuestro juicio no resuelve de modo satisfactorio este objetivo, como hemos puesto de relieve, y consideramos que habría tenido más fuerza aún si hubiese incorporado a su discurso las tesis de Rousseau y Kant. Probablemente Pettit prescindió del referente rousseauiano por el deslizamiento al populismo que su planteamiento puede suponer al defender la democracia directa. Y obvió a Kant para adherirse a un republicanismo “neorromano”, como el de Skinner. Lo único que se quiere poner de relieve es que Pettit al tomar como punto de partida a Hobbes y a Berlin se va a encontrar con serios problemas de contradicción conceptual, en los que quizás no hubiera incurrido siguiendo a Rousseau y a Kant¹¹⁵. La propuesta de Pettit al definir la libertad en términos de no-dominación, se acerca más a un ideal político como condición para el ejercicio de la libertad, que a un concepto nuevo de la misma. Es verdad que la propuesta de Pettit, por obvias razones, se puede adecuar con mayor facilidad a las preocupaciones de las sociedades actuales, pero

¹¹⁴ J. PEÑA, “¿Tiene futuro el republicanismo?”, en VV. AA, *Siglo XXI: ¿ un nuevo paradigma de la política?*, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 145-147.

¹¹⁵ A. M. MARTINS, “Republicanism y libertad”, cit., p. 196: “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”.

los modelos de Rousseau y Kant, no pueden ser arrinconados al poseer un denso contenido que puede ser muy útil para generar alternativas válidas a los problemas de las sociedades actuales.

El republicanismo actual pretende colocarse en el punto equidistante entre la concepción liberal y la comunitarista, propugnando como líneas a desarrollar: la participación, mayor relevancia de lo social, auge de lo político, con el objetivo de alcanzar un compromiso con la ciudad y las instituciones republicanas como mecanismo idóneo del ciudadano para garantizar su libertad, la cual sólo es posible al amparo de la ley. No se pretende por parte del republicanismo invadir el ámbito individual y reducir su propuesta a la participación política y al autodomínio, más bien se suma a las modernas exigencias de autonomía y pluralismo. Dichas exigencias se colman en un equitativo orden normativo conjugado con una serie de instituciones políticas que requieren el ejercicio de ciertas virtudes cívicas y la participación ciudadana, en cuyo marco tiene cabida la educación para la ciudadanía. Todo ello no supone la persecución de un bien objetivo ni la imposición de un modelo de vida buena, con la consiguiente supresión de los planes individuales. Idea derivada de Kant cuando formulaba la neutralidad del patriotismo republicano. La propuesta republicana, como indica Pettit, no puede ser vista como un plan de actuación cerrado, al contrario, "el republicanismo es un programa de investigación para la toma de decisiones políticas", atendiendo a las situaciones empíricas que se dan en los diferentes planos de la decisión política: defensa exterior, protección interior, independencia personal, prosperidad económica y vida pública"¹¹⁶.

JAVIER GARCÍA MEDINA
Área de Filosofía del Derecho.
Facultad de Derecho.
Universidad de Valladolid.
Plaza de la Universidad s/n.
47002 Valladolid.
e-mail: jgmedina@der.uva.es

¹¹⁶ P. PETTIT, *Republicanism*, cit., p. 356



