

UN TERCER CONCEPTO DE LIBERTAD*

Quentin Skinner

El autor analiza en estas páginas la distinción entre libertad negativa y libertad positiva que Isaiah Berlin propuso en su ya célebre ensayo "Dos Conceptos de Libertad". A juicio de Skinner, Berlin logra demostrar que cualquier intento de subsumir en una sola teoría general todos los planteamientos particulares acerca de la libertad está condenado al fracaso. Por otro lado, Skinner procura demostrar que la libertad negativa no se refiere necesariamente a ausencia de interferencia, como Berlin sostenía, sino que habría dos teorías rivales e incommensurables de libertad negativa.

QUENTIN SKINNER. Profesor titular de la cátedra Religious de Historia Moderna, Universidad de Cambridge. Autor de una vasta obra, en la que se incluyen los dos volúmenes de *Foundations of Modern Political Thought* (1978). Entre sus publicaciones más recientes se pueden mencionar los tres tomos de *Visions of Politics* (Cambridge University Press, 2002), *Liberty before Liberalism* (1998) y *Republicanism* (Vol. I y II, 2002).

* Este ensayo corresponde a la primera Isaiah Berlin Memorial Lecture, dictada en la Academia Británica el 21 de noviembre de 2001. Traducción al castellano por el equipo de traductores de *Estudios Públicos*. © The British Academy 2002. Traducido al castellano y reproducido en esta edición con el debido permiso de *Proceedings of the British Academy*, Vol. 117, "2001 Lectures".

Tomo como punto de partida una de las afirmaciones más aceptadas en las discusiones actuales sobre la teoría de la libertad. Se nos dice que debe haber una fórmula general bajo la cual se puedan subsumir todos los planteamientos inteligibles sobre la libertad¹. Al parecer, la vasta difusión de esta creencia se debe en gran parte a la influencia alcanzada por tan sólo un artículo, ahora clásico, titulado "Negative and Positive Freedom", de Gerald MacCallum². Cada vez que se cuestiona la libertad de un agente, sostiene MacCallum, siempre es en cuanto libertad respecto a algún elemento de restricción para hacer o para poder llegar a ser (o para no hacer o no poder llegar a ser) algo³. La libertad "es siempre una y la misma relación triádica" entre agentes, restricciones y fines. En consecuencia, hablar de la presencia de libertad es siempre hablar de una ausencia: ausencia de una restricción sobre el agente que está destinada a impedirle alcanzar un determinado fin o meta. En otras palabras, hay sólo un concepto de libertad⁴.

Tales observaciones me conducen directamente al teórico de la libertad en cuyo honor debo hablar en esta ocasión. No llegué a conocer bien a sir Isaiah Berlin, de modo que no estoy en condiciones de hacer reminiscencias personales. Pero ello no me parece una desventaja, puesto que Berlin fue un pensador profesional y lo que nos interesa de él es aquello que pensaba y sostenía. Lo que él debatió de una manera muy influyente —como no será necesario recordarles— fue la teoría de la libertad. En consecuencia, me he propuesto concentrarme en ese tema. Me haré cargo especialmente del aporte más celebrado de Berlin en este debate, su ensayo —hace poco reeditado de modo muy acertado— titulado "Dos Conceptos de Libertad"⁵.

Permítanme plantear de inmediato aquello que considero es el mérito más permanente del texto de Berlin, el que recientemente ha sido identificado —y con razón— como el más influyente ensayo de toda la filosofía política contemporánea⁶. En contraste con la opinión convencional que cité al inicio, Berlin logra demostrar —y creo que por encima de toda duda—

¹ Para versiones diferentes de este enfoque centrado en la "coherencia" véase, por ejemplo, Rawls (1971), pp. 201-205; MacCallum (1972); Day (1983); Megone (1987); Narveson (1988), pp. 18-21; Swanton (1992); Carter (1999); Swift (2001), pp. 51-89.

² Véase MacCallum (1972), (publicado originalmente en 1967).

³ MacCallum (1972), p. 176.

⁴ Para este modo determinante de decir las cosas, véase, por ejemplo, Day (1983), p. 18; Swift (2001), p. 53.

⁵ Véase Berlin (2002), edición que incorpora a Harris (2002), quien entrega una valiosa revisión de la literatura crítica sobre la conferencia de Berlin "Two Concepts of Liberty".

⁶ Swift (2001), p. 51.

que debe establecerse una clara distinción entre dos conceptos rivales e incommensurables de libertad. Berlin logra demostrar, en otras palabras, que cualquier intento de reunir en una sola teoría o fórmula general todas nuestras apreciaciones particulares sobre la libertad estará de antemano condenado al fracaso.

Como todos sabemos, el modo en que Berlin establece esa distinción consiste en hablar de libertad negativa y libertad positiva⁷. Cuando él discute la libertad negativa, su análisis es muy similar al que, de acuerdo a MacCallum y sus numerosos seguidores, debe hacerse en relación a cualquier afirmación sobre la libertad para que ella pueda ser inteligible. Por lo tanto, a fin de apreciar dónde puede Berlin agregar algo desafiante a este argumento, necesitamos volver sobre su análisis de aquello que él describe como libertad positiva.

El esfuerzo de Berlin por demarcar este concepto está lleno de partidas en falso. Comienza sugiriendo que, dado que la libertad negativa es libertad de una restricción, la libertad positiva es libertad para seguir determinada forma de vida⁸. Pero esta distinción no puede usarse para revelar dos conceptos de libertad, aunque sólo sea porque todos los casos de libertad negativa son casos, al mismo tiempo, en que yo estoy libre de coerción y, *eo ipso*, libre de actuar si así lo decidiera. (Si yo les asegurara a ustedes que no se verán impedidos de abandonar esta sala si no les gusta mi charla, del mismo modo podría asegurarles que serán libres para retirarse⁹.) Acto seguido Berlin sugiere que el significado positivo de la palabra se refiere a la idea de ser uno su propio amo, en contraposición a actuar bajo la influencia de fuerzas externas¹⁰. Pero esta sugerencia también falla en cuanto a aislar un concepto separado de libertad positiva. Pues la situación en que soy libre de actuar en virtud de no ser impedido por fuerzas externas es, de acuerdo con el análisis del mismo Berlin, aquella de alguien en posesión de su libertad en el sentido negativo habitual.

Sin embargo, pronto queda de manifiesto que el interés de Berlin no gira en torno a ser uno su propio amo. Él está interesado más bien en la noción muy diferente (aunque en ocasiones las yuxtapone) de tener dominio

⁷ Si bien los términos *freedom* y *liberty* obviamente no son intercambiables, Berlin a todas luces los concibe como sinónimos suficientes para sus propósitos. Ignatieff (1998), p. 222, capta claramente esta intención de Berlin en el momento en que (diciéndole a una grabadora por primera vez le pone título a su charla: "Two Concepts of Freedom —no ... of Liberty". Yo me he atendido a Berlin, empleando los términos como si fuesen sinónimos. [Tanto *freedom* como *liberty* han sido traducidos aquí como "libertad". N. del T.]

⁸ Berlin (2002), p. 178.

⁹ No estoy de acuerdo en esto con Gray (1983), p. 326 (y Gray [1995], p. 18, en donde se repite el punto), quien se pone del lado de Berlin en contra de MacCallum al suponer que el término "libertad" puede en ocasiones referirse a una relación meramente diádica.

¹⁰ Berlin (2002), p. 178.

de sí mismo. Cuando emplea por vez primera esta última fórmula, la usa para referirse a la noción corriente —igualmente familiar para los estudiosos de Platón o de Freud— de que los obstáculos a la capacidad de cada cual para actuar libremente podrían ser internos más que externos y que será necesario liberarse de estas limitaciones psicológicas si se ha de actuar de modo autónomo¹¹. Pero esta fórmula también falla en cuanto a distinguir un concepto distinto de libertad positiva. Pues, mientras la noción de un obstáculo interno amplía el espectro de las cosas que pueden contar como restricciones, seguimos hablando de la necesidad de deshacernos de un elemento coercitivo para poder actuar libremente y, en consecuencia, aún seguimos hablando de la idea de libertad negativa.

Sin embargo, el planteamiento central que Berlin desea hacer en cuanto al dominio de sí mismo prueba ser diferente y más convincente. De acuerdo con aquellos que han querido conferir un contenido positivo a la idea de libertad, Berlin sugiere que la libertad de un agente consiste en habérselas arreglado para alcanzar la plenitud de su ser. La libertad se iguala así no con el dominio de sí mismo, sino que con la autorrealización y, por encima de todo, con la perfección de sí mismo, con la idea (como lo dice Berlin) de un sí mismo en la mejor de sus expresiones¹². De este modo el concepto positivo será, como recapitula finalmente Berlin, que “sea cual fuere la verdadera meta de un hombre... ésta debe ser idéntica a su libertad”¹³.

Si Berlin hubiera tenido en mente a tan sólo un filósofo al formular aquella definición, creo que no podría haber sido otro que Bernard Bosanquet¹⁴. En su *The Philosophical Theory of State*, publicada por vez primera en 1899, Bosanquet habla claramente de la “idea negativa”¹⁵ de estar “libre de coerción”¹⁶, y contrasta este principio jurídico (*juristic*), como él lo llama, con lo que describe como una comprensión “más plena” o “positiva” del término¹⁷. Es más, cuando Bosanquet caracteriza el ideal negativo como

¹¹ Tradicionalmente este argumento se ha expresado en la forma de una afirmación que dice que nuestras pasiones nos esclavizan. Respecto a las metáforas asociadas con el actuar de las pasiones, véase James (1997), pp. 11-14.

¹² Berlin (2002), p. 179.

¹³ Véase Berlin (2002), p. 180, y cfr. Berlin (2002), p. 37: “la libertad fue identificada ... con la realización del yo real”. Por tanto, es una comprensión errada de la idea de dominio de sí mismo suponer (como hace Carter [1999], p. 148) que ella puede ser equiparada con la idea de restricciones internas a la libertad.

¹⁴ Si bien Berlin (2002) menciona la teoría positiva de la libertad de Hegel (p. 196), se refiere más específicamente a los idealistas británicos (p. 194n) e individualiza a Green (pp. 180n, 196), así como a Bradley y Bosanquet (p. 196).

¹⁵ Bosanquet (1910), p. 124.

¹⁶ Bosanquet (1910), p. 134.

¹⁷ Bosanquet (1910), p. 136.

aqueal de mantenerse a resguardo de toda interferencia, y lo contrasta con la visión positiva del yo “real” o “ideal” cuya actividad es igual a la libertad¹⁸. Berlin no hace otra cosa que hacerse eco de esa fraseología, casi palabra por palabra.

En el análisis de Bosanquet subyace, sin embargo, la inconmensurable influencia de T. H. Green¹⁹. Como Bosanquet admite en el capítulo I recién citado, él hace un “uso extensivo” del análisis de la libertad que Green presenta en su libro *Principles of Political Obligation*, publicado originalmente en 1886. En esa obra, Green no habla explícitamente (si bien lo hace en otra parte)²⁰ de libertad “positiva”, pero provee un análisis más sutil y más cuidadoso que Bosanquet de lo que podría significar darle contenido positivo al ideal. La “verdadera libertad”, según Green, “consiste en que el hombre entero descubre su objetivo”²¹. De modo que obtener la libertad es haber logrado “armonía con la verdadera constitución de su propio ser”²². Hablar de la libertad de un hombre es, entonces, hablar “del estado en que habrá realizado su ideal de sí mismo”²³. Libertad es, en pocas palabras, el nombre de un estado final; como concluye Green, es “en cierto sentido la finalidad del intento moral”²⁴.

En nuestros tiempos es difícil rescatar todo lo inquietante que este análisis parecía a los filósofos morales y a los filósofos políticos ingleses que escribían en las postrimerías de la primera guerra mundial. L. T. Hobhouse, por ejemplo, cuya crítica de Hegel, Green y Bosanquet apareció en 1918, fue tan lejos como declarar que “en el bombardeo de Londres” había constatado “el resultado visible y tangible de una doctrina falsa e inicu”²⁵. Sin embargo, para cualquiera de la generación de Berlin, esos temores respecto a la filosofía hegeliana seguían siendo notablemente agudos. Basta que sólo se piense en el tendencioso y abusivo ataque contra Hegel montado por Karl Popper en su *The Open Society and its Enemies*²⁶. Pienso que

¹⁸ Véase Bosanquet (1910), pp. 125, 127, 141 y cfr. Berlin (2002), pp. 179, 180, 204.

¹⁹ Nicholson (1990), p. 199, señala de modo convincente (en oposición a la interpretación de Hobhouse, 1918) que “Bosanquet repite las ideas de Green con sólo un poco de reelaboración y extensión de las mismas”.

²⁰ Véase, por ejemplo, Green (1991), p. 21, y la discusión de Roberts (1984), pp. 251-252.

²¹ Green (1986), pp. 228-229.

²² Green (1986), p. 240.

²³ Green (1986), p. 241.

²⁴ Green (1986), p. 242.

²⁵ Hobhouse (1918), p. 6. Respecto a la visión que tiene Hobhouse de Green y Bosanquet, véase Collini (1979), pp. 66, 142-3, y el valioso capítulo de Bellamy (1992), pp. 9-57.

²⁶ Véase Popper (1995), pp. 257-310. (El estudio de Popper apareció originalmente en 1945).

Berlin, quien escribe sólo una década o algo más tarde, registra en su análisis de la libertad positiva muchas de las mismas preocupaciones y de los peligros a los que supuestamente ella daría pie.

No deseo poner énfasis en el tema histórico, sin embargo. El motivo de citar a Green y a Bosanquet es dar mayor peso al que me parece el más importante de los argumentos de Berlin. Tan pronto uno reflexiona acerca de su modo de pensar, aprecia que Berlin estuvo en lo correcto al insistir en que hay un concepto coherente de libertad que está completamente rehido con la idea negativa de ausencia de coerción. Como Berlin resume de manera espléndida, confrontamos "no dos interpretaciones diferentes de un mismo concepto, sino que dos actitudes profundamente divergentes e irreconciliables de encarar los objetivos de la vida"²⁷.

Bien podría Berlin haber aprovechado de proyectar mucho más lejos este argumento central de su ensayo. Me parece un hecho sorprendente que en sus *Four Essays on Liberty*, en que responde a sus críticos, nunca se refiera a esta interpretación neohegeliana de la libertad al rebatir la insistencia de MacCallum de que todas las formulaciones inteligibles acerca de la libertad deben atenerse a uno y al mismo esquema triádico. Berlin se limita a responder a esta objeción con la sugerencia —una sugerencia confusa, como lo acabo de demostrar— de que algunos argumentos en favor de la libertad negativa deben reflejar una estructura diádica más simple, revelando el deseo, como efectivamente lo hacen, de ser liberados de alguna medida de coerción, pero sin que exista un postre deseo de actuar en alguna forma en particular. Lo que Berlin debería haber replicado, me parece, es que el concepto positivo de libertad —que él aísla con acierto— no puede adaptarse a la estructura triádica en la que insisten MacCallum y sus seguidores²⁸. El quid del argumento de Bosanquet —y más claramente de Green— es que la libertad de los agentes humanos consiste en haber logrado realizar un ideal de sí mismos. Pero esto no es hablar de una condición en que alguien es libre para hacer o llegar a ser algo, como lo exige el análisis de MacCallum. La libertad no es vista como ausencia de coerción en una acción; se la ve como un modelo de acción de determinado tipo²⁹.

²⁷ Berlin (2002), p. 212.

²⁸ Aquí estoy en deuda con Baldwin (1984).

²⁹ La formulación más clara que hace Berlin de esta distinción aparece en la edición revisada de su ensayo "Dos Conceptos de Libertad". Véase Berlin (2002), p. 35, donde habla de libertad negativa como "oportunidad de acción" en contraste con la idea positiva de libertad como "acción en sí". Geuss (1995), pp. 97-98 discrimina convenientemente entre dos comprensiones diferentes de la libertad como autorrealización: (1) Soy libre en la medida en que mis acciones realizan plenamente mis propósitos; (2) soy libre en la medida en que soy capaz de reconocermé a mí mismo en los actos que realizo. Como acota Geuss, (2) es muy difícil de comprender, y Berlin se circunscribe a (1).

El argumento de Berlin puede llevarse todavía un paso más allá si concedemos que lo que subyace en estas teorías de libertad positiva es la creencia de que la naturaleza humana implica una esencia, y que somos libres sólo si tenemos éxito en realizar la esencia de nuestras vidas³⁰. Esto nos permite ver que habrá tantas interpretaciones de la libertad positiva como haya visiones diferentes del carácter moral de la especie humana. Supongamos, por ejemplo, que usted acepta la visión cristiana de que la esencia de nuestra naturaleza es religiosa y que alcanzaremos nuestros objetivos máximos si y sólo si consagramos nuestras vidas a Dios. En este caso, y recurriendo a palabras de Thomas Cranmer, uno creerá que el servicio a Dios constituye "la libertad perfecta". O supongamos que usted acepta el argumento de Aristóteles de que el hombre es un animal político; argumento reformulado por Hannah Arendt en su obra *Between Past and Future*³¹. De ser así, dirá usted, en la veta de Arendt, que "la libertad ... y la política coinciden" y que "esa libertad se experimenta antes que nada en la acción"³². Más específicamente, usted pensará, como agrega Charles Taylor, que "la libertad reside a lo menos en el control colectivo de la vida en común", ya que el ejercicio de ese control es la forma de actividad en que se realiza más plenamente la esencia de nuestra humanidad³³.

¿Cómo pueden MacCallum y sus seguidores, enfrentados a estas ecuaciones entre libertad y ciertas formas de vida, abrigar la esperanza de hacer valer su proposición de que todas las afirmaciones inteligibles sobre la libertad habrán de ser afirmaciones acerca de la ausencia de restricción? Hasta donde yo puedo ver, su único recurso será sugerir que los argumentos de Green y Bosanquet que he citado no son afirmaciones inteligibles acerca de la libertad, que son confusos o que se refieren a algo diferente. Sin embargo, como Berlin indica de modo tan excelente, no es difícil ver cómo los neohegelianos convirtieron su tesis, sin incoherencia alguna, en una tesis sobre la libertad humana³⁴. Lo que proponen es que sólo si realmente seguimos el modo de vida más pleno llegaremos a superar las limitaciones y los obstáculos en el camino hacia la realización de nuestro potencial total, alcanzando de este modo el ideal de nosotros mismos. El solo hecho vivir así nos libera de tales restricciones, y al alcanzar la plenitud de nuestro ser nos volvemos completamente libres. La libertad consiste en seguir aquel

³⁰ Este es un punto muy destacado en Taylor (1979), pp. 180-183.

³¹ Para un análisis de la visión de Arendt acerca de la libertad como ciudadanía, véase Beiner (1984).

³² Arendt (1968), pp. 149, 151.

³³ Taylor (1979), p. 175. Respecto a Taylor como crítico de Berlin, véase la valiosa discusión en Spitz (1995), pp. 106-121.

³⁴ Berlin (2002), pp. 178-181.

modo de vida en el cual, una vez sometidas las pasiones, finalmente alcanzamos la armonía con nuestra naturaleza.

No estoy endosando la verdad de estas pretensiones, si no sólo su inteligibilidad. Coincido con Berlin en cuanto a que hay muchos objetivos diversos que podemos perseguir por igual. Tal vez Berlin se sintiera innecesariamente inquieto respecto a las implicancias autoritarias de rechazar esa posición³⁵, aunque también estoy de acuerdo con él en que aquellos que imaginan que la naturaleza humana tiene una esencia y por ello sostienen que sólo hay un objetivo con el cual todos deberíamos comprometernos, tienden a jactanciarse o al menos a conducirse de modo condescendiente con aquellos que tienen convicciones más pluralistas. Sin embargo, no veo la necesidad de caer en el terreno autobiográfico. A mí me basta —como le basta a Berlin— exponer la coherencia del análisis neohegeliano. Esto es suficiente para descartar la creencia prevaleciente de que hay solamente un concepto de libertad.

II

Como indica el título de su ensayo, la preocupación central de Berlin reside en contraponer el ideal positivo de libertad, en cuanto perfección de sí mismo, con aquello que describe —ateniéndose a muchos antecedentes— como libertad negativa. Hasta aquí hemos visto que por libertad negativa Berlin entiende ausencia de restricción, y que la interpretación específica que él piensa se le debe dar al concepto de restricción es que debe consistir en un acto de interferencia por parte de algún agente externo en la capacidad de otro agente de perseguir “posibles opciones o actividades”³⁶. Esos obstáculos o impedimentos no tienen por qué ser intencionales, puesto que Berlin concede que podrían ser resultado de la acción de otros, en oposición a haber sido deliberadamente provocados. Pero su argumento de fondo es que la ausencia que indica presencia de libertad deberá ser siempre la ausencia de interferencia. Como él nos señala en su resumen más claro, “el criterio de opresión es la parte que yo pienso les toca jugar a otros

³⁵ Para argumentos convincentes a este efecto, véase Macfarlane (1966), Taylor (1979), Swift (2001), pp. 77-87.

³⁶ Véase Berlin (2002), p. 32, su definición final y tal vez más importante. Gray (1995), pp. 15-16, pone particular énfasis en el hecho de que, de acuerdo con su análisis, el agente del que se dice que tiene libertad, siempre es alguien cuya elección entre distintas opciones no es interferida por otros. Esto lo lleva a relacionar el análisis de Berlin con aquel de Benn y Weinstein (1971), quienes también tratan la libertad como una no restricción de opciones, por contraste con la idea más limitada de elegir entre alternativas.

seres humanos, directa o indirectamente, con o sin la intención de hacerlo, en cuanto a frustrar mis deseos. Cuando hablo de ser libre en este sentido quiero decir no verme interferido u obstruido por otros. Cuanto mayor sea el área de no interferencia, tanto mayor será mi libertad”³⁷.

Aun cuando ésta sea una visión familiar de la libertad humana, no es cosa simple formularla con precisión, y vale la pena destacar aquí que la aseveración de Berlin incorpora un valioso requisito a menudo pasado por alto en formulaciones más recientes³⁸. Agrega Berlin que uno es no libre “si otros me impiden hacer lo que de otra manera podría hacer”³⁹. Podría verme en tal grado obstaculizado físicamente que no pudiese realizar una acción que está dentro de mis capacidades. O podría verme sometido a tal grado de coerción que mi acción se torne, para emplear las palabras de Jeremy Bentham, inelejible. Pero en cualquiera de estos casos mi pérdida de libertad nace —en palabras de Berlin— “de la interferencia deliberada de otros seres humanos en un área en que yo, bajo otras circunstancias, sí podría actuar.”⁴⁰

No concuerdo del todo con la formulación de Berlin, porque no logro ver por qué esa pérdida de poder debe ser causada invariablemente por otros seres humanos. Si una tormenta de nieve me hubiera impedido llegar a este lugar y pronunciar esta conferencia, en el marco de la noción fundamental que tiene Berlin de la libertad como ausencia de interferencia sería del todo razonable afirmar que mi libertad fue menoscabada⁴¹. Claro que eso es un sofisma. Lo que a mí me parece particularmente valioso en cómo Berlin plantea el tema, es su insistencia en que la falta de libertad debe ser categóricamente diferenciada de la falta de capacidad, y que el modo adecuado para marcar esta distinción es decir que carecemos de libertad sólo cuando una acción que está dentro de nuestras capacidades se ha vuelto imposible o inelejible.

El modo en que Berlin articula esta distinción nos trae fuertemente a la memoria el análisis que hace Hobbes en su obra *Leviathan*, publicada en 1651. Hobbes compara el predicamento de dos hombres incapaces de salir de un cuarto: uno de ellos tiene la facultad para salir, pero se encuentra “restringido, ya sea por muros o por cadenas”, habiendo por tanto perdido

³⁷ Berlin (2002), p. 170.

³⁸ Para referencias a estos análisis contrastantes, véanse, más adelante, notas 45 y 46.

³⁹ Berlin (2002), p. 169. (Cursivas agregadas.)

⁴⁰ Berlin (2002), p. 169.

⁴¹ Hobbes (1996), Cap. 21, p. 146, ofrece una formulación categórica de esta posición cuando afirma que no hay diferencia entre decir del cuerpo de un hombre mientras está en prisión y de un cuerpo de agua mientras “se lo mantiene en su cauce”, que ellos “no están en libertad”. Para una acepción más reciente de esto mismo, véase Parent (1974), p. 149, de quien tomo el ejemplo de perder la libertad por una tormenta de nieve.

la capacidad de hacerlo; el otro carece directamente de la facultad, puesto que está "confinado a su lecho por enfermedad"⁴². De acuerdo al análisis de Hobbes, el primer hombre no es libre para dejar el cuarto, mientras que el segundo no es libre ni no libre para hacerlo; simplemente es incapaz de hacerlo. La razón, explica Hobbes, es que la idea de una acción libre presupone la idea de deliberar entre alternativas⁴³. Pero no tiene sentido deliberar respecto de realizar una acción que ya sabemos está más allá de nuestras facultades. De ahí la definición de libertad humana que da Hobbes: "un hombre libre" es alguien que "en aquellas cosas que es capaz de realizar por su fuerza e ingenio, no se ve impedido de hacer aquello que por su voluntad desea hacer"⁴⁴.

Contrastemos esta noción con la visión que hoy prevalece de que necesitamos distinguir entre la posesión formal y efectiva de la libertad negativa. Uno de los ejemplos que entrega Berlin para distinguir entre falta de libertad e incapacidad es aquel de un hombre que no puede leer porque es ciego. Si aplicamos la distinción entre libertad formal y libertad efectiva, llegamos a la conclusión de que el hombre ciego es formalmente libre de leer, pues nadie interfiere en su anhelo⁴⁵. Sin embargo, él no es efectivamente libre, dado que no se encuentra en posición de hacer uso de su libertad formal⁴⁶.

El enfoque más bien hobbesiano de Berlin nos permite ver que este tipo de análisis termina, en el mejor de los casos, en una confusión y, en el peor, en una parodia de la libertad. Hay aquí dos puntos contrapuestos que vale la pena destacar. Uno es, siguiendo a Berlin, que el hombre ciego no es

⁴² Hobbes (1996), Cap. 21, p. 146.

⁴³ Hobbes (1996), Cap. 6, p. 44. Esta perspectiva hobbesiana aparece muy bien desplegada en Swanton (1992), pp. 58-60, 91-95. Benn y Weinsiein (1971) defienden una versión más decidida cuando afirman que tiene sentido hablar de que un agente es libre de perseguir cierto curso de acción solamente cuando la opción en sí es un objeto de elección razonable.

⁴⁴ Hobbes (1996), Cap. 21, p. 146.

⁴⁵ Para un análisis que sigue exactamente estas mismas líneas, afirmando que una persona listada (*sic*) es, sin embargo, libre de danzar, véase Gert (1972) y cfr. el análisis similar en Oppenheim (1981), pp. 82-88.

⁴⁶ Véase, por ejemplo, Van Parijs (1995), Swift (2001), pp. 55-59, y la discusión en Pettit (1997), p. 76 y nota. Pudiera ser que Sen, en su ya clásica discusión sobre libertad y desarrollo, también concuerde en que carcer de poder es carecer de libertad. Véase, por ejemplo, Sen (1999), pp. 15, 20, 24. Sin embargo, en los ejemplos que toma en cuenta, Sen siempre se refiere a personas que en efecto han sido inhabilitadas por agentes que son identificables y la fuerza moral de su argumento se origina en su formulación de cómo su inhabilitación puede incrementar su libertad. Más aún, uno de los grandes logros de Sen ha sido mostrar que incluso allí donde pudiera parecer obvio que ciertas personas simplemente carecen de poder, muchas veces un análisis más minucioso revela que en el hecho han quedado inhabilitadas por no haber logrado remediar condiciones que fácilmente podrían haberse enmendado.

formal ni efectivamente libre de leer. Como insiste Berlin, soy libre sólo si soy capaz de ejercer una facultad —en caso de que desee ejercerla— sin interferencia. Pero el predicamento del hombre ciego es que es incapaz de ejercer su facultad de leer en cualquier circunstancia. El punto de contraste es, según Berlin, que el hombre ciego no es formal ni efectivamente libre de leer. Ser no libre es haber quedado incapacitado para ejercer cualquier facultad que uno posea. Pero, por esta vía, al hombre ciego no se le ha inhabilitado; simplemente no se encuentra en posesión de aquella facultad que es relevante.

Si bien el análisis que hace Berlin de la libertad negativa es excepcionalmente agudo y valioso, me parece que su alcance adolece de una seria limitación. Es más, esa debilidad la comparte con casi todas las formulaciones recientes de la teoría de la libertad negativa que he podido encontrar. Dada esta situación, me parece que vale la pena proceder a identificar y remediar esa debilidad, y es ésa la tarea a que me abocaré en lo que resta de mis comentarios.

Cuando Berlin introduce por primera vez su visión de la libertad negativa, advierte acertadamente que "esto es lo que entendían por libertad los filósofos políticos ingleses clásicos", remitiéndonos específicamente a la definición que Hobbes entrega en su *Leviathan*⁴⁷. Pero lo que Berlin pasa por alto es el carácter ferozmente polémico del análisis que hace Hobbes. Cuando éste anuncia, en unos términos de los que Berlin se hace eco, que nuestra libertad consiste nada más que en la "ausencia de impedimentos externos" para el ejercicio de nuestros poderes⁴⁸, intenta paralelamente desacreditar e invalidar una noción rival que contrasta fuertemente con nuestra teoría de la libertad negativa. Esta teoría había alcanzado notoriedad en los debates públicos ingleses de las primeras décadas del siglo diecisiete y Hobbes pensaba que era en extremo peligrosa e irremisiblemente confusa.

Para mí, el mejor modo de colocar en primer plano el significado de la crítica de Hobbes pasa por intentar responder a una interrogante planteada por Berlin en su introducción a la versión corregida de "Dos Conceptos de Libertad". Berlin pregunta allí cuándo fue explícitamente formulada la idea de libertad en el sentido de nada más que una no interferencia, y qué fue lo que la condujo a su actual presencia hegemónica⁴⁹. Yo respondería que es muy difícil encontrar una formulación explícita de esa teoría antes de

⁴⁷ Berlin (2002), p. 170 y nota.

⁴⁸ Hobbes (1996), Cap. 14, p. 91 y Cap. 21, p. 145. He analizado más profundamente la teoría de la libertad de Hobbes en Skinner (2002b), pp. 209-237.

⁴⁹ Berlin (2002), pp. 32-33.

la aparición del *Leviathan* de Hobbes, y que aquello que lo llevó a articularla fue su percepción de que era necesario responder a los "caballeros democráticos"⁵⁰, como los llamaba, que habían enunciado una teoría diferente para promover la causa del Parlamento contra la corona y legitimar la ejecución de Carlos I.

A la larga, el desafío contrarrevolucionario de Hobbes ganó la delantera. Para citar la propia letanía de Berlin, vemos que su línea básica de pensamiento fue recogida por David Hume, Jeremy Bentham, en algún grado por John Stuart Mill y más recientemente (como Berlin podría haber agregado) por Henry Sidgwick⁵¹. Esta gran tradición del utilitarismo clásico terminó por ocupar todo el espacio conceptual, consiguiendo de esa forma desechar por perniciosas o confusas cualesquiera interpretaciones rivales de la libertad. Como resultado de este profundo y persistente éxito ideológico, la visión alternativa de libertad negativa, que Hobbes originalmente buscó desacreditar, se perdió virtualmente de vista. Lo que yo propongo hacer ahora es intentar reflotarla.

Como he indicado, la teoría en cuestión formaba parte del arsenal que usaban los parlamentarios británicos en sus disputas con la corona durante las primeras décadas del siglo diecisiete. Los críticos de la prerrogativa monárquica comenzaron a argumentar que en la medida en que ellos, para conservar sus derechos y libertades, estaban obligados a depender del poder del rey y, en consecuencia, de la buena voluntad del monarca, vivían en estado de servidumbre. En otras palabras, insistían en que la libertad no sólo puede ser restringida por una interferencia concreta o la amenaza de esa interferencia, sino también por el mero hecho de saber que se vive supeditado a la buena voluntad de otros⁵². Estos autores desde luego no hacen hincapié en el punto totalmente obvio de que la posibilidad de semejante interferencia hace menos robusta o segura nuestra libertad. Ellos señalan que la mera conciencia de vivir bajo un poder arbitrario —un poder capaz de interferir en nuestras actividades sin tener que considerar nuestros propios intereses— basta en sí para limitar nuestra libertad⁵³. Saber que

⁵⁰ Hobbes (1969), p. 26.

⁵¹ Sidgwick (1897), pp. 45-47, se refiere a Hobbes y se atiene estrechamente a su argumento. Sin embargo, huelga decir que una exploración íntegra de esta tradición tendría que tomar en cuenta el hecho de que estos pensadores hacen igualmente uso de la teoría neohobbesiana para sus propios objetivos polémicos.

⁵² Debo agradecer especialmente a Ingmar Persson por insistir en que enfatice que no es el mero hecho de nuestra dependencia, sino que este hecho combinado con nuestra conciencia de la misma, lo que surte el efecto de restringir nuestra libertad.

⁵³ Nótese aquí la definición implícita de arbitrariedad. Un poder es arbitrario cuando la persona que lo ostenta es capaz de interferir en otras, con impunidad, únicamente sobre la base de su propio *arbitrium* o voluntad, y por esto mismo sin estar obligada a tomar en cuenta los intereses de aquellos que están sujetos a interferencia.

sólo somos libres de hacer o de abstenernos de hacer porque alguien más ha optado por no detenernos, es lo que nos reduce a servidumbre.

La más inmediata inspiración para este tipo de pensamiento derivó, al parecer, de una serie de textos medievales del derecho consuetudinario, especialmente aquellos de Bracton y Littleton. Éstas eran las autoridades en la materia que gustaban de invocar sir Edward Coke y sus seguidores en los tempranos parlamentos estuardianos, y a las que procedieron a citar con tanta reverencia que llegarían a adquirir una autoridad de la que nunca antes habían gozado y que subsecuentemente ya nunca perderían. Henry de Bracton, en sus *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*, de alrededor de 1260, distingue en su capítulo inicial entre personas libres y esclavos, procediendo a definir como esclavo a cualquiera que "vive sujeto al dominio de alguien más"⁵⁴. En el siglo XV, Sir Thomas Littleton traza en su *Un Lyver de Exposicion de Parcell de les Tenures*⁵⁵ un conjunto bastante similar de distinciones entre hombres libres, siervos y esclavos, repitiendo que esclavo es alguien cuya falta de libertad es tal que su persona —y no meramente, como en el caso de los siervos, sus propiedades— es *sub potestate*, es decir, se halla en poder o a merced de otro.

La característica más sorprendente de estas definiciones (aunque con posterioridad los juristas del derecho consuetudinario hicieron lo posible por ignorar el hecho) es que deben enteramente su fraseología al análisis de la libertad y la esclavitud con que se inicia el *Digesto* del Derecho romano. Allí se nos informa de partida que "la división fundamental dentro del derecho de personas, es que los hombres y mujeres son ya sea libres o esclavos"⁵⁶. Enseguida se nos entrega una definición formal de esclavitud. "La esclavitud es una institución del *ius gentium* en que alguien está sometido, en contra natura, al poder de un tercero"⁵⁷. Esto apunta a su vez a entregar una definición de libertad individual. Si en una asociación civil cada uno se encuentra ya sea en cautiverio o en libertad, entonces un *civis* o ciudadano libre habrá de ser alguien que no se encuentra bajo el poder de nadie más, y es *sui iuris*, capaz de actuar por derecho propio⁵⁸. Del mismo modo se sigue que lo que significa para alguien carecer del estatus de

⁵⁴ Bracton (1968-77), Vol. 2, p. 30: "*Quid est servitus. Est quidem servitus... qua quis dominio alieno... subicitur*".

⁵⁵ Este es el título hallado en los manuscritos más antiguos. Véase Cambridge University Library MS Mm. Vol. 2, fos. 2-777, a fol. 2f.

⁵⁶ Mommsen y Krueger, eds. (1970), I. V. 3. 35: "Summa itaque de iure personarum divisio haec est, quos omnes homines aut liberi sunt aut servi". (Nótese que en ésta y las subsiguientes citas del *Digesto* he realizado las traducciones por mi cuenta).

⁵⁷ Mommsen y Krueger, eds. (1970), I. V. 4. 35: "Servitus est constitutio iuris gentium, ua quis dominio alieno contra natura subicitur".

⁵⁸ Mommsen y Krueger, eds. (1970), I. VI. 1. 36: "Algunas personas están en poder de actuar por derecho propio, otras están sujetas al poder de otros, como los esclavos, que se encuentran en poder de sus amos" ["quaedam personae sui iuris sunt, quaedam alieno iuri subiectae sunt... in potestate sunt servi dominorum..."].

ciudadano libre debe ser para esa persona no estar *sui iuris* sino que *sub potestate*, estar bajo el poder de un tercero o sujeto a la voluntad del mismo⁵⁹.

Para la época en que estas distinciones habían sido compiladas en el *Códex* de Justiniano, ya eran moneda corriente en la teoría política romana desde hacía generaciones. Fueron popularizadas en particular por una serie de grandes historiadores —Salustio, Tito Livio, Tácito— que trazaron la subversión de la *civitas libera* republicana y la servidumbre en la que ella se hundió durante el principado⁶⁰. Siendo esto así, es de singular importancia que fuera en la generación inmediatamente anterior a las disputas entre la corona y el Parlamento, es decir, en los albores del siglo diecisiete, que todos esos escritos latinos se tradujeran al inglés por vez primera. Las *Historias y Agrícola*, de Tácito, traducidos por Henry Savile, aparecieron en 1591. Las traducciones de los *Annales* y *Germania*, a cargo de Richard Grenewey, aparecieron después en 1598⁶¹. Dos años más tarde, Philemon Holland publicó su enorme volumen que contenía la totalidad de las secciones que se conservaron de la *Historia* de Tito Livio⁶², mientras que en 1608 Thomas Heywood publicó sus traducciones del *Bellum Catilinae* y del *Bellum Jugurthinum*, de Salustio⁶³.

Si se consulta a cualquiera de estas autoridades, se encontrará una vez más la interpretación de que poseer libertad significa, en términos de Tito Livio, no estar sujeto al poder de alguien más. Cuando Tito Livio describe, por ejemplo, la rendición de los colatinos al pueblo de Roma, destaca que fueron capaces de tomar dicha decisión porque (en términos de la traducción de Holland) ellos estaban “en poder de actuar por derecho propio” y de ahí “en libertad” de hacer lo que quisieran⁶⁴. La misma visión surge de modo aún más claro de un pasaje posterior, en el que Tito Livio se refiere al intento de las ciudades griegas de restaurar sus buenas relaciones con Roma. Entrar en semejantes negociaciones, se pone en boca de uno de sus voceros, presupone la posesión de la “libertad verdadera”.

⁵⁹ Berlin (2002), p. 33, sostiene que no encontramos una formulación clara del concepto de libertad negativa en el mundo antiguo. Tal vez no hubo un concepto de libertad como no interferencia y tal vez no hubo un concepto de derechos. Sin embargo, como muestran mis citas, indudablemente había un concepto (inmensamente influyente) de libertad negativa como ausencia de dependencia.

⁶⁰ Véase Wirszowski (1968), pp. 1-30.

⁶¹ Véase Tácito (1591) y Tácito (1598) y cfr. Peitonen (1995), pp. 124-135, respecto a estas traducciones y su influencia.

⁶² Véase Tito Livio (1600) y respecto a la traducción de Holland, véase Peitonen (1995), pp. 135-136.

⁶³ Salustio (1608).

⁶⁴ Tito Livio (1600), p. 28.

aquella condición en que las personas “son capaces de mantenerse en pie por sí solas y no dependen de la voluntad ni del agrado de otros”⁶⁵.

En las primeras décadas del siglo diecisiete, este modo de entender la libertad política comenzó a ser adoptado por diversos miembros del Parlamento en sus críticas a la corona. Hay un aspecto de su campaña que ha sido extensamente discutido y que constituye el pivote de la explicación tradicional entregada por los “Whigs” (liberales) respecto a las razones que llevaron al estallido de la guerra civil inglesa en 1642. Ellos reiteradamente acusaron al gobierno y, más conspicuamente aún, a la Petición de Derechos de 1628, de interferir violentamente en un número de derechos y libertades fundamentales. Carlos I fue acusado de apremiar a su pueblo y de exigirle que le concediera préstamos monetarios cada vez mayores, y de encarcelar e incluso ejecutar a súbditos sin mediar prueba suficiente⁶⁶. Dichos actos fueron considerados una obvia violación de los derechos y libertades, dado que involucraban (en palabras de la Petición) hostigar a gran cantidad de súbditos en forma reñida con la ley y los derechos políticos de la nación⁶⁷.

Ninguno de los voceros del Parlamento inglés que tengo en cuenta aquí dudó alguna vez de que estos actos de opresión socavaban su libertad en cuanto súbditos. Como he sugerido, sin embargo, estaban más preocupados de un argumento muy diferente relativo a las conexiones entre sus libertades y la prerrogativa monárquica. El argumento que ulteriormente formularon es que tales actos de violación de la ley serían apenas la manifestación visible de un ultraje más profundo a la libertad. El principio subyacente que ellos objetaban era que, en tiempos de necesidad, la corona poseía un derecho prerrogativo y, en consecuencia, un derecho discrecional para encarcelar sin mediar juicio y para imponer tributos sin el consentimiento del Parlamento. La objeción que formularon fue que si la corona era portadora de cualesquiera de esas prerrogativas, esto equivaldría a decir que tanto las propiedades como las libertades personales se poseían no “por derecho” sino que “por gracia”, ya que la corona declaraba que podía arrebatárselas en cualquier momento sin atropellar el derecho.

Como dejan en claro estos “caballeros democráticos”, lo que los apremiaba era la visión de los derechos que estaba implícita en esa interpretación de la prerrogativa. Pensaban que sostener que sus derechos y libertades básicas les podían ser arrebatados impunemente, era declarar que no tenían el estatus de derechos; equivalía a decir que constituían meras

⁶⁵ Tito Livio (1600), p. 907.

⁶⁶ Gardiner (1906), pp. 66, 67.

⁶⁷ Gardiner (1906), p. 69.

licencias o privilegios. Esta toma de conciencia es la que los hizo hurgar en su Bracton y, más aún, su Tito Livio y Tácito. Aceptar, replicaron, que tenían sus derechos y libertades a discreción sería aceptar vivir sometidos a la voluntad del rey. Pero admitir que vivían en semejante estado de dependencia era admitir que vivían no como ciudadanos libres sino como esclavos. El mero conocimiento de que la corona poseía semejantes prerrogativas socavaba su libertad, abandonándolos a una condición de servidumbre.

Estos argumentos fueron intensamente discutidos en los debates de 1628 en torno al derecho de encarcelar sin causa probada. Como proclamara Edward Littleton, esta prerrogativa tenía por efecto dejar sujeta a voluntad del rey la que él describía como "personall libertye", permitiendo así la "violación" de la más fundamental de las libertades "establecida y confirmada por el Estado"⁶⁸. Richard Cresheld, otro jurista del derecho consuetudinario, concordó señalando que si a la corona se le concediera este derecho, "seremos reducidos a la servidumbre". A lo cual agregó, en directa referencia a la definición de esclavitud contenida en el *Digesto*, que esta situación, "estoy seguro, es contraria a y atenta contra la ley natural"⁶⁹. Más avanzada la sesión, Henry Sherfield, otro jurista, declaró lo mismo distinguiendo entre ciudadanos, siervos y esclavos. "Si el rey puede encarcelar a un ciudadano sin causa", entonces "éste se encuentra en una posición peor que la del siervo", puesto que el siervo al menos goza de libertad personal, mientras que "ser encarcelado sin motivo, eso constituye esclavitud"⁷⁰. Apoyando la causa, Sir John Eliot concordó en que "sin este derecho consuetudinario del súbdito" no estamos en mejor situación que si estuviésemos cautivos⁷¹. Recapitulando al final de la sesión, Sir Roger North planteó a los miembros de la Cámara de los Comunes que su deber principal debía ser cuestionar esas prerrogativas: debemos "salvarnos a nosotros mismos, y a aquellos en cuyo nombre hablamos, de caer en la esclavitud"⁷².

La convicción de que la dependencia socava la libertad fue invocada aún más extensamente en los numerosos debates acerca de la supuesta prerrogativa de imponer tributos sin el consentimiento del Parlamento. Este argumento fue expuesto de manera destacada por primera vez en la sesión de 1610. Thomas Wentworth abrió el debate manifestando que, a menos que esa prerrogativa fuese objetada, todos bien podrían ser vendidos como

⁶⁸ Biblioteca Universidad de Cambridge MS li. 5. 32, fols. 218r-221v: "El Argumento del Sr. Littleton respecto a la libertad personal del súbdito", discurso pronunciado el 4 de abril de 1628. Citas tomadas de fols. 218r-v y 221v.

⁶⁹ Johnson *et al.*, eds. (1977a), p. 149.

⁷⁰ Johnson *et al.*, eds. (1977a), pp. 189, 208.

⁷¹ Johnson *et al.*, eds. (1977b), p. 6.

⁷² Johnson *et al.*, eds. (1977b), p. 269.

esclavos⁷³. Más tarde agregó que si aceptaban esa prerrogativa "de gravar con impuestos incluso nuestras tierras y bienes", entonces quedarían "a merced del rey"⁷⁴. Sir Thomas Hedley, en su insigne discurso acerca de la libertad de los súbditos, concordó en que tal prerrogativa dejaba la propiedad de súbditos libres "bajo el poder y control absolutos de otro"⁷⁵. Sin embargo, como ambos insisten, vivir a merced o bajo el poder absoluto de otro es lo que se entiende por esclavitud. Hedley recordó a los Comunes que ambos Cicerón ("aunque pagano, también hombre sabio") y Tácito trazaron de modo exacto esa distinción entre libertad y servidumbre. Si "al súbdito se le arrebatara su libertad en lo que respecta a sus ganancias o su propiedad", entonces "se establece una confusión promiscua entre hombre libre y esclavo"⁷⁶.

El mismo asunto habría de resurgir más adelante con toda su fuerza en los parlamentos de Carlos I. Sir Dudley Digges volvió sobre el argumento al iniciarse el debate en torno del Empréstito Forzoso de 1628. Se pretende decirnos, observa Digges, que "no es un gran monarca" el que no puede hacer "lo que desearía hacer". Pero cualquier rey que "no está atado por las leyes" y que por ende gobierna de acuerdo con su voluntad arbitraria, no es mejor que "un rey de esclavos"⁷⁷. El mismo argumento fue planteado una vez más como secuela de la extensión del impuesto para la construcción de naves de guerra en una ley general en 1630. Tal vez el ataque más influyente provino de Henry Parker, quien emergió durante esa coyuntura como el más formidable e influyente defensor de la causa parlamentaria. Para coincidir con el establecimiento del llamado Long Parliament, Parker publica en noviembre de 1640 un folleto titulado *The Case of Shipmony Briefly Discoursed*⁷⁸. Parker comienza por recurrir a la perspectiva del Derecho romano para definir lo que significa vivir bajo servidumbre. "Allí donde es ley la mera voluntad del príncipe", no podemos esperar "ni moderación ni justicia" y "todos vemos que la servidumbre más deplorable es la de aquellos que no ponen límites a la discreción de su señor"⁷⁹. Parker comprende claramente que la mera existencia de semejantes poderes es lo que nos reduce a servidumbre. "Basta con que nosotros y todo lo que poseamos esté a su discreción", pues allí donde toda ley está "sujeta a la

⁷³ Foster (1966), II, p. 83; cfr. Sommerville (1999), p. 97.

⁷⁴ Foster (1966), II, p. 108.

⁷⁵ Foster (1966), II, p. 196. Para un análisis del discurso de Hedley, véase Peltonen (1995), pp. 220-228.

⁷⁶ Foster (1966), II, p. 192.

⁷⁷ Johnson *et al.*, eds. (1977a), p. 66.

⁷⁸ Respecto a la autoridad y para una descripción del contexto en que apareció este folleto, véase Mendle (1995), pp. 32-50.

⁷⁹ [Parker] 1999, Vol. I, p. 98.

mera discreción del rey", allí "se ha removido toda libertad"⁸⁰. Con estas consideraciones en mente Parker encara el caso del impuesto para la marina de guerra. Si aceptamos que el rey tiene derecho a imponer ese tributo, de modo que "se abandona a su solo e indisputable juicio la decisión de imponer cargas tantas veces como le parezca y por el monto que él decida", esto "nos convertirá en los más despreciables esclavos de todo el orbe"⁸¹. La razón es que ese impuesto nos dejará totalmente sujetos a la buena voluntad del rey. Pero, como pregunta Parker de modo retórico, si no hay más alternativa que "pensar bien de nuestros príncipes", entonces "¿en qué se diferencia nuestra condición de la del más abyecto de los esclavos?"⁸².

Ciertamente éstos fueron ataques bastante graves contra los fundamentos de la prerrogativa real, aunque provocarían una crisis fatal sólo recién en los primeros meses de 1642. Cuando a comienzos de febrero la Cámara de los Comunes presentó una propuesta para tomar el control de la milicia, Carlos I dejó claramente sentado que vetaría toda legislación semejante, ejerciendo su así llamada prerrogativa del voto en contra. Fue entonces que el Parlamento dio el trascendental paso de afirmar que, al menos en tiempos de emergencia, debe poseer el derecho a legislar, incluso sin la aquiescencia real. Y esto debiera ser así, declaraban ahora varios de sus voceros, porque la alternativa era la servidumbre nacional. Si la corona podía bloquear cualquier iniciativa con su voto negativo, esto reduciría al Parlamento —que representa al pueblo todo de Inglaterra— a una condición de completa dependencia de la voluntad del soberano. Pero si fuésemos condenados a vivir bajo semejante constitución, ello reduciría a los ingleses nacidos libres a una nación de esclavos.

Una vez más fue Henry Parker quien salió a la palestra en este momento tan crítico, argumentando exactamente este caso en la más importante de todas las defensas de la causa parlamentaria, sus *Observations upon Some of His Majesties Late Answers and Expresses*, de julio de 1642⁸³. La existencia del voto negativo, Parker sostuvo esta vez, tiene por efecto someter a toda la nación a "un gobierno en el que la mera voluntad del rey se impone de manera tan ilimitada como no lo ha padecido todavía ninguna nación bajo este cielo". Pues "¿qué nos quedaría si todas nuestras leyes, derechos y libertades ya no fueren decididos sino en el corazón del rey?"⁸⁴. Con esta prerrogativa, el rey "se arroga una parte del poder legisla-

⁸⁰ [Parker] 1999, Vol. 1, pp. 110, 112.

⁸¹ [Parker] 1999, Vol. 1, p. 108.

⁸² [Parker] 1999, Vol. 1, p. 109.

⁸³ Respecto a la autoría y para una descripción del contexto en que apareció este opúsculo, véase Mendle (1995), pp. 70-89.

⁸⁴ [Parker] 1933, pp. 175-176.

tivo" lo suficientemente extensa para abrir "una brecha vasta y arbitraria como la prerrogativa que posee el gran señor de Constantinopla"⁸⁵. Pues se arroga a sí mismo el poder de "quitarle su esencia al Parlamento por simple desacuerdo"⁸⁶. Pero si permitimos que el rey sea "el único y supremo juez competente en este caso, abandonamos todo en sus manos, entregamos vidas, libertades, leyes y parlamentos para dejarlos a su mera discreción", y de ese modo nosotros mismos nos confinamos a una condición de servidumbre⁸⁷.

En su *Respuesta a las XIX Proposiciones*, Carlos I había denunciado que sin el voto negativo vería reducido su estatus de "Rey de Inglaterra" al de un mero "Dogo de Venecia"⁸⁸. Parker recoge temerariamente la objeción como un medio de subrayar su argumento de la sumisión de la nación. "Observemos a los venecianos y a otras naciones libres como ellos", retruca, "y preguntémosnos por qué son tan extremadamente celosos frente a sus príncipes". Esto se debe a que ellos "temen el agujón de la monarquía", que se origina (como dijera Tito Livio) en el poder que tienen los monarcas de "dejarse llevar por sus caprichos, despreciando a los concejales y al derecho público"⁸⁹. En otras palabras, el celo de los venecianos emana de su propio reconocimiento de que, bajo una genuina monarquía, se verían reducidos a la esclavitud. Es "meramente por temor a dicha servidumbre" que ellos prefieren a sus dogos electos en lugar de a reyes hereditarios⁹⁰.

Aun cuando no fue Parker el primero en hacer esta aseveración respecto al voto en contra⁹¹, su *Observations* contiene la definición más confiable para el caso, e indudablemente contribuyó a que este argumento neorromano jugase un papel crucial en la retórica de la guerra civil que se avecinaba. Encontramos el mismo argumento en virtualmente todas las defensas de la decisión parlamentaria de tomar las armas en el otoño de 1642⁹². En ellas regularmente se insiste en que si se permitiera al rey ejercer el voto negativo, "todo este reino no consistirá más que en un rey, un parlamento y esclavos"⁹³. Encontramos nuevamente este argumento en

⁸⁵ [Parker] 1933, pp. 182-183.

⁸⁶ [Parker] 1933, p. 187.

⁸⁷ [Parker] 1933, pp. 209-210.

⁸⁸ Carlos I (1999), p. 167.

⁸⁹ [Parker] 1933, p. 192.

⁹⁰ [Parker] 1933, p. 192.

⁹¹ Ya se encuentra bosquejado en, por ejemplo, la Reconvencción Parlamentaria del 26 de mayo de 1642. Véase *Husbands* (1643), pp. 263-264.

⁹² Para el reiterado contraste entre libertad y servidumbre nacional, véase Skinner (2002a), pp. 338-342.

⁹³ *Reasons* (1642), p. 14.

el llamado a las armas efectuado por el propio Parlamento en agosto de 1642, que señala que el maligno partido que asesora al rey pretende ahora “destruir al Parlamento y a la gente de bien mediante una guerra civil, la que traerá consigo ruina, confusión y esclavitud perpetua a todos los que sobrevivan en ese reino que será entonces miserable”⁹⁴. Finalmente, encontramos el mismo argumento una vez más al término de la guerra, cuando es nuevamente desenterrado para justificar no sólo el regicidio sino también la abolición de la monarquía. El cargo formulado contra Carlos I durante su juicio fue que buscó “erigir y mantener para sí un poder ilimitado y tiránico con el cual gobernar según su voluntad”, un curso de acción destinado no sólo a “derogar los derechos y las libertades del pueblo” sino que a “eliminar y volver vacíos sus fundamentos mismos”⁹⁵. La Ley de Marzo de 1649, que abolió el cargo de monarca, confirmó debidamente que la monarquía es “peligrosa para la libertad, la seguridad y el interés público del pueblo”, agregando que en Inglaterra el efecto de la prerrogativa había sido “oprimir y empobrecer y esclavizar al súbdito”⁹⁶. Fue en ese preciso instante que un Hobbes furioso tomó su pluma⁹⁷.

III

Sería injusto para con Berlin sugerir que no logró advertir la tradición que conceptualiza la idea de libertad negativa no como ausencia de interferencia sino como ausencia de dependencia. Es importante destacar esta observación, aunque sólo sea por la manera en que su obra ha sido tratada por aquellos filósofos que han comenzado a revivir esta vía alternativa de pensar acerca del concepto de la libertad humana. Lejos el más importante autor de entre estos escritores ha sido Philip Pettit, quien inicialmente presentó el argumento en su obra *Republicanism* (1997), que posteriormente revisó en *A Theory of Freedom* (2001)⁹⁸. El trabajo de Pettit es de extraordinaria importancia y estoy profundamente en deuda con él, aunque debo manifestar mi desacuerdo con él cuando afirma que el efecto del argumento de Berlin ha sido “ocultar a la vista” la teoría de que, como lo

⁹⁴ *Husbands 1643*, p. 509. Cfr. Cobbett 1807, col. 1443.

⁹⁵ *Charge* (1649), pp. 3-4.

⁹⁶ Gardiner, ed. (1906), p. 385.

⁹⁷ Para la evidencia pormenorizada que sugiere que Hobbes comenzó a escribir el *Leviathan* recién en el curso de 1649, véase Skinner (2002b), pp. 15-20.

⁹⁸ Véase Pettit 1997 y Pettit 2001. Si bien la primera exposición a gran escala del argumento se encuentra en Pettit (1997), ya había aparecido en un sinnúmero de importantes artículos. Para un listado, véase Pettit (1997), pp. 315-316.

dice Pettit, la libertad negativa consiste en la no dominación y no en la no interferencia⁹⁹.

Es cierto que Berlin no logra presentarnos el argumento relativo al no dominio con la misma especificidad histórica con que examina los otros dos conceptos, y que tampoco individualiza a ningún teórico ni grupo en particular capaz de ser relacionado con este punto de vista alternativo. Sin embargo, dado que escribió en el momento álgido del debate en torno a la descolonización, difícilmente podría haber estado ajeno al hecho de que naciones e individuos a menudo proclaman ser no libres cuando se ven condenados a la dependencia social o política. Al final de su ensayo, Berlin dedica considerable atención a lo que describe como la resultante “búsqueda de estatus social”¹⁰⁰, preguntándose específicamente si acaso no podría ser “natural o deseable llamar a la demanda por reconocimiento y estatus una demanda de libertad en algún tercer sentido”¹⁰¹.

Habiendo planteado la interrogante, sin embargo, Berlin contesta confiadamente que no se puede formular de modo coherente un tercer concepto de libertad de esa índole. Escribe que hablar de dependencia social o política como ausencia de libertad es confundir la libertad con otros conceptos de un modo que resulta engañoso y a la vez confuso¹⁰². Al fundamentar esta conclusión, procede a enunciar su planteamiento más general respecto al concepto de libertad. Insiste en que éste es valedero no sólo para cualquier descripción coherente de la libertad negativa, sino que para cualquier concepto de libertad, y que éste debe incorporar, al menos como mínimo, la idea de ausencia de interferencia. Si hemos de hablar de restricciones a la libertad, debemos ser capaces de apuntar a algún invasor, a un acto de transgresión, a algún impedimento u obstáculo para el ejercicio arbitrario que pueda hacer algún agente de sus facultades¹⁰³. Como recapitula Berlin, “la esencia de la noción de libertad, tanto en su sentido ‘positivo’ como en el ‘negativo’, es refrenar algo o a alguien —es decir, a otros que invaden mi territorio—”¹⁰⁴.

⁹⁹ Véase Pettit (1997), pp. 19, 41. Otra interrogante es si acaso la idea de libertad como no dominio (que yo presumo es más o menos equivalente a ausencia de dependencia) es un concepto de libertad estrictamente negativo. Pettit (1997), p. 51, sugiere que podría incorporar tanto elementos positivos como negativos. Pero ello requiere tratar la libertad positiva más como un ideal de autonomía que como autoprotección. Como ya intenté dejar en claro en Skinner (1998), mi propia convicción es que el concepto es totalmente negativo. Para mayores dudas consúltese Woolcock (1998), p. 47, y Brown (2001).

¹⁰⁰ Berlin (2002), p. 200.

¹⁰¹ Berlin (2002), p. 204.

¹⁰² Berlin (2002), pp. 200-204.

¹⁰³ Berlin (2002), p. 204.

¹⁰⁴ Berlin (2002), p. 204. La formulación en Berlin (1969), p. 158, es ligeramente diferente.

Tal vez si planteamos el argumento a la inversa podamos mostrar de un modo más claro qué es lo que está en juego aquí. Podemos preguntar qué es, en el marco de esa lectura, lo que no podemos afirmar de modo coherente acerca del concepto de libertad negativa. No podemos afirmar que la mera conciencia de estar viviendo en un estado de dependencia social o política tenga el efecto de restringir nuestras opciones, de paso limitando nuestra libertad. Si hemos de hablar de restricciones a la libertad, debemos ser capaces de apuntar a un determinado acto de impedimento posible de identificar, cuyo objetivo o consecuencia es impedirnos ejercer nuestras facultades o interferir en el ejercicio de ellas.

Es precisamente este supuesto, sin embargo, el que rechazan los autores a que me refiero. La causa distintiva que ellos defienden es que la sola conciencia de vivir supeditados a la buena voluntad de un gobernante arbitrario es *suficiente*, efectivamente, para que nuestras opciones se restrinjan y, con ello, nuestra libertad se vea limitada¹⁰⁵. El efecto es disponernos para que adoptemos o rechacemos ciertas opciones, imponiendo de este modo claras restricciones a nuestra libertad de acción, aun cuando nuestro gobernante pueda no interferir nunca en nuestras actividades o dar la más mínima señal de que amenaza con interferir en ellas¹⁰⁶.

Claro que es cierto que la forma de coerción en que se concentran estos autores es la autorrestricción. Imaginan que aquellos que viven en un estado de dependencia reflexionarán sobre el predicamento en que se encuentran y generalmente optarán por un curso de acción que contenga una medida de autocensura. Pero lo mismo no es menos verdadero para el caso de agentes que actúan frente a amenazas de coerción. Ellos también revisan sus opciones y por lo general escogen un curso de acción distinto del que hubieran preferido seguir si las circunstancias hubiesen sido diferentes. El significado que tiene la coerción para el agente aparece mediado de la misma manera en ambos casos. De ello se infiere que si estamos preparados

¹⁰⁵ Si hemos de hablar de dependencia como una fuente o forma de coerción, no puede ser del caso que *sepamos* que nuestro gobernante absoluto nunca interferirá. Pues en ese caso no estamos bajo coerción alguna. Sin embargo, esto no quiere decir que la probabilidad de interferencia debe sobrepasar un cierto nivel para que la libertad se vea limitada. Para aquellos que gustan de fórmulas, tal vez podría decirse que la presión iguala a la probabilidad de interferencia multiplicada por su grado de peligrosidad.

¹⁰⁶ Gray (1983), p. 327, destaca acertadamente el interés de Berlin en "la noción de paz social como poseyendo un cierto estatus social", pero agrega que esta concepción "parece difícil, si no imposible, de acomodar con el análisis triádico que propone MacCallum". Tal vez valga la pena destacar que no hay dificultad en ese acomodo, como he dejado en claro en mi propia formulación. La libertad de que disfrutaban los ciudadanos de Estados libres, en oposición a los esclavos, es que los ciudadanos están libres de la restricción de la dependencia para realizar los fines que persiguen.

para conceder que la libertad puede ser limitada por la coerción¹⁰⁷, no podemos excluir que también podría verse limitada por la servidumbre, o al menos no podemos hacerlo alegando que la restricción implícita es una mera restricción de uno mismo.

La exploración de este argumento se convirtió en una de las preocupaciones centrales de los pensadores clásicos que he citado. Si volvemos sobre Salustio, aunque especialmente sobre Tácito, los veremos realizar un angustioso análisis del impacto psicológico que acarrea el hecho de quedar sometidos a un poder arbitrario. Y tal vez fue este análisis el que a su vez tuvo gran influencia en la formación de aquellos caballeros democráticos que insistieron en desafiar al gobierno de Carlos I e instituir la primera y única república inglesa. Hasta ahora.

Como destacan los autores clásicos, hay dos modos diferentes en que uno puede verse restringido por el hecho de estar consciente de vivir supeditado a la buena voluntad de un príncipe arbitrario. Uno descubrirá, en primer lugar, que hay muchas cosas que no puede decir o hacer libremente. Como enfatizan Salustio y Tácito, por sobre todo uno necesitará asegurarse de no decir o hacer alguna cosa que pueda ser interpretada por el gobernante como un acto de emulación o reproche. Salustio explica la necesidad de esa precaución en un pasaje de su *Bellum Catilinae* que solían citar los pensadores republicanos ingleses del siglo diecisiete¹⁰⁸. Según la traducción de Heywood, fechada en 1608, "los príncipes absolutos son siempre más celosos de lo bueno que de lo malo, puesto que la virtud de otro hombre (como ellos la entienden) hace disminuir su respetabilidad y por ello es peligrosa"¹⁰⁹. La moraleja será que si uno es una persona de gran talento o virtud que vive sometida a un príncipe de esa índole, no tendrá otra opción que mantener esas cualidades ocultas de la vista del regente hasta donde sea posible. En caso contrario, es probable que pronto se descubra, según Savile traduce la descripción que hace Tácito del reino de Nerón, que dichas cualidades pueden ser "el camino más rápido a una destrucción casi segura"¹¹⁰.

¹⁰⁷ Es importante registrar, sin embargo, que los teóricos contemporáneos de la libertad de ningún modo han estado dispuestos a conceder que la coerción restringe la libertad. La afirmación de Hobbes (1996), p. 146, en cuanto a que "libertad y temor son compatibles", ha encontrado eco y ha sido desarrollada por muchos autores recientes. Véase, por ejemplo, Parent (1974), Steiner (1974), Taylor (1982), pp. 142-148, y la discusión en Swanton (1992), pp. 67-69.

¹⁰⁸ John Milton, por ejemplo, lo parafrasea casi completamente en Milton (1991), p. 3, lo coloca en la portada de Milton (1962) y lo cita en Milton (1962), p. 501.

¹⁰⁹ Véase también Tácito (1591), p. 256: "La hombría y el coraje del súbdito no agradan demasiado al soberano celoso".

¹¹⁰ Tácito (1591), p. 2.

Salustio y Tácito incluso se muestran más preocupados del impacto psicológico de largo plazo de esta forma de autorrestricción. Cuando toda una nación se encuentra inhibida de ejercer sus talentos y virtudes más excelsos, esas cualidades comenzarán a atrofiarse y las personas se irán sumergiendo paulatinamente en una abyecta condición de adormecimiento e indolencia. Tácito extrae lecciones al hablar de la tribu germánica de los tencteri y su fallido levantamiento contra Roma. Según la traducción de Savile, "incluso las bestias salvajes olvidan su acostumbrado valor y virtud cuando están enjauladas"¹¹¹. Salustio, por su parte, ya había deducido el corolario en otro pasaje de su *Bellum Catilinae* frecuentemente citado por los autores republicanos ingleses del siglo diecisiete. Si hemos de permitir que "cada hombre sea juez de su propia valía y llegue a albergar altos designios", debemos asegurarnos de establecer y mantener un "Estado libre", una forma de gobierno bajo la cual sean eliminadas todas las formas de poder arbitrario y discrecional¹¹².

El otro modo en que uno puede verse restringido cuando vive bajo un poder no sujeto a control es que se carecerá de libertad para abstenerse de decir y de hacer ciertas cosas. Enfrentados a un gobernante absoluto que nos solicita opinión o consejo, nos veremos obligados a concordar con lo que fuere que éste diga y a sancionar cualquier política que él ya tenía decidido proseguir. Tácito dramatiza el predicamento en sus *Annales* al describir la conducta de las clases políticas bajo Tiberio, y su tono de decadente desdén está captado muy bien en la traducción que realizó Greynewy en 1598:

Pero esa época estaba tan corrompida por la zalamería impúdica que no sólo las autoridades de la ciudad fueron obligadas a adoptar una actitud servil para salvar su reputación, sino también muchos de los que habían sido cónsules, la mayor parte de los que habían sido pretores, pero también muchos senadores en ejercicio se alzaron y porfaron en pagar las cosas más ruines y abyectas. Está escrito que cuando Tiberio abandonó la curia, sintió la necesidad de proclamar en griego: "¡Ah, hombres inclinados a la servidumbre!", aun- que a él, de entre todas las cosas, las que menos podían hacerle sufrir eran las libertades públicas; pero aun así aborrecía esa rastrera y servil sumisión. Así se fue cayendo poco a poco desde las más insólitas adulaciones hasta prácticas cada vez más libertinas¹¹³.

Como Tácito establece claramente, los senadores no actuaban en modo alguno bajo coerción o amenaza. El mero reconocimiento de su

¹¹¹ Tácito (1598), p. 217.

¹¹² Salustio (1608), p. 17 [recte p. 7].

¹¹³ Tácito (1598), p. 84.

dependencia bastaba para que hicieran lo que fuera que se esperaba de ellos.

Por cierto, es verdad que incluso en un estado de servidumbre de esa naturaleza uno conserva cierta libertad de maniobra, al menos mientras no se vea directamente amenazado o forzado. En su relato del descenso de Tiberio hacia la tiranía, Tácito elogia en tono irónico a aquellos que rehusaron aceptar que su libertad había quedado completamente socavada. La única opción que queda, aunque drástica, es evitar al máximo la atención del tirano, como Tácito pone en boca de Arruncio al escribir hacia el final del reinado de Tiberio:

Preveo [dijo él] una servidumbre aún mayor; y por ello huiré tanto de aquella ya pasada como de aquella que está por venir. Hablando de este modo como si pronunciara una profecía, procedió en seguida a cortarse las venas¹¹⁴.

Otra opción posible, aunque menos heroica, es decir lo menos que sea posible, como nos dice Tácito de Piso, el sumo sacerdote:

Casi al mismo tiempo murió de muerte natural L. Piso, el sumo sacerdote, cosa muy rara en aquellos tiempos si un hombre era de gran nobleza: Él nunca propuso algún asunto que barruntara adulación o baja; y si era forzado a ello, mostraba gran moderación al hacerlo¹¹⁵.

Como Tácito establece claramente, la clase senatorial romana asumió de manera arrolladora la visión de que una vez que Augusto había asumido el control absoluto, a ellos no les restaba otra opción que someterse a lo que fuera que él solicitase, a resultas de lo cual "los cónsules, senadores y altos dignatarios cayeron rápidamente en servidumbre"¹¹⁶.

Como antes, lo que principalmente interesa a Salustio y a Tácito son las consecuencias psicológicas de largo plazo que ocasiona el sobrelevar una vida de tanta ansiedad e incertidumbre. El principio en el que ambos insisten es que el vasallaje inevitablemente engendra servilismo. Salustio, en su *Bellum Jugurthinum*, pone el argumento en boca de Memio al denunciar a la plebe romana por someterse al poder de la nobleza. Se burla de ella por su "paciencia servil", por permitirse vivir "como un objeto de desprecio para la vanidad de unos pocos" y por permanecer "corrompida con la misma indolencia y cobardía"¹¹⁷. Tácito describe con amargura

¹¹⁴ Tácito (1598), p. 139.

¹¹⁵ Tácito (1598), p. 125.

¹¹⁶ Tácito (1598), p. 3.

¹¹⁷ Salustio (1608), p. 29.

cómo aumenta el servilismo del pueblo romano bajo el principado. Concluye el Tomo I de su *Historia* con un recuento del discurso en que el emperador Otho anunciara, después de la caída de Nerón, su decisión de ir a la guerra. "Los comunes, ajustándose a su carácter rastroero, recibieron el discurso con vítores y aclamaciones sin moderación ni autenticidad, compitiendo por adelantarse unos a otros en aplausos y buenos augurios, como si se hubiera tratado de César, el dictador, o de Augusto, el emperador; ni por temor ni por amor, tan sólo por afición servir"¹¹⁸.

Estos argumentos fueron una y otra vez invocados por los "caballeros democráticos" de la Inglaterra del siglo diecisiete. También ellos estaban preocupados por las peligrosas implicancias del hecho de que los reyes arbitrarios se ven irremisiblemente rodeados de aduladores serviles y tienen escasas oportunidades de escuchar sano consejo. Pero su principal temor estribaba en que con tales gobernantes nadie emprendería acción alguna que requiriese de espíritu de servicio público o de cualidades como coraje y magnanimidad. Como a ellos les gustaba expresarlo, el efecto final de vivir bajo el absolutismo es que todos acaban desalentados, desmoralizados o descorazonados y, finalmente, abatidos y envilecidos.

Ya Sir Thomas Hedley habló en exactamente esos términos en su magno discurso ante la Cámara de los Comunes en 1610:

Si la libertad del súbdito es impugnada en este punto, esto es, que el rey tiene poder absoluto para arrebatárselas sus tierras y posesiones, entonces ellos [como ya se dijo] no están en mejor situación que los vasallos del rey, lo que los desalentará y abatirá de modo tal que pondrán poco cuidado y esfuerzo en lograr aquello que no serán capaces de conservar, y esto los hará volverse pobres y rastroeros como los campesinos de otros países¹¹⁹.

La misma enseñanza aparece en tonos aún más amenazadores en la introducción de Henry Parker a sus *Observations*, de 1642:

Es un enorme y profundo error, por consiguiente, que algunos príncipes luchan más por hacerse grandes sobre y entre su pueblo, y así se eclipsen en medio del empobrecimiento de sus súbditos, en lugar de engrandecerse concediéndoles a éstos derechos y garantías. Eso vemos que sucede ahora en Francia, pues si allí los campesinos fuesen más libres, serían más ricos y magnánimos y, de ser eso así, su rey sería más poderoso¹²⁰.

¹¹⁸ Tácito (1591), p. 51.

¹¹⁹ Förster, ed. (1966), pp. 194-195.

¹²⁰ [Parker] (1933), p. 168.

A estos orígenes podemos remontar uno de los legados del pensamiento clásico más perdurables y de los que se ha hecho mayor alarde, a saber, que los hechos de grandeza sólo pueden esperarse de aquellos que viven en los así llamados Estados libres. La prueba al canto, se nos asevera, puede verse en las vidas de los campesinos europeos, o con claridad mayor todavía entre los súbditos del sultán de Constantinopla. La experiencia de vivir bajo un poder arbitrario los ha desalentado y descorazonado en tal forma que se han vuelto completamente indolentes y ruines, y ya nada ha de esperarse de ellos.

IV

Pueden ustedes concordar con todo lo que hasta aquí he dicho pero igualmente insistir en que todavía no he aislado un tercer concepto de libertad. Que ustedes se convengan de que sí lo he hecho dependerá obviamente de lo que significa para ustedes tener un concepto y de cómo los conceptos son más claramente dotados de individualidad. La respuesta de Berlín a esta interrogante emana sólo implícitamente de su obra "Dos Conceptos de Libertad", aunque a mí me parece que, si he comprendido bien su punto de vista, se trata de una respuesta que tenemos buenas razones para endosar. Su respuesta parece ser que si se puede usar coherentemente un término descriptivo dado, que tenga más de una gama de referencias, de manera que permita discernir más de un fenómeno o estado de cosas en particular, entonces también puede decirse que el término expresa más que un solo concepto.

Si es ése su concepto de un concepto, entonces estarán de acuerdo en que he logrado identificar un tercer concepto de libertad. Claro que no desee forzar el punto. Un modo más adecuado de resumir mi posición sería decir que, si bien concuerdo con Berlín en que hay dos conceptos de libertad, uno positivo y otro negativo, no concuerdo con su supuesto posterior, de que cada vez que hablemos de libertad negativa debemos necesariamente hablar de ausencia de interferencia. A mí me parece, como he intentado mostrar, que nosotros heredamos dos teorías rivales e incommensurables de libertad negativa, aunque en tiempos recientes casi siempre hemos hecho lo posible por ignorar una de ellas.

Sin embargo, es honesto conceder que esas conclusiones ya han sido criticadas adversamente. De acuerdo con el más reciente de mis críticos, necesitamos comenzar por reconocer que, al objetar que la libertad negativa consista en no interferencia, lo que yo asevero, en realidad, es que consiste

En una "no interferencia elástica" (*resilient non-interference*)¹²¹. Hablar de esa elasticidad, se me dice acto seguido, es hablar de ciertas salvaguardas constitucionales que sirven para asegurar "una probabilidad especialmente alta de que a lo largo del tiempo se mantendrán grados elevados de no interferencia"¹²². Esta interpretación permite inferir que yo meramente ofrezco "un útil conjunto de hipótesis empíricas" acerca de cómo la libertad, en el sentido corriente de no interferencia, "puede maximizarse del mejor modo posible"¹²³. Lejos estoy de haber demostrado que está operando "una concepción alternativa" de libertad¹²⁴.

Si efectivamente estuviese hablando de una no interferencia elástica (expresión que jamás he empleado), podría haber alguna justificación para estos comentarios un tanto condescendientes. Pero no estoy hablando de una no interferencia elástica y, de hecho, de ningún tipo de interferencia o no interferencia. Hablo del predicamento de aquellos que admiten estar sometidos a la voluntad de otros, y sigo a mis autoridades clásicas y modernas en cuanto a decir que el mero hecho de vivir con tal predicamento surte el efecto de establecer límites a nuestra libertad. Si la libertad se concibe como ausencia de interferencia, esto incuestionablemente significa hablar de una teoría alternativa de libertad, ya que es afirmar que la libertad puede verse restringida y reprimida en ausencia de un elemento de interferencia o de siquiera una amenaza de interferencia¹²⁵.

¹²¹ Carter (1999), p. 237, afirma que esta frase, que toma de Pettit (1993), ofrece "una interesante aclaración conceptual" de mi propia visión de la libertad negativa. Sin embargo, como he argumentado más arriba, al parecer funciona con la misma teoría de libertad negativa que yo rechazo. Debe recalarse, sin embargo, que el propio Pettit ha abandonado esta fórmula en sus trabajos más recientes. Él prefiere actualmente contrastar la libertad como no interferencia con la libertad como no dominio. Véase Pettit (1997), pp. 21, 41, y Pettit (2001), pp. 132-144. Me he visto muy influenciado por este cambio en su pensamiento, que alinea su teoría estrechamente con mi propia visión (y con aquella de mis autoridades antiguas y modernas) respecto al predicamento de vivir sujeto al poder de otro.

¹²² Carter (1999), p. 239.

¹²³ Carter (1999), pp. 238-239. Para el mismo argumento, véase Patten (1996), p. 29. El artículo de Patten ofrece algunas críticas útiles de mi trabajo anterior sobre este tema. Como he señalado en Skinner (1998), p. 70, sin embargo, desde entonces he cambiado mi visión de las cosas. Ya no discuto simplemente sobre las condiciones necesarias para maximizar la libertad negativa, sino que sobre cómo interpretar el concepto en sí.

¹²⁴ Carter (1999), p. 239. Véase también Ferejohn (2001), especialmente pp. 85-86, para la objeción relacionada, que fue desarrollada —es interesante observar— como una crítica del análisis que hace Pettit del no dominio, según la cual esta formulación produce un análisis no de la libertad sino que meramente de la seguridad, un valor distinto y más equivoco.

¹²⁵ Aquí hablo deliberadamente de una teoría rival de la libertad más que de seguir a Carter cuando éste habla de un concepto rival. Se ha hecho costumbre seguir a John Rawls (como hace Carter en esta circunstancia) en cuanto a distinguir entre diferentes nociones y diferentes concepciones (de libertad, justicia, etc.). Sin embargo, no tengo plena claridad de qué diferencia se supone ha de marcar esta distinción; a mí, en todo caso, me basta con decir que he aislado una teoría de libertad negativa que es diferente (y rival) de la teoría según la cual la libertad consiste en ausencia de interferencia.

Este contraste puede reformularse de un modo diferente, de un modo que tal vez permita refutar mejor a los que han insistido en que "no hay un desacuerdo interesante", como recientemente ha dicho otro de mis críticos, entre quienes defienden las dos teorías supuestamente diferentes de libertad negativa¹²⁶. Un indudable desacuerdo entre ellos (aunque no me toca a mí decir si acaso es "interesante") es que sostienen visiones rivales respecto al concepto de autonomía subyacente. Aquellos que piensan que la libertad no es nada más que ausencia de interferencia suscriben la visión de que la voluntad es autónoma mientras no se ve amenazada o restringida¹²⁷. Por contraste, aquellos que abrazan el argumento neorromano niegan que la voluntad pueda ser autónoma si a la vez está supeditada a la voluntad de algún otro.

Hasta aquí tal vez haya dado la impresión de que Berlin ofrece una evaluación relativamente neutral de los méritos rivales de la libertad negativa y positiva. Pero eso está lejos de ser así. El ensayo de Berlin representa un aporte tardío aunque meritorio a un ya largo debate en torno a los méritos del idealismo filosófico que seguía resonando en el Oxford de su juventud. H. A. Pritchard y J. P. Plamenatz habían criticado de modo implacable a T. H. Green en la década de 1930, argumentando que su visión de la libertad, del deber y del derecho era extremadamente dudosa y confusa¹²⁸. Pero A. D. Lindsay logró mantener vivo el debate reeditando en 1941 las *Lectures* de Green con una admirable introducción, en la que expresa gran simpatía por la convicción de Green respecto a que la filosofía empírica y la psicología utilitarista debían ser "combatidas en todos los frentes"¹²⁹.

Como Berlin establece claramente, él se alineó firmemente junto a aquellos que deseaban poner a figuras como Lindsay en su justo lugar. La teoría política liberal, insiste Berlin, ha de fundarse, después de todo, en premisas empíricas y utilitaristas, no en las filosofías de Hegel y Kant¹³⁰. Como vimos, aquellos que defendían el punto de vista contrario habían sido anteriormente denunciados por aceptar un argumento que habría conducido a la primera guerra mundial. En los tiempos en que escribía Berlin, los sucesores de aquéllos se vieron expuestos a un ataque no menos melódrico. Ahora eran fustigados por adoptar un concepto de libertad que los

¹²⁶ Patten (1996), pp. 27, 36.

¹²⁷ Véase, por ejemplo, Swanton (1992), p. 124, que niega que la autonomía se ve limitada por falta de independencia.

¹²⁸ Véase Plamenatz (1938), pp. 62-81, 89-97, y Pritchard (1949) (reedición en los 1930), pp. 54-86, 120-128.

¹²⁹ Lindsay (1941), p. ix.

¹³⁰ Berlin (2002), pp. 178-181, 191-200.

vinculaba directamente, como declara el propio Berlin, con una perspectiva tal vez propia del "más reciente dictador nacionalista o comunista"¹³¹.

Como sugiere ese juicio, el ensayo de Berlin está fuertemente marcado por las divisiones geopolíticas e ideológicas del decenio de 1950. Berlin piensa que si bien la noción positiva de la libertad pudo haber tenido orígenes elevados y quizás nobles, se ha alejado tanto de sus comienzos liberales que ha llegado a anidar "en el corazón de muchos de los credos nacionalistas, comunistas, autoritarios y totalitarios de nuestro tiempo"¹³². Su ensayo es tanto una advertencia como una revelación, y por lo tanto Berlin considera que es importante insistir, como proclama al final, que el concepto de libertad negativa ofrece "un ideal más verdadero y humano que las metas de aquellos que buscan en las grandes estructuras disciplinadas y autoritarias el ideal de un autodomínio 'positivo' por parte de clases o pueblos, o de toda la humanidad"¹³³.

¿Qué hacer con esta profesión de fe hacia el final? Cuando Berlin se pregunta cuál de los dos conceptos que ha explicado es más "verdadero", la interrogante me parece planteada de modo ambiguo. Tal vez tenga en mente preguntar, al modo de Habermas, cuál de los dos conceptos es más verdadero para nuestros intereses y propósitos humanos más profundos. Pero si aquella es su pregunta, entonces no puedo ver que tenga una respuesta determinada. Tal vez la idea de libertad como ausencia de interferencia era más verdadera para la sociedad dentro de la cual le tocó escribir, en la que el ideal de libertad como autoperfección había llegado a ser ampliamente visto como una pesadilla religiosa y colectivista de la cual el "mundo libre" ya había despertado agradecido. Pero en períodos anteriores el mismo ideal había sido un sueño, no una pesadilla, y en muchas sociedades occidentales actuales hay nuevos movimientos de fe religiosa en los que el concepto positivo de libertad bien puede parecer que responde a propósitos más profundos que la idea negativa de disponer de todo el espacio libre que se desea. La pregunta por cuál concepto responde mejor a nuestros propósitos dependerá siempre del valor que —si alguno— pensemos debiera darse al carácter normativo de la naturaleza humana. Pero ése es un tema que tanto nuestros teólogos como filósofos han estado debatiendo durante siglos y lo más probable es que no lleguen a un acuerdo concluyente en un futuro cercano.

Cuando Berlin pregunta por el verdadero concepto de libertad, sin embargo, tal vez quiere preguntar más bien cuál es el modo verdadero o

¹³¹ Berlin (2002), p. 198.

¹³² Berlin (2002), pp. 190, 198.

¹³³ Berlin (2002), p. 216.

correcto de analizar los términos con que se expresa el concepto. Pero si ésa es su interrogante, entonces me parece todavía más obvio que no tiene una respuesta concreta. Como he tratado de insinuar a lo largo de esta charla, la idea de que de algún modo podemos dar un paso fuera del torrente de la historia y formular una definición neutral de palabras como *libertas*, independencia, autonomía y libertad, es una ilusión que deberíamos abandonar. Con términos que son simultáneamente tan normativos, tan altamente indeterminados y que están tan extensamente implicados en esa larga historia de debate ideológico, el proyecto de comprenderlos sólo puede ser un intento de aproximación a los diferentes roles que han jugado en nuestra historia y al lugar que nosotros ocupamos en esa narrativa. Pero mientras más emprendemos este tipo de estudio, más caemos en cuenta de que no hay posibilidad de practicar un análisis neutral de ninguno de esos términos clave. Todo lo que tenemos es la historia.

Sin embargo, al cierre debo intentar no parecer tan dogmático como mis críticos, especialmente porque sería irónico hablar de manera dogmática acerca de la libertad (de entre todas las cosas). Preferio lejos el tono de tolerancia que Berlin adopta en sus mejores momentos con tan poco esfuerzo. Hablando de nuestros debates históricos y filosóficos en torno a la libertad, conduce su propio análisis a un final de tono deliberadamente anti-retórico. Se contenta con terminar diciendo —y con gusto me hago eco de él aquí— que a la hora de pensar sobre el concepto de libertad, "estoy muy consciente de cuánto queda aún por hacer"¹³⁴.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah. "What is Freedom?". En *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Nueva York, 1968.
- Baldwin, Tom. "MacCallum and the Two Concepts of Freedom". *Ratio*, 26, 1984.
- Beiner, Ronald. "Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom". En Zbigniew Pelczynski y John Gray (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. Londres, 1984.
- Bellamy, Richard. *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument*. Filadelfia, Penn., 1992.
- Benn, Stanley I. y W. L. Weinstein. "Being Free to Act and Being a Free Man". *Mind*, 80, 1971.
- Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Londres, 1969.
- Berlin, Isaiah. "Two Concepts of Liberty". En Henry Hardy (ed.), *Liberty*. Oxford, 2002.
- Bosanquet, Bernard. *The Philosophical Theory of the State*, 2ª edición. Londres, 1910.
- Bracton, Henry de. *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*. Traducción y edición de Samuel E. Thorne. 4 vols. Cambridge, Mass, 1968.

¹³⁴ Berlin (2002), p. 54.

- Brown, Vivienne. "Self-Government: The Master Trope of Republican Liberty". *The Monist*, 84, 2001.
- Carter, Ian. *A Measure of Freedom*. Oxford, 1999.
- Charge of the Commons of England, Against Charles Stuart, King of England*. The. Londres, 1649.
- Charles I. *XIX Propositions Made by Both Houses of Parliament [...] With his Majesties Answer Thereunto*. En Joyce Lee Malcolm (ed.), *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth-Century English Political Tracts*, 2 Vols. Indianapolis, Ind., Vol. 1, 1999.
- Collini, Stefan. *Liberalism and Sociology: L. T. Hobhouse and Political Argument in England 1880-1914*. Cambridge, 1979.
- Day, J. P. "Individual Liberty". En A. Phillips Griffith (ed.), *Of Liberty*. Cambridge, 1983.
- Ferejohn, John. "Pettit's Republic". *The Monist*, 84, 2001.
- Fleischacker, Samuel. *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*. Princeton, N. J., 1999.
- Foster, Elizabeth Read (ed.). *Proceedings in Parliament 1610*. 2 Vols. New Haven, Conn., 1966.
- Gardiner, S. R. (ed.). *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625-1660*. 3ª ed. Oxford, 1906.
- Gert, Bernard. "Coercion and Freedom". En Roland J. Pennock y John W. Chapman (eds.), *Coercion*. Chicago, 1972.
- Geuss, Raymond. "Freedom as an Ideal". *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary volume 69, 1995.
- Gray, John. "On Negative and Positive Liberty". En Zbigniew Pelczynski y John Gray (eds.), *Concepts of Liberty in Political Philosophy*. Londres, 1984.
- Gray, John. *Isaiah Berlin*. Londres, 1995.
- Green, T. H. "On the Different Senses of 'Freedom' as Applied to Will and to the Moral Progress of Man". En Paul Harris y John Morrow (eds.), *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*. 1986.
- Green, T. H. "Liberal Legislation and Freedom of Contract". En David Miller (ed.), *Liberty*. Oxford, 1991.
- Harris, Ian. "Berlin and his Critics". En Henry Hardy (ed.), *Liberty*. Oxford, 2002.
- Hobbes, Thomas. *Behemoth or The Long Parliament*. 2ª edición. Edición de Ferdinand Tönnies e introducción de M. M. Goldsmith. Londres, 1969.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan, Or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civill*. Richard Tuck (ed.). Cambridge, 1996.
- Hobhouse, L. T. *The Metaphysical Theory of the State: A Criticism*. Londres, 1918.
- Husbands, Edward, T. Warren y R. Best (eds.). *An Exact Collection Of all Remonstrances, Declarations, Votes, Orders, Ordinances, Proclamations, Petitions, Messages, Answers, and other Remarkable Passages betweene [...] December 1641, and continued until March the 21, 1643*. Londres, 1643.
- Ignatieff, Michael. *Isaiah Berlin: A Life*. Londres, 1998.
- James, Susan. *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*. Oxford, 1997.
- Johnson, Robert C. y Majja Jansson Cole (eds.). *Commons Debates 1628*. Volume 2: 17 marzo, 19 abril 1628. New Haven, Conn., 1977a.
- Johnson, Robert C., Mary Frear Keeler, Majja Jansson Cole y William B. Bidwell (eds.). *Commons Debates 1628*. Vol. 3: 21 abril-27 mayo, 1628. New Haven, Conn. 1977b.

- Lindsay, A. D. "Introduction to T. H. Green". *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Londres, 1941.
- MacCallum, Gerald. "Negative and Positive Freedom". En Peter Laslett, W. G. Runciman y Quentin Skinner (eds.), *Philosophy, Politics and Society*. Fourth Series. Oxford, 1972.
- Macfarlane, L. J. "On Two Concepts of Liberty". *Political Studies*, 14, 1966.
- Megone, Christopher. "One Concept of Liberty". *Political Studies*, 35, 1987.
- Mendle, Michael. *Henry Parker and the English Civil War: The Political Thought of the Public's "Privado"*. Cambridge, 1995.
- Milton, John. *Eikonoklastes*. En Merritt Y. Hughes (ed.), *Complete Prose Works*. Vol. 3, 1648-1649. New Haven, Conn., 1962.
- Milton, John. *The Tenure of Kings and Magistrates*. En Martin Dzelzainis (ed.), *John Milton: Political Writings*. Cambridge, 1991.
- Mommsen, Theodor y Paul Krueger (eds.). *The Digest of Justinian*. Traducción y edición de Alan Watson. 4 Vols. Filadelfia, Penn., 1985.
- Narveson, Jan. *The Libertarian Ideal*. Filadelfia, Penn., 1988.
- Nicholson, Peter P. *The Political Philosophy of the British Idealists: Selected Studies*. Cambridge, 1990.
- Oppenheim, Felix. *Political Concepts: A Reconstruction*. Oxford, 1981.
- Parent, William A. "Some Recent Work on the Concept of Liberty". *American Philosophical Quarterly*, 11, 1974.
- [Parker, Henry]. *Observations upon Some of his Majesties Late Answers and Expresses*. En William Haller (ed.), *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution 1638-1647*. Nueva York, Vol. 2, 1933.
- [Parker, Henry]. *The Case of Shipmony Briefly Discoursed*. En Joyce Lee Malcolm (ed.), *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth-Century English Political Tracts*. 2 Vols. Indianapolis, Ind., Vol. 1, 1999.
- Patten, Alan. "The Republican Critique of Liberalism". *British Journal of Political Science*, 26, 1996.
- Peltonen, Markku. *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640*. Cambridge, 1995.
- Pettit, Philip. "Negative Liberty, Liberal and Republican". *European Journal of Philosophy*, 1, 1993.
- Pettit, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford, 1997.
- Pettit, Philip. *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Cambridge, 2001.
- Plamenatz, J. P. *Consent, Freedom and Political Obligation*. Oxford, 1938.
- Popper, Karl. *The Open Society and its Enemies*. Londres, 1995.
- Prichard, H. A. *Moral Obligation: Essays and Lectures*. Oxford, 1949.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., 1971.
- Reasons why this Kingdome Ought to Adhere to the Parliament*. Londres, 1642.
- Roberts, John. "T. H. Green". En Zbigniew Pelczynski y John Gray (eds.), *Concepts of Liberty in Political Philosophy*. Londres, 1984.
- Salustio. *The Two Most Worthy and Notable Histories which Remaine Unmainimed to Posterity: (viz:) The Conspiracie of Caeline [...] and The Warre which Iugurth for many Years Maintained Against the Same State*. Londres: Traducción de Thomas Heywood, 1608.

- Sen, Amartya. *Development as Freedom*. Oxford, 1999.
- Sidgwick, Henry. *The Elements of Politics*, 2ª edición. Londres, 1897.
- Skinner, Quentin. *Liberty Before Liberalism*. Cambridge, 1998.
- Skinner, Quentin. *Visions of Politics, Vol. 2: Renaissance Virtues*. Cambridge, 2002a.
- Skinner, Quentin. *Visions of Politics, Vol. 3: Hobbes and Civil Science*. Cambridge, 2002b.
- Sommerville, Johann P. *Royalists and Patriots: Politics and Ideology in England 1603-1640*. Londres, 1999.
- Spitz, Jean-Fabien. *La Liberté Politique: Essai de Généalogie Conceptuelle*. Paris, 1995.
- Steiner, Hillel. "Individual Liberty". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75, 1974-5.
- Swanton, Christine. *Freedom: A Coherence Theory*. Indianapolis, 1992.
- Swift, Adam. *Political Philosophy*. Cambridge, 2001.
- Tácito. *The Ende of Nero and Beginning of Galba. Fower Bookes of the Historie of Cornelius Tacitus. The Life of Agricola*. Oxford: Traducción de Henry Savile, 1591.
- Tácito. *The Annales of Cornelius Tacitus. The Description of Germania*. Londres: Traducción de Richard Grenewey, 1598.
- Taylor, Charles. "What's Wrong with Negative Liberty". En Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Oxford, 1979.
- Tito Livio. *The Romane Historie*. Traducción de Philemon Holland. Londres, 1600.
- Taylor, Michael. *Community, Anarchy and Liberty*. Cambridge, 1982.
- Van Parijs, Philippe. *Real Freedom for All*. Oxford, 1995.
- Wirszubski, Ch. *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate*. Cambridge, 1968.
- Woolcock, Peter G. *Power, Impartiality and Justice*. Aldershot, 1998. □