

La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad? *

QUENTIN SKINNER
Universidad de Cambridge

RESUMEN. En este artículo se quiere mostrar que hay un tercer concepto de libertad aparte de los dos descritos por Isaiah Berlin. Para llevar a cabo su propósito el autor realiza una reconstrucción histórica del concepto hobbesiano de libertad y del concepto de libertad al que éste se opuso. Se concluye señalando que, aunque el concepto de libertad como no interferencia pudo ser un ideal valioso en el mundo occidental de la posguerra, hay otros conceptos de libertad que son igualmente valiosos en relación a la concepción que tengamos del carácter normativo de la naturaleza humana.

Palabras clave: libertad negativa, libertad positiva, Isaiah Berlin, republicanism.

ABSTRACT. In this article the author tries to show that there is a third concept of liberty beyond the two coined by Isaiah Berlin. In order to do that he embarks himself in a historical reconstruction of both hobbesian liberty and liberty before liberalism. He concludes that although liberty as non-interference was a feasible ideal in post-war western societies there are other concepts of liberty equally valuable depending on what account we believe should be given of the normative character of human nature.

Keywords: negative liberty, positive liberty, Isaiah Berlin, republicanism.

I

Tomaré como punto de partida una de las afirmaciones más aceptadas en las discusiones en curso sobre la teoría de la libertad. Tiene que haber, se nos dice, una fórmula general bajo la que amparar todas las locuciones inteligibles acerca de la libertad¹. La generalización de esta creencia parece

* Traducción de Ángel Rivero.

¹ Este artículo es una versión revisada de la Isaiah Berlin Memorial Lecture que impartí en la Academia Británica en noviembre de 2001. Tengo una deuda de gratitud con Samuel Fleischacker, Lena Halldenius, Jonathan Harrison, Susan James, Ingmar Persson, Philip Pettit, Amartya Sen y James Tully por sus comentarios y críticas a borradores anteriores.

Versiones diversas de este enfoque «coherentista» pueden verse, por ejemplo, en J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge Mass., 1971; G. MacCallum, «Negative and positive freedom», en P. Laslett, W. G. Runciman y Q. Skinner (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Fourth

deberse, en gran medida, a la influencia de un único y clásico artículo: el de Gerald MacCallum «Libertad positiva y negativa»². Cuando lo que está en cuestión es la libertad de un agente, sostiene MacCallum, de lo que se trata siempre es de si es libre frente a un elemento que lo constriñe respecto a hacer o ser algo (o no hacer o no ser algo)³. La libertad «es siempre una y la misma relación triádica» entre agentes, constricciones y fines. Hablar de la presencia de libertad es hablar siempre, en consecuencia, de una ausencia: la ausencia de constricciones para que un agente realice algún objetivo o fin. En otras palabras, que sólo hay un concepto de libertad⁴.

El análisis de MacCallum venía envuelto en la forma de una crítica al celebrado ensayo de Isaiah Berlin «Dos conceptos de libertad»⁵. Puesto que la crítica de MacCallum es severa, me gustaría comenzar subrayando lo que yo mismo considero el mérito más perdurable del texto de Berlin, que ha sido caracterizado recientemente, y estoy seguro de que con toda justicia, como el ensayo más influyente de la filosofía política contemporánea⁶. A pesar de las censuras de MacCallum, me parece que Berlin consigue mostrar que es necesario trazar una distinción fuerte entre dos conceptos rivales e inconmensurables de libertad. En otras palabras, que logró establecer que todo intento de reunir nuestros juicios particulares acerca de la libertad bajo una única teoría o fórmula general están condenados al fracaso.

Como todo el mundo sabe, la manera en la que Berlin traza esa distinción, en la que está primordialmente interesado, es hablando de libertad negativa y de libertad positiva⁷. Cuando se ocupa de la libertad negativa, nos proporciona una descripción que se parece mucho al análisis que, según

Series, 1972, pp. 174-193; J. P. Day, «Individual Liberty», en A. Phillips Griffith (ed.), *Of Liberty*, Cambridge, 1983; C. Megone, «One Concept of Liberty», *Political Studies*, núm. 35, pp. 611-622, 1987; J. Narveson, *The Libertarian Ideal*, Philadelphia, Penn., 1988; C. Swanton, *Freedom: A Coherence Theory*, Indianapolis, 1992; I. Carter, *A Measure of Freedom*, Oxford, 1999; A. Swift, *Political Philosophy*, Cambridge, 2001, pp. 51-89.

² MacCallum, *op. cit.* (fue publicada originalmente en 1967).

³ MacCallum, *op. cit.*, p. 176.

⁴ Acerca de esta forma fuerte de plantear la cuestión véase, por ejemplo, J. P. Day, *op. cit.*, p. 18; y A. Swift, *op. cit.*, p. 53.

⁵ Véase I. Berlin, «Two Concepts of Liberty», en *Liberty*, Oxford, 2002, pp. 166-217. Edición de Henry Hardy. Esta edición incluye el artículo de I. Harris, «Berlin and his Critics» (pp. 349-366), y que es una valiosa contribución al estudio de la literatura crítica sobre la conferencia sobre los dos conceptos de libertad de Berlin.

⁶ A. Swift, *op. cit.*, p. 51.

⁷ Aunque los términos *freedom* y *liberty* no son, obviamente, intercambiables, Berlin piensa que son suficientemente sinónimos para sus propósitos. Ignatieff capta con toda nitidez esta posición cuando nos refiere que Berlin, al dar título a su conferencia dejó grabado en una cinta «Two Concepts of Freedom, no... of Liberty» (M. Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life*, Londres, 1998, p. 222). He seguido a Berlin al usar como sinónimos ambos términos. (N. del T. *Freedom* y *Liberty* significan libertad en castellano y, por tanto, así han sido traducidos en todas las ocasiones. El significado principal de ambas palabras es, por cierto, el mismo en inglés: la libertad frente a la esclavitud y frente al gobierno despótico o arbitrario y, también, el disfrute de privilegios. En suma, las diferencias de uso, que las hay, son menores en este contexto).

MacCallum y sus numerosos seguidores, debe darse de toda afirmación acerca de la libertad para que sea inteligible. Por tanto, si queremos ver lo nuevo que plantea Berlin al argumento, tenemos que dirigirnos a su examen de lo que describe como libertad positiva.

Ha de admitirse que el intento de Berlin de distinguir este concepto separado está atenazado por varios comienzos en falso. Empieza sugiriendo que mientras la libertad negativa es libertad *frente* a la constricción, la libertad positiva es libertad *para* seguir un cierto tipo de vida ⁸. Pero esta distinción no puede usarse para distinguir dos conceptos diferentes de libertad siquiera porque todos los casos de libertad negativa son al mismo tiempo casos en los cuales estoy libre de constricción y, *eo ipso*, soy libre de actuar como elija ⁹. Berlin sugiere a continuación que el sentido positivo de la palabra refiere a la idea de ser uno su propio amo en tanto algo opuesto a ser movido por fuerzas externas ¹⁰. Pero esto también falla respecto a aislar un concepto separado de libertad positiva. Porque la situación en la cual soy libre de actuar en virtud de no ser impedido por fuerzas exteriores es, de acuerdo con el propio análisis de Berlin, la que corresponde a alguien en posesión de su libertad en su sentido negativo corriente. Pero pronto se ve, no obstante, que lo que le preocupa a Berlin no es que uno sea su propio amo. Por el contrario, le interesa la idea bien diferente (aunque a veces las ponga juntas) de gobernarse a uno mismo. Cuando utiliza por primera vez esta última fórmula lo hace para referirse al pensamiento familiar —familiar por igual para los estudiantes de Platón o de Freud— de que los obstáculos a la capacidad para actuar libremente pudieran ser internos en lugar de externos, y que se necesita la auto-liberación de esas constricciones psicológicas para poder actuar de forma autónoma ¹¹. Pero esto también fracasa a la hora de aprehender un concepto separado de libertad positiva debido a que, aunque la noción de obstáculo interno amplía la panoplia de cosas que pueden enumerarse como constricciones, aún seguimos hablando de librarnos de un elemento constrictor para poder actuar libremente y, en consecuencia, seguimos hablando de la idea de libertad negativa.

Sin embargo, la principal afirmación que Berlin desea hacer en relación al auto-gobierno resulta ser distinta y mucho más convincente. Según aquellos, nos sugiere, que han querido dotar de contenido positivo a la idea liber-

⁸ I. Berlin, *op. cit.*, p. 178.

⁹ Aquí discrepo de Gray (J. Gray, «On negative and positive liberty», en Z. Pelczynski y J. Gray, *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Londres, 1984, p. 326, y J. Gray, Isaiah Berlin, Londres, 1995, p. 18, donde se repite la idea) que toma partido por Berlin frente a MacCallum al suponer que el término «libertad» puede referir, en ocasiones, a una relación meramente diádica.

¹⁰ I. Berlin, *op. cit.*, p. 178.

¹¹ Se ha presentado tradicionalmente este argumento bajo la forma de que las pasiones nos esclavizan. Sobre las metáforas asociadas al obrar de las pasiones véase S. James, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, 1997, pp. 11-14.

tad, la libertad de un agente consiste en haber sido máximamente capaz de ser él mismo. La libertad es así sinónimo no de auto-gobierno, sino, más bien, de auto-realización y, sobre todo, de auto-perfección y de la idea (tal como la expresa Berlin) de lo mejor de uno mismo¹². El concepto positivo refiere, por tanto, tal como lo sintetiza Berlin, a que «sea cual sea el verdadero fin del hombre [...] ha de ser idéntico a su libertad»¹³.

Si hay algún filósofo en el que estuviera pensando Berlin al formular esta definición sería, me parece, Bernard Bosanquet¹⁴. En *The Philosophical Theory of the State* (La teoría filosófica del Estado), publicado por primera vez en 1899, Bosanquet habla largamente acerca de la «idea negativa»¹⁵ de estar «libre de constricción»¹⁶ y contrasta este concepto jurídico, así lo denomina, con lo que describe como la comprensión más «completa» o «positiva» del término¹⁷. Más aún, cuando Bosanquet procede a caracterizar el ideal negativo como ser protegido frente a la transgresión, y lo contrasta con la visión positiva del yo «real» o «ideal» cuya actividad es idéntica a la libertad, Berlin se hace eco de su fraseología casi palabra por palabra¹⁸.

No obstante, tras el análisis de Bosanquet se encuentra la abrumadora influencia de T. H. Green¹⁹. Tal como reconoce Bosanquet en el capítulo que he citado, hace un «gran uso» del análisis de la libertad ofrecido por Green en sus *Principles of Political Obligation*, publicado originalmente en 1886. Green no habla explícitamente en tal obra (aunque lo hace en otro sitio²⁰) de la libertad «positiva», pero nos proporciona un análisis más sutil y cuidadoso que el de Bosanquet acerca de qué pueda significar el dar un contenido positivo al ideal. La «libertad real», según Green, «consiste en que el hombre entero haya encontrado su objeto»²¹. Alcanzar la libertad

¹² I. Berlin, *op. cit.*, p. 179.

¹³ Véase Berlin, *op. cit.*, pp. 180 y 37: «la libertad es identificada... con la realización del yo real». Es, por tanto, una comprensión equivocada de la idea de auto-gobierno hacerla equivalente a la idea de constricciones internas sobre la libertad (tal como hace I. Carter, *op. cit.*, p. 148).

¹⁴ Aunque Berlin menciona la teoría positiva de la libertad de Hegel (*op. cit.*, p. 196) se refiere, de forma más específica, a los idealistas británicos (p. 194 n.) y señala a Green (pp. 180 n. y 196), así como a Bradley y a Bosanquet (p. 196).

¹⁵ B. Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*, Londres, 2.^a ed., 1910, p. 124.

¹⁶ B. Bosanquet, *op. cit.*, p. 134.

¹⁷ B. Bosanquet, *op. cit.*, p. 136.

¹⁸ B. Bosanquet, *op. cit.*, pp. 125, 127 y 141; y Berlin, *op. cit.*, pp. 179, 180 y 204.

¹⁹ Nicholson ha argumentado convincentemente, frente a la interpretación de Hobhouse (L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State: A Criticism*, Londres, 1918) que lo que hace «Bosanquet es repetir las ideas de Green retocándolas y ampliándolas un poco» (P. P. Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists: Selected Studies*, Cambridge, 1990, p. 199).

²⁰ Véase, por ejemplo, T. H. Green, «Liberal Legislation and Freedom of Contract», p. 21 [en D. Miller (ed.), *Liberty*, Oxford, 1991] y su discusión en Roberts (J. Roberts, «T. H. Green», en Z. Pelczynski y J. Gray, *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Londres, 1984, pp. 251-252).

²¹ T. H. Green, «On the Different Senses of "Freedom" as Applied to Will and to the Moral Progress of Man», en *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, P. Harris y J. Morrow (eds.), 1986, pp. 228-229.

es, por tanto, haber alcanzado la «armonía con la ley verdadera del propio ser»²². Hablar de la libertad de un hombre es hablar del «estado en el que habrá realizado su ideal de sí mismo»²³. La libertad es, en suma, el nombre de un estadio final; tal como concluye Green, es «en cierto sentido el objetivo del esfuerzo moral»²⁴. Resulta difícil revivir, hoy en día, lo inquietante que resultaba este análisis a muchos de los filósofos morales y políticos ingleses que escribían en las postrimerías de la primera guerra mundial. Por ejemplo, L. T. Hobhouse, cuya crítica a Hegel, Green y Bosanquet apareció en 1918, fue tan lejos como para declarar que «en el bombardeo de Londres» había sido testigo «del resultado visible y tangible de una doctrina falsa y maligna»²⁵. Sin embargo, para cualquiera de la generación de Berlin tales ansiedades respecto a la filosofía hegeliana seguían siendo profundamente apremiantes. Sólo tiene que pensarse en el ataque abusivo y tendencioso organizado contra Hegel por Karl Popper en *The Open Society and its Enemies*²⁶. Berlin escribió poco más de una década después y, me parece, registra muchas de tales ansiedades en su análisis de la libertad positiva y de los peligros a los que presuntamente da lugar.

No deseo, sin embargo, ir más allá en la cuestión histórica. La razón de citar a Green y Bosanquet es la de conceder más peso al que me parece el argumento más importante de Berlin. Tan pronto como uno reflexiona sobre su pensamiento, resulta claro que Berlin tenía razón al insistir en que hay un concepto coherente de libertad completamente ajeno a la idea negativa de ausencia de constricción. Tal como resume de forma algo enfática, nos vemos confrontados «no con dos interpretaciones distintas de un único concepto, sino con dos actitudes profundamente divergentes e irreconciliables respecto a los fines de la vida»²⁷.

Berlin podía haber llevado, con provecho, mucho más lejos este argumento central de su ensayo. Es para mí un hecho sorprendente que en la Introducción a sus *Cuatro ensayos sobre la libertad*, en la que contesta a sus críticos, nunca se refiera a esta comprensión neo-hegeliana de la libertad para responder a la insistencia de MacCallum de que todas las locuciones inteligibles acerca de la libertad deben conformarse a un único e igual esquema triádico. Frente a esta objeción, Berlin simplemente responde con la sugerencia —que ya he dicho que es confusa— de que algunos alegatos a

²² T. H. Green, «On the Different...», *op. cit.*, p. 240.

²³ T. H. Green, «On the Different...», *op. cit.*, p. 241.

²⁴ T. H. Green, «On the Different...», *op. cit.*, p. 242.

²⁵ L. T. Hobhouse, *op. cit.*, p. 6. Sobre la opinión de Hobhouse acerca de Green y Bosanquet véase S. Collini, *Liberalism and Sociology: L. T. Hobhouse and Political Argument in England 1880-1914*, Cambridge, 1979, pp. 66 y 142-143, y también el valioso capítulo de R. Bellamy, *Liberalism and Modern Society: A Historical Argument*, Filadelfia, Penn., 1992, pp. 9-57.

²⁶ Véase K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Londres, 1995, pp. 257-310 (el estudio de Popper apareció originalmente en 1945).

²⁷ I. Berlin, *op. cit.*, p. 212.

favor de la libertad negativa han de reflejar una estructura diádica más simple, revelando, tal y como hacen, el deseo de liberarse frente a alguna porción de constricción, pero sin deseo subsiguiente de actuar de alguna manera particular. Lo que debía haber respondido Berlin, me parece, es que la concepción positiva de la libertad que él entresaca, correctamente, no puede conformarse a la estructura triádica sobre la que insisten MacCallum y sus seguidores²⁸. Lo esencial del argumento de Bosanquet —y todavía con mayor claridad del de Green— es que la libertad de los agentes humanos consiste en haber logrado realizar un ideal por ellos mismos. Pero esto no se refiere a una condición en la que uno logra convertirse en algo. La libertad no es considerada como ausencia de coacción en la acción; se considera que la libertad es un modelo de acción de un cierto tipo²⁹.

El argumento de Berlin puede llevarse un paso adelante si reconocemos que lo que subyace a estas teorías de la libertad positiva es la creencia de que la naturaleza humana tiene una esencia, y que sólo somos libres si conseguimos realizar tal esencia en nuestras vidas³⁰. Esto nos permite ver que habrá tantas interpretaciones de la libertad positiva como concepciones diferentes acerca del carácter moral de la humanidad. Supongamos, por ejemplo, que usted acepta la concepción cristiana de que la esencia de nuestra naturaleza es religiosa, y, por tanto, que alcanzamos nuestros fines más altos si, y sólo si, consagramos nuestras vidas a Dios. Entonces creerá que, en palabras de Thomas Cranmer, el servicio de Dios «es perfecta libertad». O supongamos que usted acepta el argumento aristotélico de que el hombre es un animal político, el argumento reafirmado por Hannah Arendt en *Between Past and Future*³¹ (Entre el pasado y el futuro). Entonces creerá, tal como sostiene Arendt, «que la libertad [...] y la política coinciden» y que «tal libertad se experimenta primordialmente en la acción»³². De forma más específica,

²⁸ Aquí estoy en deuda con T. Baldwin, «MacCallum and the Two Concepts of Freedom», *Ratio*, núm. 26, 1984, pp. 125-142.

²⁹ La exposición más clara de esta distinción la hace Berlin en la introducción revisada de su ensayo sobre los dos conceptos de libertad. Véase, I. Berlin, *op. cit.*, p.35, donde habla de la libertad negativa como de «una oportunidad para la acción», en contraste con la idea de libertad positiva como «acción en sí misma». Geuss diferencia de forma muy útil entre dos tipos de comprensiones distintas de la libertad en tanto auto-realización: 1) soy libre en la medida en que mis acciones realizan de la manera más completa mis propósitos; 2) soy libre en la medida en que soy capaz de reconocerme en las acciones que ejecuto. Como observa Geuss, 2) es muy difícil de captar y Berlin se limita a 1) (R. Geuss, «Freedom as an Ideal», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary volume 69, 1995, pp. 87-100).

³⁰ Una posición planteada con contundencia por Taylor [C. Taylor, «What's Wrong with Negative Liberty», en A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, 1979, pp.180-183].

³¹ Para un análisis de la concepción de Arendt de la libertad como ciudadanía, véase R. Beiner, «Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom», en Z. Pelczynski y J. Gray (eds.), *Conceptions of Liberty...*, *op. cit.*, pp. 349-375.

³² H. Arendt, «What is freedom?», en *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, 1968, pp. 149 y 151.

puede crear, como anuncia Charles Taylor, «que la libertad reside, al menos en parte, en el control colectivo de la vida común», porque el ejercicio de tal control es la forma de actividad en la cual la esencia de la humanidad se realiza de manera más completa³³.

Si se enfrentaran a estas ecuaciones entre la libertad y determinadas formas de vida, ¿cómo esperan MacCallum y sus seguidores rescatar su argumento de que todas las demandas inteligibles acerca de la libertad deben ser demandas acerca de la ausencia de constricción? Por lo que puedo ver, el único recurso sería sugerir que los argumentos que he citado de Green y Bosanquet no son demandas inteligibles acerca de la libertad; que o son confusas o hablan de otra cosa. Sin embargo, como señala de forma excelente Berlin, no hay dificultad alguna a la hora de ver cómo los neo-hegelianos consideran que su tesis trata, sin incoherencia alguna, de la libertad humana³⁴. Lo que afirman es que sí, y sólo, si seguimos realmente la forma de vida más satisfactoria, superaremos las constricciones y los obstáculos a la realización completa de nuestro potencial y de este modo realizaremos nuestro ideal en nosotros mismos. El vivir tal vida, de por sí, nos libera de tales constricciones y, al hacernos por completo nosotros mismos, nos hace completamente libres. La libertad consiste en seguir el tipo de vida en la cual, agotadas las pasiones, alcanzamos finalmente la armonía con nuestra naturaleza.

No estoy defendiendo la verdad de estas afirmaciones, tan sólo su inteligibilidad. Ocurre que estoy de acuerdo con Berlin en que hay muchos fines distintos que podemos igualmente proseguir. Quizás Berlin estuviera demasiado ansioso respecto a las implicaciones autoritarias que entraña rechazar este compromiso³⁵, pero también ocurre que estoy de acuerdo con él en que aquellos que imaginan que la naturaleza humana tiene una esencia y que, por tanto, sostienen que hay un único fin justo al que todos debemos comprometernos, tienden a intimidar o, al menos, a tratar con suficiencia moral, a aquellos con lealtades más pluralistas. No obstante, no es necesario que caiga aquí en la autobiografía. Me basta, como le bastó a Berlin, con exponer la coherencia del análisis neo-hegeliano. Con esto será suficiente para prescindir de la creencia de que sólo hay un concepto de libertad.

³³ C. Taylor, *op. cit.*, p. 175. Sobre Taylor como crítico de Berlin, véase la valiosa discusión de J.-F. Spitz, *La liberté politique: Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, 1995, pp. 106-121.

³⁴ I. Berlin, *op. cit.*, pp. 178-181.

³⁵ Argumentos convincentes, en este sentido, pueden verse en L. J. Macfarlane, «On Two Concepts of Liberty», *Political Studies*, núm. 14, 1966, pp. 77-81; Taylor, *op. cit.*, y Swift, *op. cit.*, pp. 77-87.

II

Como indica el título de su ensayo, la principal preocupación de Berlin es comparar el ideal positivo de libertad en tanto auto-perfección con lo que describe, siguiendo muchos precedentes, como libertad negativa. Ya se ha visto que Berlin entiende por libertad negativa la ausencia de constricción, y la interpretación específica que piensa debe darse al concepto de constricción es que consiste en un acto de interferencia, por una agencia externa, en la capacidad de otro agente para realizar «posibles elecciones y actividades»³⁶. No es necesario que estos obstáculos u estorbos sean intencionales, porque Berlin concede que pueden ser consecuencia de las acciones no deliberadas de otros. Pero su argumento fundamental es que la ausencia que señala siempre la presencia de la libertad debe ser siempre la ausencia de interferencia. Tal como expresa en su más clara síntesis, «el criterio de opresión refiere al papel que creo juegan otros humanos directa o indirectamente, intencionadamente o sin querer, a la hora de frustrar mis deseos. Entiendo por ser libre, en este sentido, no ser importunado por otros. Cuanto mayor sea el espacio de no interferencia mayor será mi libertad»³⁷.

Aunque ésta es una concepción familiar de la libertad humana, es cuestión de no poca dificultad afirmarla con precisión, y vale la pena notar que la presentación de Berlin integra una valiosa matización con frecuencia omitida en descripciones más recientes³⁸. Berlin añade que no soy libre «si otros impiden que haga *lo que podría hacer en caso contrario*»³⁹. Puedo ser obstaculizado físicamente de tal manera que una acción que estaba físicamente a mi alcance sea de imposible realización. O puedo ser sujeto a tal grado de coacción que la acción se convierta, en expresión de Jeremy Bentham, en inelegible. Pero en ambos casos mi pérdida de libertad emana, tal como dice Berlin, de la «interferencia deliberada de otros seres humanos dentro de un espacio en el que si ésta no se diera yo actuaría»⁴⁰.

No estoy completamente de acuerdo con la formulación de Berlin, porque no veo por qué esta desposesión haya de ser obra, únicamente, de agentes humanos. Si la ventisca impide que pueda llegar impartir una conferencia en una universidad del norte, tendría todo el sentido, de acuerdo con la

³⁶ Véase en I. Berlin, *op. cit.*, p. 32, su definición última y quizás la más discutida. Gray (*op. cit.*, pp. 15-16) pone un énfasis particular en el hecho de que, de acuerdo con esta descripción, el agente del que se predica la libertad es siempre alguien cuya elección entre opciones no es impedida por otros. Esto le lleva a conectar el análisis de Berlin con el de Benn y Weinstein (S. I. Benn y W. L. Weinstein, «Being Free to Act and Being a Free Man», *Mind*, núm. 80, 1971, pp. 194-211), los cuales consideran igualmente la libertad como la no restricción de opciones, lo que contrasta con la idea más limitada de ser capaz de elegir entre alternativas.

³⁷ I. Berlin, *op. cit.*, p. 170.

³⁸ Las referencias a algunas de esas concepciones distintas pueden encontrarse más adelante en las notas 45 y 46.

³⁹ I. Berlin, *op. cit.*, p. 169. La cursiva es mía. Q. S.

⁴⁰ I. Berlin, *op. cit.*, p. 169.

propia comprensión básica de Berlin de la libertad como ausencia de interferencia, el decir que mi libertad fue cercenada⁴¹. Pero esto es una sutileza. Lo que me parece especialmente valioso acerca de la forma de plantear el problema por Berlin es su insistencia en que la falta de libertad debe distinguirse categóricamente de la falta de capacidad, y que la forma correcta de señalar tal distinción es diciendo que carecemos de libertad sólo cuando una acción que está al alcance de nuestro poder se vuelve imposible o ilegible.

La forma de articular esta distinción por Berlin recuerda mucho al análisis de una acción libre que Hobbes efectúa en su *Leviatán* de 1651. Hobbes compara los problemas de dos hombres que son incapaces de abandonar un cuarto: uno posee el poder para abandonarlo, pero ha sido «frenado, con muros, o cadenas» y, por tanto, desposeído de la capacidad de hacerlo; el otro carece directamente de tal capacidad, porque está «sujeto a la cama por la enfermedad»⁴². De acuerdo con el análisis de Hobbes, el primer hombre no es libre de dejar el cuarto, pero el segundo ni es libre ni es no libre; simplemente es incapaz. La razón, explica Hobbes, es que la idea de una acción libre presupone la idea de deliberación entre alternativas⁴³. Pero no tiene sentido deliberar sobre si realizar o no una acción que ya sabemos que está más allá del alcance de nuestro poder. De aquí la definición de Hobbes de la libertad humana: «un hombre libre» es alguien que «*en aquellas cosas, que por su fuerza y su ingenio es capaz de hacer, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo*»⁴⁴.

Compárese esta comprensión con la concepción, hoy prevalente, de que necesitamos distinguir entre la posesión formal y la posesión efectiva de la libertad negativa. Uno de los ejemplos que da Berlin al distinguir la falta de libertad de la incapacidad es el caso del hombre que no puede leer porque es ciego. Si le aplicamos la distinción entre libertad formal y libertad efectiva, llegamos a la conclusión de que el hombre ciego es formalmente libre para leer, porque nadie está interfiriendo en su propósito⁴⁵. Pero no es efec-

⁴¹ Hobbes presenta una versión fuerte de este punto de vista cuando dice que es lo mismo afirmar la falta de libertad de «las criaturas vivientes cuando están encarceladas» que del «agua cuando está contenida por presas o canales» (T. Hobbes, *Leviathan, Or the Matter, Forme & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, Cambridge, 1996, ed. Richard Tuck, capítulo 21, p. 146. Una defensa reciente de este punto de vista puede verse en W. A. Parent, «Some recent work on the concept of liberty», *American Philosophical Quarterly*, núm. 11, 1974, p. 149, de donde he tomado el ejemplo de no ser libre por la ventisca.

⁴² T. Hobbes, *op. cit.*, capítulo 21, p. 146.

⁴³ T. Hobbes, *op. cit.*, capítulo 6, p. 44. Esta posición hobbesiana es excelentemente expuesta en C. Swanton, *op. cit.*, pp. 58-60 y 91-95. Benn y Weinstein, *op. cit.*, defienden una versión fuerte de esta posición cuando afirman que tiene sentido hablar de un agente en tanto libre de proseguir una opción dada sólo si tal opción misma es objeto posible de elección razonable.

⁴⁴ T. Hobbes, *op. cit.*, capítulo 21, p. 146.

⁴⁵ Para un análisis que argumenta, exactamente de la misma manera, que una persona tullida (*sic*) es, sin embargo, libre de bailar, véase B. Gert, «Coercion and Freedom», en R. J. Pennonck y

tivamente libre, puesto que no está en posición de hacer uso de su libertad formal ⁴⁶.

El enfoque más hobbesiano de Berlin nos muestra que este tipo de análisis finaliza, en el mejor de los casos, en la confusión y, en el peor, en un tipo de burla a la libertad. De aquí se pueden extraer dos ideas contrapuestas. En una, en la descripción de Berlin, el hombre ciego no es libre ni formal ni efectivamente para leer el libro. Tal como insiste Berlin, soy libre sólo si soy capaz de ejercer una capacidad, que he de elegir, sin interferencia. Pero el problema del hombre ciego es que es incapaz de ejercer la capacidad de leer en toda circunstancia. La idea opuesta es que, en la descripción de Berlin, el hombre ciego no es, ni formalmente ni efectivamente, no libre para leer. Ser no libre es que le hagan a uno incapaz de ejercer una capacidad que posee. Pero el hombre ciego no ha sido desposeído de tal capacidad; simplemente no está en posesión de la capacidad en cuestión.

Aunque el análisis de Berlin de la libertad negativa es excepcionalmente agudo y valioso, me parece, sin embargo, que sufre una seria limitación en su alcance. Más aún, esta limitación la comparte con casi todas las posiciones recientes sobre la teoría de la libertad negativa que he examinado. Así las cosas, la naturaleza de esta debilidad me parece merecedora del intento de su identificación y remedio, y ésta es la tarea a la que me encomendaré seguidamente.

Cuando Berlin introduce por primera vez su concepción de la libertad negativa observa, correctamente, que «esto es lo que querían decir los filósofos políticos ingleses clásicos» por libertad, y nos remite específicamente a la definición de Hobbes en el *Leviatán* ⁴⁷. Lo que Berlin olvida, sin embargo, es el carácter fieramente polémico del análisis de Hobbes. Cuando Hob-

J. W. Chapman (eds.), *Coercion*, Chicago, 1972, pp. 30-48; y el análisis parecido de Oppenheim 1981, pp. 82-88. Véase también W. von Leyden, *Hobbes and Locke. The Politics of Freedom and Obligation*, Londres, 1982, p. 11: «aunque impedimentos internos (tales como la parálisis) impiden que un hombre libre camine, sin embargo, es todavía libre de caminar, aunque no puede ejercitar tal libertad por carecer de fuerza», p. 11. Véase también Felix Oppenheim, *Political Concepts: A Reconstruction*, Oxford, 1981, pp. 83, 85, 87, al decir «que éramos libres de volar sobre el Atlántico antes de la invención de los aviones —nadie nos lo impedía—». Véase también Raphale, *Problems*, p. 56.

⁴⁶ Véase, por ejemplo, P. van Parijs, *Real Freedom for All*, Oxford, 1995; A. Swift, *op. cit.*, pp. 55-59; y la discusión en P. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, 1997, p. 76 y nota. Pudiera ser que Sen, dada su discusión clásica de la libertad y el desarrollo, estuviera de acuerdo en que la falta de poder es falta de libertad. Véase, por ejemplo, A. Sen, *Development as Freedom*, Oxford, 1999, pp. 15, 20 y 24. Pero en los ejemplos que toma en consideración, Sen está siempre preocupado por personas que han sido de hecho desposeídas por agencias identificables, y la fuerza moral de su argumento emana de su descripción de cómo puede ampliarse su libertad dándoles poder. Es más, uno de los grandes logros de Sen ha sido mostrar que, incluso cuando parece obvio que determinadas personas carecen, simplemente, de poder, resulta que, en un examen más atento, han sido desposeídas de hecho mediante el fracaso a la hora de remediar condiciones que fácilmente se hubieran podido remediar.

⁴⁷ I. Berlin, *op. cit.*, p. 170 y nota.

bes anuncia, en palabras de las que Berlin se hace eco desde la cercanía, que nuestra libertad no consiste en otra cosa que en la «ausencia de impedimentos externos» al ejercicio de nuestros poderes⁴⁸, lo que intenta, a un mismo tiempo, es desacreditar y superar a una concepción rival y fuertemente opuesta de la libertad negativa. Esta teoría rival alcanzó prominencia en el debate público inglés de las primeras décadas del siglo XVII, y le pareció a Hobbes extremadamente peligrosa así como rematadamente confusa.

La mejor manera que tengo de expresar el significado de la crítica de Hobbes es intentando contestar a la pregunta planteada por Berlin en su Introducción a la edición revisada de «Dos conceptos de libertad». Se pregunta cuándo fue explícitamente formulada por primera vez la idea de libertad como no interferencia y qué suscitó que surgiera hasta alcanzar su preponderancia hegemónica actual⁴⁹. Le contestaría que es muy difícil encontrar una afirmación explícita de tal teoría antes del *Leviatán* de Hobbes, y lo que le empujó a articularla fue la necesidad que sentía de responder a los «caballeros democráticos»⁵⁰, como les llamó, que habían expuesto su muy distinta teoría para promover la causa del parlamento contra la corona y para legitimar la ejecución del rey Carlos I.

El desafío contra-revolucionario de Hobbes ganó eventualmente la batalla. Por citar la propia letanía de Berlin, encontramos la línea básica de su argumento usada por David Hume, Jeremy Bentham, en cierta medida por John Stuart Mill e incluso con más cercanía (podría haber añadido Berlin) por Henry Sidgwick⁵¹. Esta gran tradición del utilitarismo clásico resultó tener un éxito impresionante al ocupar por entero el espacio conceptual, siendo así capaz de menospreciar cualquier interpretación rival de la libertad tachándola de perniciosa o de confusa. Como resultado de este profundo y duradero éxito ideológico, la concepción alternativa de libertad negativa que Hobbes se aplicó originalmente a desacreditar ha desaparecido virtualmente de la vista. Lo que ahora quiero hacer es intentar reflotarla hasta la superficie.

Como he señalado, la teoría en cuestión formaba parte del armamento de los parlamentarios en sus disputas con la monarquía inglesa en las primeras décadas del siglo XVII. Críticos de la prerrogativa real, comenzaron a argu-

⁴⁸ T. Hobbes, *op. cit.*, capítulos 14, p. 91, y 21, p. 145. He estudiado con mayor amplitud la teoría de Hobbes de la libertad en Q. Skinner, *Visions of Politics*, vol. 3, *Hobbes and Civil Science*, Cambridge, 2002.

⁴⁹ I. Berlin, *op. cit.*, pp. 32-33.

⁵⁰ T. Hobbes, *Behemoth or The Long Parliament*, ed. Ferdinand Tönnies, 2.ª ed. con introducción de M. M. Goldsmith, Londres, 1969, p. 26.

⁵¹ H. Sidgwick, *The Elements of Politics*, 2.ª ed., Londres, 1897, pp. 45-47, se refiere a Hobbes y sigue su argumentación con particular cercanía. No hace falta decir, sin embargo, que una exploración completa de esta tradición de pensamiento necesitaría tomar en cuenta el hecho de que estos pensadores probablemente hicieron uso de la teoría neo-hobbesiana para sus propios propósitos polémicos.

mentar que, en tanto eran obligados a vivir en dependencia del poder del rey y, en consecuencia, a confiar en su buena voluntad para el mantenimiento de sus derechos y libertades, estaban viviendo en un estado de servidumbre. Insistían, en otras palabras, en que la libertad queda restringida no solo por la interferencia fáctica o por la amenaza, sino también por el mero conocimiento de que estamos viviendo en dependencia de la buena voluntad de otros⁵². Estos escritores no apuntan a lo obvio de que la posibilidad de tal interferencia arbitraria hace que nuestra libertad sea menos *robusta* o segura. Están argumentando que la mera conciencia de vivir bajo un poder arbitrario —un poder capaz de interferir en nuestras actividades sin tener que considerar nuestros intereses— sirve en sí mismo para limitar nuestra libertad⁵³. Saber que somos libres para obrar o para abstenernos sólo porque alguien ha elegido no pararnos es lo que nos reduce a servidumbre.

La inspiración inmediata de este tipo de pensamiento parece haber surgido de determinados textos medievales de derecho consuetudinario, sobre todo los de Bracton y Littleton. Éstos eran autoridades que gustaban citar Sir Edward Coke y sus seguidores, en los primeros parlamentos de los Stuart, y lo hacían con tanta reverencia que adquirieron una autoridad que nunca antes habían tenido y que ya nunca perderían después. Henry de Bracton, en su *De Legibus et Consuetudinibus Angliae* de circa 1260, distingue en su capítulo inaugural entre personas libres y esclavos, y procede a definir como esclavo a cualquiera que «vive sujeto al dominio de otro»⁵⁴. El tratado del siglo xv de Sir Thomas Littleton, *Un tyver de exposición de parcell de les tenures*⁵⁵, traza un conjunto muy parecido de distinciones entre hombres libres, villanos y esclavos, y repite que un esclavo es alguien cuya carencia de libertad es tal que su persona —y no meramente, como con los villanos, su propiedad— está *sub potestate*, bajo el poder o la gracia de otra persona.

La característica más llamativa de estas definiciones (aunque más tarde los juristas consuetudinarios hicieran lo posible por ignorarlo) es que deben por completo su terminología al análisis de la libertad y de la esclavitud que aparece al comienzo del *Digesto* del Derecho romano. Allí se nos informa por primera vez que la «diferencia fundamental en el derecho de las perso-

⁵² Quiero expresar mi especial gratitud a Ingmar Persson por empujarme a subrayar que no es el hecho mismo de la dependencia, sino este hecho combinado con nuestra conciencia, el que tiene el efecto de restringir nuestra libertad.

⁵³ Nótese la definición aquí implícita de arbitrariedad. Un poder es arbitrario si la persona que lo ejerce es capaz de interferir en otros, con impunidad, únicamente sobre la base de su *arbitrium* o voluntad, y, por tanto, sin obligación de tomar en cuenta los intereses de aquellos sujetos a la interferencia.

⁵⁴ H. de Bracton, *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*, traducción y edición de Samuel E. Thorne, 4 vols., Cambridge, Mass., 1968-1977; vol. 2, p. 30: «*Quid sit servitus. Est quidem servitus [...] qua quis dominio alieno [...] subicitur*».

⁵⁵ Éste es el título que se encuentra en el manuscrito conservado más antiguo. Véase Cambridge University Library MS Mm. v. 2, fos. 2-77, at fo. 2r.

nas es que todos los hombres y las mujeres son libres o esclavos»⁵⁶. A continuación se nos da una definición formal de esclavitud. «La esclavitud es una institución del *ius gentium* mediante la que alguien es, contrariamente a la naturaleza, sometido al dominio de otro»⁵⁷. De aquí, se sostiene, se deriva una definición de la libertad individual. Si todos en una asociación civil están o sujetos o libres, entonces un *civis* o ciudadano libre será alguien que no esté bajo el dominio de otro, sino *sui iuris*, capaz de actuar por sí mismo⁵⁸. Igualmente, de aquí se sigue que si alguien carece de la condición de ciudadano libre será porque esa persona no está *sui iuris* sino *sub potestate*, bajo el poder o la sujeción de otro⁵⁹.

Para cuando estas distinciones fueron resumidas en el *Codex* justiniano, ya habían sido moneda corriente, durante generaciones, de la teoría política romana. En particular, habían sido popularizadas por una gran saga de historiadores —Salustio, Tito Livio, Tácito—, quienes habían narrado la subversión de la *civitas libera* republicana y su hundimiento en la servidumbre del principado⁶⁰. Siendo así las cosas, es un hecho de singular importancia que fuera en la generación inmediatamente anterior a las disputas entre la corona y el parlamento a comienzos del siglo XVII, cuando todas sus obras fueron traducidas por primera vez al inglés. La versión de Henry Savile de las *Historias* y del *Agricola* de Tácito apareció en 1591, y Richard Grenewey vertió después los *Anales* y la *Germania* en 1598⁶¹. Dos años más tarde Philemon Holland sacó su enorme libro en folio que contenía todas las secciones conservadas de la *Historia* de Tito Livio⁶², mientras que en 1608 Thomas Hey-

⁵⁶ T. Mommsen y P. Krueger (eds.), *The Digest of Justinian*, traducción y edición de Alan Watson, 4 vols., Filadelfia, Pensilvania, 1970. Aquí I.V.3.35: «Summa itaque de iure personarum divisio haec est, quod omnes hominis aut liberi sunt aut servi».

⁵⁷ T. Mommsen y P. Krueger (eds.), *op. cit.*, I.V.4.35: «Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur».

⁵⁸ T. Mommsen y P. Krueger (eds.), *op. cit.*, I.VI.1.36: «algunas personas están bajo su propio poder, otras están sujetas al poder de otros, como los esclavos, que están en poder de sus amos». («quaedam personae sui iuris sunt, quaedam alieno iuri subiectae sunt [...] in potestate sunt servi dominorum...»).

⁵⁹ I. Berlin, *op. cit.*, p. 33, sostiene que no se encuentra una formulación clara del concepto de libertad negativa en el mundo antiguo. Quizá no había concepto de libertad negativa como no interferencia y quizás no había concepto de derechos. Sin embargo, como muestra mi cita, había un concepto indudablemente claro (e inmensamente influyente) de libertad negativa como ausencia de dependencia.

⁶⁰ Véase Ch. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate*, Cambridge, 1968, pp. 1-30.

⁶¹ Véase Tácito, *The Ende of Nero and Beginning of Galba. Fower Bookes of the Histories of Cornelius Tacitus. The Life of Agricola*, traducción de Henry Savile, Oxford, 1591; Tácito, *The Annales of Cornelius Tacitus. The Description of Germanie*, traducción de Richard Grenewey, Londres, 1598; y, sobre estas traducciones y su influencia, M. Peltonen, *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640*. Cambridge, 1995, pp. 124-135.

⁶² Véase Tito Livio, *The Romane Historie*, traducción de Philemon Holland, Londres, 1600. Sobre la traducción de Holland, véase M. Peltonen, *op. cit.*, pp. 135-136.

wood publicó sus traducciones de los libros de Salustio *Bellum Catilinae* y *Bellum Iugurthinum* ⁶³.

Si uno se acerca a cualquiera de estas autoridades, encontrará allí argumentado de nuevo que lo que significa poseer la libertad es, como señala Tito Livio, no estar sujeto al poder de otro. Cuando, por ejemplo, Tito Livio describe la rendición de los Collatinos al pueblo de Roma, subraya que fueron capaces de tomar esa decisión porque (en las palabras de la traducción de Holland) estaban «in their owne power» (en su propio poder) y, por tanto, «at libertie to doe what they will» (en libertad de hacer lo que quisieran) ⁶⁴. La misma concepción aparece con mayor claridad aún en un pasaje posterior en el que Tito Livio discute los esfuerzos de las ciudades griegas por restaurar sus buenas relaciones con Roma. Entablar tales negociaciones, se hace decir a uno de sus portavoces, presupone la posesión de «true libertie» (verdadera libertad), una condición en la que un pueblo «is able to stand alone and maintain it selfe, and dependeth not upon the will and pleasure of others» (es capaz de permanecer sólo y mantenerse a sí mismo, sin depender ni de la voluntad ni de la merced de otros) ⁶⁵.

Es esta concepción de la libertad política la que muchos oradores del parlamento comienzan a utilizar en su crítica de la corona en las primeras décadas del siglo XVII. Hay al menos un aspecto de esta campaña que ha sido ampliamente tratado, y constituye el fundamento de la explicación tradicional «whig» del estallido de la guerra civil en 1642. Acusan repetidamente al gobierno, sobre todo en la *Petition of Right* de 1628, de interferir por la fuerza en numerosos derechos y libertades fundamentales. Carlos I es acusado de obligar y exigir a su pueblo que le hagan préstamos, y de encarcelar e incluso ejecutar a súbditos sin que se forme la debida causa ⁶⁶. Se considera que estas acciones constituyen una violación obvia de derechos y libertades, puesto que implican (en las palabras de la *Petition*) importunar a un gran número de súbditos en contra de las leyes y derechos del país ⁶⁷.

Ninguno de los oradores de los que hablo dudó jamás que tales actos de opresión socavaban sus libertades en tanto súbditos. Pero, como he insinuado, estaban más preocupados por otro argumento acerca de las relaciones entre sus libertades y la prerrogativa real. La siguiente reclamación que plantean es que tales actos de violencia son meramente las manifestaciones externas de una afrenta más profunda a la libertad. El principio subyacente que objetan es que, en tiempos de necesidad, la corona posee un derecho prerrogativo, y, por

⁶³ Salustio, *The Two most worthy and Notable Histories which remaine unmaimed to Posterity: (viz:) The Conspiracie of Cateline ... and The Warre which Iugurth for many years maintained against the same State*, traducción de Thomas Heywood, Londres, 1608.

⁶⁴ Tito Livio, *op. cit.*, p. 28.

⁶⁵ Tito Livio, *op. cit.*, p. 907.

⁶⁶ S. R. Gardiner, *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625-1660*, 3.^a ed., Oxford, 1906, pp. 66-67.

⁶⁷ S. R. Gardiner, *op. cit.*, p. 69.

tanto, un poder discrecional, para encarcelar sin juicio y para imponer impuestos sin el consentimiento parlamentario. La objeción que desarrollan es que si la corona fuera titular de tales prerrogativas, sería tanto como afirmar que nuestra propiedad y nuestras libertades personales se sostienen «no de derecho», sino meramente «por la gracia», puesto que la corona reclama que puede apropiarse de ellas en cualquier momento sin cometer injusticia.

Tal y como dejan claro estos caballeros democráticos, lo que les atribula es la concepción de los derechos que implica esta comprensión de la prerrogativa. Mantener que nuestros derechos y libertades básicas están sujetos a apropiación con impunidad es declarar que no tienen la condición de tales derechos; es afirmar que son meras licencias o privilegios. Es esta percepción la que les impele a utilizar a Bracton —y también a Tito Livio y a Tácito—. Aceptar, responden, que poseemos nuestros derechos y libertades a discreción es aceptar que vivimos sujetos a la voluntad del rey. Pero admitir que vivimos en tal estado de dependencia es admitir que vivimos no como ciudadanos libres, sino como esclavos. El mero conocimiento de que la corona posee tales prerrogativas socava de por sí nuestra libertad y nos deja en la servidumbre.

Todos estos argumentos fueron enérgicamente desplegados en los debates de 1628 acerca del derecho de encarcelar sin instruir causa. Tal como proclamó Edward Littleton, el efecto de esta prerrogativa es hacer que lo que describe como «personall libertye» (libertad personal) sea dependiente de la voluntad del rey, permitiendo de esta manera la «invasión» de la libertad más fundamental de las «established & confirmed by the whole State» (establecidas y confirmadas por el Estado)⁶⁸. Richard Cresheld, otro jurista consuetudinario, concuerda con que si a la corona se le permite tal derecho, entonces nosotros «become bondage» (quedamos cautivos). A lo que añade, en referencia directa a la definición de esclavitud del *Digesto*, que tal condición «I am sure is contrary and against the law of nature» (estoy seguro, es contraria y opuesta a la ley de la naturaleza)⁶⁹. En la misma sesión y con posterioridad, Henry Sherfield, otro jurista, hace la misma observación al distinguir entre hombres libres, villanos y esclavos. «If the King may imprison a freeman without a cause» (si el rey puede encarcelar sin causa a un hombre libre) entonces «he is in worse case than a villein» (su condición es peor que la de villano), porque un villano al menos disfruta de la libertad personal, mientras que «to be imprisoned without cause, that is thraldom» (ser encarcelado sin causa es esclavitud)⁷⁰. Sir John Eliot, que interviene en

⁶⁸ Cambridge University Library MS li.5.32, fos. 218r-221v: «Mr Littletons Argument concerning the personall libertye of the Subject» (ponencia del señor Littleton acerca de la libertad personal del súbdito), discurso pronunciado el 4 de abril de 1628. Las citas están tomadas de los folios 218r-v y 221v.

⁶⁹ R. C. Johnson y M. J. Cole (eds.), *Commons Debates 1628*, vol. 2: 17 de marzo a 19 de abril de 1628, New Haven, Conn., 1977, p. 149.

⁷⁰ R. C. Johnson y M. J. Cole, *op. cit.*, pp. 189 y 208.

su apoyo, concuerda en que sin tal «common right fo the subject» (derecho consuetudinario del súbdito) no somos nada sino cautivos⁷¹. Sir Roger North, en el sumario final de la sesión, plantea a los comunes que su principal obligación es cuestionar esas prerrogativas: debemos «save ourselves and them that sent us from being slaves» (debemos ponernos a salvo de que nos conviertan en esclavos)⁷².

La creencia en que la dependencia socava la libertad es invocada de forma aún más amplia en los numerosos debates acerca de la presunta prerrogativa para imponer tributos sin el consentimiento del parlamento. El argumento es desplegado por primera vez, de forma prominente, en la sesión de 1610. Thomas Wentworth abre el debate declarando que, a menos que tal prerrogativa sea cuestionada, se les podría vender como esclavos⁷³. Después añade que, si concedemos tal prerrogativa «of imposing, even upon our lands and goods» (de imposición, sobre nuestras tierras y bienes), el resultado será que quedaremos «at the mercy» (a merced) del rey⁷⁴. Sir Thomas Hedley, en su gran discurso sobre las libertades de los súbditos, concuerda en que tal prerrogativa pone la propiedad de los súbditos libres «in the absolute power and command of another» (bajo el poder y mando absolutos de otro)⁷⁵. Sin embargo, como insisten ambos, vivir a merced o bajo un poder absoluto es lo que significa vivir en esclavitud. Hedley recuerda a los comunes que Cicerón [«though an heathen yet a wise man» (pagano pero sabio)] y Tácito trazaron ambos exactamente esta distinción entre libertad y servidumbre. Si uno «take away the liberty of the subject in his profit or property» (arrebata la libertad del súbdito en su beneficio o propiedad) entonces «you make a promiscuous confusion of a freeman and a bound slave» (se confunde de forma promiscua a un hombre libre con un esclavo cautivo)⁷⁶.

La misma cuestión reaparecerá posteriormente y con más fuerza en los parlamentos de Carlos I. Sir Dudley Digges volverá a este argumento al comienzo del debate sobre el empréstito forzoso de 1628. Se nos ha dicho, observa, que «he is no great monarch» (no es un gran monarca) aquel que no toma «whatsoever he will» (lo que le plazca). Pero aquel rey que «is not tied to the laws» (no está sujeto a las leyes) y que gobierna, por tanto, mediante su voluntad arbitraria, no es más que «a king of slaves» (un rey de esclavos)⁷⁷. El mismo argumento es reafirmado, ahora como consecuencia de la

⁷¹ R. C. Johnson, M. F. Keeler, M. J. Cole y W. B. Bidwell (eds.), *Commons Debates 1628*, vol. 3: 21 de abril a 27 de mayo de 1628, New Haven, Conn., 1977, p.6.

⁷² R. C. Johnson, M. F. Keeler, M. J. Cole y W. B. Bidwell (eds.), *op. cit.*, pp. 189 y 269.

⁷³ E. R. Foster (ed.), *Proceedings in Parliament 1610*, 2 vols., New Haven, Conn., 1966, II, p. 83; cf. J. P. Sommerville, *Royalists and Patriots: Politics and Ideology in England 1603-1640*, Londres, 1999, p. 97.

⁷⁴ E. R. Foster, *op. cit.*, II, p. 108.

⁷⁵ E. R. Foster, *op. cit.*, II, p. 196. Para un análisis del discurso de Hedley véase M. Peltonen, *op. cit.*, pp. 220-228.

⁷⁶ E. R. Foster, *op. cit.*, II, p. 192.

⁷⁷ R. Johnson y M. J. Cole (eds.), *op. cit.*, p. 66.

ampliación que Carlos I hizo del *Ship money* (impuesto para la flota) al convertirlo en un tributo general en la década de 1630. Quizás el ataque más influyente vino de Henry Parker, que aparece en esta coyuntura como el defensor más formidable e influyente de la causa parlamentaria. Para que coincidiera con la reunión del Parlamento largo, Parker publicó su tratado titulado *The Case of Shipmony briefly discoursed* (La cuestión del impuesto para la flota sucintamente tratada) en noviembre de 1640⁷⁸. Comienza recurriendo a la concepción que tiene el Derecho romano de lo que es vivir en servidumbre. «Where the meere will of the Prince is law» (donde la mera voluntad del príncipe es ley) no podemos esperar moderación ni justicia («no mediocrity or justice») y «wee all see that the thraldome of such is most grievous, which have no bounds set to their Lord's discretion» (todos vemos que tal esclavitud es la más gravosa, pues no hay límites a la discrecionalidad de su señor)⁷⁹. Parker no tiene dudas de que la mera existencia de tales poderes es lo que nos reduce a la esclavitud. «It is enough that we all, and all that we have, are at his discretion» (basta que todos nosotros quedemos, y todo lo que tenemos, a su discrección), porque donde toda ley está «subjecte to the King's meer discretion» (sujeta a la mera discreción del rey), «all liberty is overthrowne» (toda libertad queda arruinada)⁸⁰. Con estas consideraciones, Parker se ocupa del *ship money*. Si aceptamos que el rey tiene derecho a imponer este tributo de forma que «to his sole indisputable judgment is left to lay charges as often and as great as he pleases» (queda a su único e indisputable juicio el imponer cargas tan a menudo y en la medida en que le plazca), esto «leave us the most despicable slaves in the whole world» (nos convertirá en los esclavos más despreciables del mundo entero)⁸¹. La razón es que tal hecho nos dejaría en una condición de dependencia total respecto a la buena voluntad del rey. Pero Parker se pregunta retóricamente si, puesto que no tenemos otra alternativa sino «presume well of our Princes» (suponer la bondad de nuestros príncipes), entonces «wherein doe we differ in condition from the most abject of all bondslaves?» (¿en qué difiere nuestra condición de la del esclavo más abyecto?)⁸².

Fueron éstos ataques muy serios a los fundamentos de la prerrogativa real, pero el momento en el que provocaron finalmente una crisis fatal fue en los primeros meses de 1642. Cuando la Cámara de los Comunes presentó una proposición a comienzos de febrero para hacerse con el control de la milicia, Carlos I dejó claro que vetaría tal legislación ejerciendo la llamada

⁷⁸ Para la atribución de este tratado y sobre su contexto, véase M. Mendle, *Henry Parker and the English Civil War: The Political Thought of the Public's «Privado»*, Cambridge, 1995, pp. 32-50.

⁷⁹ [H. Parker], *The Case of Shipmony briefly discoursed* en J. L. Malcolm (ed.), *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth-Century English Political Tracts*, 2 vols., Indianapolis, vol. I, pp. 93-125. La cita es de la p. 98.

⁸⁰ [H. Parker], *op. cit.*, vol. I, pp. 110 y 112.

⁸¹ [H. Parker], *op. cit.*, vol. I, p. 108.

⁸² [H. Parker], *op. cit.*, vol. I, p. 109.

prerrogativa de la *Negative Voice* (juicio negativo). El parlamento dio entonces el paso revolucionario de reclamar que, al menos en las situaciones de emergencia, debía poseer el derecho de legislar incluso en ausencia del asentimiento real. La razón de esto radicaba, como declararon entonces muchos oradores, en que la alternativa sería la servidumbre nacional. Si la corona pudiera bloquear cualquier legislación con la *negative voice*, el Parlamento —que representa a la totalidad del pueblo de Inglaterra— quedaría reducido a un estado de completa dependencia respecto a la voluntad del rey. Y si fuéramos condenados a vivir bajo tal constitución, los ingleses nacidos libres quedarían reducidos a una nación de esclavos.

Henry Parker salta de nuevo a la palestra en este momento climatérico argumentando exactamente estas razones en la más importante de todas las defensas que se hicieron de la causa parlamentaria, sus *Observations upon some of his Majesties late Answers and Expresses* (Observaciones sobre algunas de las últimas respuestas y expresiones de Su Majestad) de julio de 1642⁸³. La existencia de la *negative voice*, mantiene Parker, tiene por efecto sujetar a la entera nación «to as unbounded a regiment of the Kings meere will, as any Nation under Heaven ever suffered under» (a un régimen de voluntad ilimitada de los reyes como no ha sufrido jamás nación alguna bajo los cielos). Porque «what remains, but that all our laws, rights, & liberties, be either no where at all determinable, or else onely in the Kings breast?» (¿qué resta sino que todas nuestras leyes, derechos y libertades sean, o indeterminables, o que se determinen en el seno de los reyes?)⁸⁴. Con esta prerrogativa, el rey «assumes to himselfe a share in the legislative power» (se arroga una participación en el poder legislativo) tan enorme que abre «a gap to as vast and arbitrary a prerogative as the Grand Seignior has» (paso a una prerrogativa tan grande y arbitraria como la que posee el Gran Señor) de Constantinopla⁸⁵. Porque se arroga para sí el poder de «take away the being of Parliament meere by dissent» (despojar de existencia al Parlamento por su mero desacuerdo)⁸⁶. Pero si permitimos que el rey «to be the sole, supream competent Judge in this case, we resigne all into his hands, we give lifes, liberties, Laws, Parliaments, all to be held at meer discretion» (sea el único y supremo juez competente en este caso, lo entregamos todo a sus manos, le damos vidas, libertades, leyes, parlamentos, para que todo quede a su mera discreción) y de esta manera nos entregamos a la servidumbre.⁸⁷

⁸³ Para la atribución de este tratado y sobre el contexto de su aparición, véase M. Mendle, *op. cit.*, pp. 70-89.

⁸⁴ [H. Parker], *Observations upon some of his Majesties late Answers and Expresses* en W. Haller (ed.), *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution 1638-1647*, Nueva York, vol. 2, pp. 167-213. La cita es de las pp. 175-176.

⁸⁵ [H. Parker], *Observations, op. cit.*, pp. 182-183.

⁸⁶ [H. Parker], *Observations, op. cit.*, p. 187.

⁸⁷ [H. Parker], *Observations, op. cit.*, pp. 209-210.

Carlos I se quejó, en su *Answer to the XIX Propositions* (Respuesta a las diecinueve proposiciones) que sin la *negative voice* su posición se degradaría, y de ser «Rey de *Inglaterra*» pasaría a ser mero «Duque de *Venecia*»⁸⁸. Parker se apropia con audacia de la objeción para remachar su argumento acerca de la servidumbre nacional. «Let us look upon the Venetians, and other such free Nations» (observemos a los venecianos y a otras naciones libres) responde, y preguntémosnos por qué son «so extreamly jealous over their Princes» (tan recelosos de sus príncipes). Es porque temen «the sting of Monarchy» (el aguijón de la monarquía), que nace (como dijo Tito Livio) del poder de los monarcas para «dote upon their owne wills, and despise publike Councils and Laws» (proveer sus voluntades y despreciar los consejos y leyes públicas)⁸⁹. El recelo de los venecianos surge, en otras palabras, de su reconocimiento de que bajo una verdadera monarquía quedarían reducidos a la esclavitud. Es «meerely for fear of this bondage» (simplemente por miedo a esta servidumbre) por lo que prefieren sus duques electivos al gobierno de los reyes hereditarios⁹⁰.

Parker no fue el primero en plantear esta cuestión respecto a la *negative voice*⁹¹, pero sus *Observations* ofrecen el planteamiento más firme del caso e, indudablemente, sirvieron para que su argumento neo-romano se convirtiera en uno de los ejes de la retórica de la guerra civil que le seguiría. Encontramos prácticamente el mismo argumento en todas las defensas que se hicieron de la decisión del Parlamento de tomar las armas en el otoño de 1642⁹². Insisten reiteradamente en que, si al rey se le permite la *negative voice*, «this whole Kingdome shall consist only of a King, a Parliament and Slaves» (este reino quedará formado únicamente por rey, parlamento y esclavos)⁹³. De nuevo encontramos el argumento en el llamamiento a las armas del propio Parlamento, en agosto de 1642, cuando se nos dice que el malévolo partido que aconseja al rey aspira ahora «to destroy his Parliament and good people by a Civill War; and, by that meanes to bring ruine, confusion, and perpetuall slavery upon the surviving part of a then wretched Kingdome» (a destruir su Parlamento y a su buen pueblo mediante una gue-

⁸⁸ Carlos I, *XIX Propositions Made by both Houses of Parliament ... With his Majesties Answer thereunto*, en J. L. Malcolm (ed.), *op. cit.*, vol. I, pp. 145-178. La cita es de la p. 167.

⁸⁹ [H. Parker], *Observations, op. cit.*, p. 192.

⁹⁰ [H. Parker], *Observations, op. cit.*, p. 192.

⁹¹ Ya puede entreverse, por ejemplo, en la declaración del Parlamento de 26 de mayo de 1642. Véase E. Husband, T. Warren y R. Best, *An Exact Collection Of all Remonstrances, Declarations, Votes, Orders, Ordinances, Proclamations, Petitions, Messages, Answers, and other Remarkable Passages betweene ... December 1641, and continued untill March the 21*, Londres, 1643, pp. 263-264.

⁹² Sobre la reiterada oposición que se hace en estos tratados entre libertad y servidumbre nacional véase Q. Skinner, *Visions of Politics*, vol. 2, *Renaissance Virtues*, Cambridge, 2002.

⁹³ *Reasons why this kingdome ought to adhere to the Parliament* (razones por las que este reino ha de apoyar al Parlamento), Londres, 1642.

rra civil; y con dichos medios llevar la ruina, la confusión y la esclavitud perpetua a la parte superviviente de un reino condenado)⁹⁴. Por último, encontramos el mismo argumento, de nuevo, al concluir la guerra, cuando se pone de nuevo en circulación para justificar no sólo el regicidio, sino también la abolición de la monarquía. La acusación que se hizo a Carlos I en su juicio fue que había intentado «to erect, and uphold in himself an unlimited and Tyrannical power to rule *according to his Will*» (erigir y sostener sobre su persona un poder ilimitado y tiránico para gobernar según su voluntad), un proyecto destinado no sólo «to overthrow the Rights and Liberties of the People» (a derrocar los derechos y libertades del pueblo), sino a «to take away, and make void the foundations thereof» (remover y vaciar los fundamentos de los mismos)⁹⁵. El acta de marzo de 1649 aboliendo el oficio de rey confirma oportunamente que la monarquía es «dangerous to the liberty, safety, and public interest of the people» (peligrosa para la libertad, para la seguridad y para el interés público del pueblo), añadiendo que en Inglaterra el resultado de la prerrogativa ha sido «to oppress and impoverish and enslave the subject» (oprimir, empobrecer y esclavizar a los súbditos)⁹⁶. Es en ese momento cuando un Hobbes apopléjico toma la pluma⁹⁷.

III

Sería injusto con Berlin decir que no se dio cuenta de que hay una tradición que conceptualiza la idea de libertad negativa no como ausencia de interferencia, sino como ausencia de dependencia. Vale la pena ilustrar esta observación, aunque sea tan sólo viendo cómo ha sido utilizado su trabajo por aquellos filósofos que han comenzado a reavivar esta forma alternativa de pensar acerca del concepto de libertad humana. Con mucho, el más importante de estos escritores ha sido Philip Pettit, que presentó inicialmente su argumento en *Republicanism* (Republicanismo, 1997) y que lo ha elaborado desde entonces en *A Theory of Freedom* (Teoría de la libertad, 2001)⁹⁸. El trabajo de Pettit es de una importancia extraordinaria, y le debo mucho, pero

⁹⁴ E. Husband, T. Warren y R. Bes (eds.), *op. cit.*, p. 509. Cf. William Cobbett y T. C. Hansaard (eds.), *The Parliamentary History of England from the Earliest Period to the year 1803*, vol. 2: AD 1625-1642, Londres, 1807, col. 1443.

⁹⁵ *The Charge of the Commons of England, Against Charls Stuart, King of England* (acusación de los comunes de Inglaterra contra Carlos Stuart, rey de Inglaterra), Londres, 1649.

⁹⁶ S. R. Gardiner, *op. cit.*, p. 385.

⁹⁷ Pruebas detalladas que sugieren que Hobbes comenzó a escribir su *Leviatán* sólo en el curso de 1649 pueden encontrarse en Q. Skinner, *Visions..., Hobbes., op. cit.*,

⁹⁸ Véanse P. Pettit, *Republicanism, op. cit.*, y *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Cambridge, 2001. Aunque la primera de estas dos obras fue su primera presentación completa de su punto de vista, fue precedida por numerosos e importantes artículos. Una lista puede encontrarse en Pettit, *Republicanism, op. cit.*, pp. 315-316.

no puedo estar de acuerdo con él cuando afirma que el resultado del argumento de Berlin ha sido «quitar de enmedio» a la teoría que sostiene, como expresa Pettit, que la libertad negativa consiste en la no-dominación, no en la no-interferencia⁹⁹.

Es cierto que Berlin no es capaz de presentar un argumento acerca de la no-dominación con la misma especificidad histórica que concede a los otros dos conceptos que examina, y que nunca señala un teórico o un movimiento particular que pueda ser asociado con tal punto de vista. Sin embargo, dado que escribe en el momento álgido del debate sobre la descolonización, difícilmente pudo ignorar que las naciones, igual que los individuos, a menudo claman que no son libres cuando están condenadas a la dependencia social o política. Berlin dedica mucha atención en la parte final de su ensayo a lo que describe como «la búsqueda de reconocimiento»¹⁰⁰, y se pregunta explícitamente si no sería «natural o deseable decir que la demanda de reconocimiento y posición es una demanda de libertad en un tercer sentido»¹⁰¹.

Sin embargo, planteada la cuestión, Berlin responde con seguridad que no puede sostenerse coherentemente tal tercer concepto de libertad. Hablar de la dependencia social o política como falta de libertad, escribe, es confundir la libertad con otros conceptos de forma confusa y equívoca¹⁰². Tras fundamentar su conclusión, enuncia su afirmación general acerca del concepto de libertad. Insiste en que es válida no sólo para cualquier descripción coherente de la libertad negativa, sino para cualquier concepto de libertad siempre que encarne, al menos de forma mínima, la idea de ausencia de interferencia. Si hablamos de restricciones a la libertad, hemos de ser capaces de señalar un intruso, algún acto de transgresión, algún impedimento u obstaculización en el ejercicio por un agente de sus poderes a voluntad¹⁰³. Como sintetiza Berlin, «La esencia del concepto de libertad, tanto en sentido “positivo” como “negativo” es oponerse a alguien o a algo —a los que se meten en mi terreno—»¹⁰⁴.

Quizás se podría señalar, con mayor claridad, lo que está aquí en juego, dando la vuelta al argumento. Así, podríamos preguntar, ¿qué es lo que no

⁹⁹ Véase Pettit, *Republicanism*, *op. cit.*, pp. 19 y 41. Cuestión ulterior es si la idea de libertad como no dominación (que yo asumo que es más o menos equivalente a la ausencia de dependencia) es un concepto de libertad estrictamente negativo. Pettit, *Republicanism*, *op. cit.*, p. 51, sugiere que puede encarnar elementos positivos y negativos. Pero este punto de vista parece depender de considerar la libertad positiva como un ideal de autonomía en lugar de auto-perfección. Tal como he intentado mostrar en Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, 1998, estoy convencido de que el concepto es completamente negativo. Pero para más dudas véase P. G. Woolcock, *Power, Impartiality and Justice*, Aldershot, 1998, p. 47, y V. Brown, «Self-government: The Master Trope of Republican Liberty», *The Monist*, núm. 84, 2001, pp. 60-76.

¹⁰⁰ I. Berlin, *op. cit.*, p. 200.

¹⁰¹ I. Berlin, *op. cit.*, p. 204.

¹⁰² I. Berlin, *op. cit.*, pp. 200 y 204.

¹⁰³ I. Berlin, *op. cit.*, p. 204.

¹⁰⁴ I. Berlin, *op. cit.*, p. 204. La formulación en I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Londres, 1969, es ligeramente distinta.

podemos sostener coherentemente, de acuerdo con lo leído, en relación al concepto de libertad negativa? No podemos sostener que la mera conciencia de vivir en un estado de dependencia social o política da como resultado la restricción de nuestras opciones y que, por tanto, limita nuestra libertad. Si vamos a hablar de constricciones a la libertad, tenemos que ser capaces de señalar un acto identificable de obstrucción, cuyo objetivo o consecuencia sea impedir o interferir en el ejercicio de nuestros poderes.

Sin embargo, es precisamente este presupuesto el que rechazan los escritores que estoy comentando. Lo que defienden de forma distintiva es que la mera conciencia de vivir en dependencia de la buena voluntad de un gobernante arbitrario sirve para restringir, de por sí, nuestras opciones y, por tanto, limita nuestra libertad¹⁰⁵. El resultado es que nos dispone a realizar y a eludir determinadas opciones, y esto sitúa constricciones claras sobre nuestra libertad de acción, incluso si nuestros gobernantes no interfieren nunca en nuestras actividades o incluso si no muestran el menor signo de amenazar con intervenir en las mismas¹⁰⁶.

Por supuesto, tales escritores se concentran en la auto-constricción. Consideran que los que viven en un estado de dependencia reflejarán su situación y decidirán, generalmente, un curso de acción que implique cierto grado de auto-censura. Pero esto no es menos cierto respecto a los agentes que actúan frente a amenazas coactivas. También ellos revisan sus opciones y eligen generalmente un curso de acción diferente del que de otra manera habrían proseguido. La sensación de constricción del agente es mediada de la misma manera en los dos casos. De aquí se sigue que si estamos dispuestos a conceder que la libertad puede ser limitada por la coacción¹⁰⁷, enton-

¹⁰⁵ Cuando hablamos de dependencia como una fuente o una forma de constricción, no puede darse el caso de que *sepamos* que nuestro gobernante absoluto nunca interferirá. Porque en tal caso no estamos bajo constricción alguna. Sin embargo, esto no quiere decir que la probabilidad de interferencia deba alcanzar un cierto nivel para que se constriña la libertad. Si hay la más mínima probabilidad de interferencia, estamos bajo la correspondiente presión y nuestra libertad estará constreñida en tal grado. Para los que gustan de fórmulas, podría decirse, quizás, que la presión equivale a la probabilidad de interferencia multiplicada por el grado anticipado de daño.

¹⁰⁶ Gray subraya, correctamente, el interés de Berlin en «la concepción de la libertad social como equivalente a la posesión de una cierta posición», pero añade que esta concepción «parece difícil, si no imposible, de acomodar dentro del análisis triádico de MacCallum». Vale quizás la pena subrayar que, como mi propio análisis explica, no hay tal dificultad de acomodación. La libertad disfrutada por los ciudadanos de los Estados libres, en comparación con la de los esclavos, es que los ciudadanos están libres *de* la constricción de la dependencia *para* proseguir sus fines propios y por ellos elegidos. Véase J. Gray, «On Negative and Positive Liberty», en Z. Pelczynski y J. Gray, *op. cit.*, pp. 321-348. La cita es de la p. 327.

¹⁰⁷ Sin embargo, es importante dejar constancia de que no todos los teóricos contemporáneos de la libertad, en modo alguno, están dispuestos a asegurar que la coacción limita la libertad. El argumento de Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, p. 146, de que «Feare, and Liberty are consistent» (el miedo y la libertad son compatibles) ha sido reiterado y desarrollado por numerosos escritores recientes. Véase, por ejemplo, W. Parent, *op. cit.*; H. Steiner, «Individual Liberty», *Proceedings of the Aristotelian Society*, núm. 75, 1974-1975, pp. 33-50; M. Taylor, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge, 1982, pp. 142-148; y la discusión en Swanton, 1992, pp. 67-69.

ces no podemos excluir que pueda ser limitada también por la servidumbre, o al menos no podemos excluirla sobre la base de que la coacción implicada sea mera auto-coacción.

La exploración de este argumento se convirtió en una de las principales preocupaciones de los escritores clásicos que señalé. Si volvemos a Salustio y, sobre todo, a Tácito, encontraremos el doloroso análisis del impacto psicológico que produce la caída en el estado de sujeción a un poder arbitrario. Fue este análisis, a su vez, el que ejerció la influencia formativa más importante sobre los caballeros democráticos que desafiaron al gobierno de Carlos I y que instituyeron la primera y única república inglesa. Hasta ahora.

Como subrayan los escritores clásicos, hay dos formas diferenciadas mediante las cuales uno es coaccionado por la conciencia de vivir en dependencia respecto a la buena voluntad de un príncipe arbitrario. En primer lugar, uno se encuentra con que hay muchas cosas que uno no puede decir o hacer. Como enfatizan tanto Salustio como Tácito, uno tiene que estar seguro, sobre todo, de no decir o hacer cualquier cosa que pueda ser interpretada por tu gobernante como un acto de rivalidad o reproche. Salustio explica la necesidad de esta cautela en un pasaje de la *Bellum Catilinae* que los escritores republicanos ingleses del siglo XVII gustaban mucho citar¹⁰⁸. En las palabras de la traducción de Heywood de 1608, «absolute Princes are alwaies more jealous of the good, then of the badde, because another mans Vertue —as they take it— is a diminution of their respectivenesse, and therefore dangerous» (los príncipes absolutos son siempre más celosos de los buenos que de los malos, porque la virtud de otro hombre —a su entender— es menoscabo de su respetabilidad y, por tanto, es peligrosa)¹⁰⁹. La moraleja es que, si eres una persona de talento o virtuosa y vives bajo tal príncipe, no tienes otra opción sino disimularlo y apartarte de su vista tanto como te sea posible. Si no, es muy probable que descubras, como señala Savile al traducir la descripción de Tácito del reinado de Nerón, que tales cualidades pueden ser «the readie broade way to most assured destruction» (el camino más corto a la destrucción asegurada)¹¹⁰.

Pero a Salustio y a Tácito todavía les preocupa más el impacto psicológico a largo plazo de esta forma de auto-coacción. Cuando una nación al completo se inhibe de ejercer sus mejores talentos y virtudes, estas cualidades empiezan a atrofiarse y la gente se sumerge gradualmente en una condición abyecta de sopor y abulia. Tácito extrae tal moral cuando habla de la tribu

¹⁰⁸ John Milton, por ejemplo, le parafrasea muy de cerca en la p. 3 de *The Tenure of Kings and Magistrates* [en M. Dzelzainis (ed.), *John Milton: Political Writings*, Cambridge, 1991, pp. 1-48], y le pone en la portada y le cita en la p. 501 del *Eilonoklastes* [en M. Y. Hughes (ed.), *Milton. Complete Prose Works*, vol. 3, 1648-1649, New Haven, Conn., pp. 337-601].

¹⁰⁹ Véase también Tácito, *The Ende...*, *op. cit.*, p. 256: «the manhood and fierce courage of the subject pleaseth not much the jelous Soverayne» (la virilidad y feroz valentía del súbdito poco placen al celoso soberano).

¹¹⁰ Tácito, *The Ende...*, *op. cit.*, p. 2.

germana de los tencteros y de su fracasado alzamiento contra Roma. En las palabras de la traducción de Savile, «even wilde beasts shut up forget their accustomed valour and vertue» (hasta las fieras enjauladas olvidan el valor y la virtud que acostumbran) ¹¹¹. Salustio, en *Bellum Catilinae* también había llegado a dicho corolario en otro pasaje frecuentemente citado por los escritores republicanos ingleses del siglo XVII. Si queremos hacer que «everie man to estimate his owne worth, and to hammer his head on high dis-seigns» (todos los hombres estimen su valía y que apliquen su inteligencia a designios nobles), debemos asegurarnos de establecer y sostener un «estado libre», una forma de gobierno bajo la cual todas las formas de poder discrecional y arbitrario sean eliminadas ¹¹².

La otra manera en la que se puede encontrar uno coaccionado cuando se vive bajo un poder no responsable es que uno carezca de la libertad de decir o hacer ciertas cosas. Cuando uno se encuentra frente al gobernante absoluto y se le requiere para que ofrezca consejo y aviso, se encontrará coaccionado para estar de acuerdo con lo que diga y para asumir cualquier política que quiera proseguir. Tácito dramatiza esta coyuntura en sus *Anales* cuando describe el comportamiento de las clases políticas bajo Tiberio, y su tono de decadente desprecio es finamente captado en la traducción de Grenewey de 1598:

But those time were so corrupted with filthie flatterie: that not only the chiefest of the citie were forced in that servile maner to keepe their reputation; but all such as had been Consuls; the greatest part of such as had bin Pretors; & also many pedary Senators rose up & strove, who should propound things most base and abject. It is written, that as Tiberius went out of the Curia, he was woont to saie in Greeke. O men ready to servitude! as though he, who could of all things least suffer publicke libertie; did yet abhorre such base and servile submission: falling by little and little from unseemely flatteries, to lewder practises ¹¹³.

[Pero aquellos tiempos estaban corrompidos por el obsceno halago: no sólo los jefes de la ciudad fueron obligados a mantener su reputación de esa manera servil; sino también todos los que fueron cónsules; la mayor parte de los que fueron pretores; también muchos de los senadores pedestres se sublevaban y competían por ver quién proponía cosas más infames y abyectas. Está escrito que cuando Tiberio salía de la curia acostumbraba a decir en griego: ¡Oh hombres prestos a la servidumbre! como si él, que lo que peor soportaba era la libertad pública, aborreciera tal sumisión infame y servil: poco a poco se fue pasando del halago impropio a las prácticas más abyectas].

Como deja bien claro Tácito, los senadores no actuaban bajo la coacción o la amenaza. El mero reconocimiento de su dependencia era suficiente para que hicieran aquello que creían se esperaba de ellos.

¹¹¹ Tácito, *The Annales...* *op. cit.*, p. 217.

¹¹² Salustio, *op. cit.*, p. 17 [recte p. 7].

¹¹³ Tácito, *The Annales...*, *op. cit.*, p. 84.

Por supuesto, es cierto que incluso en tal estado de servidumbre se puede retener cierta libertad de maniobra, al menos mientras uno no está directamente amenazado o forzado. Tácito, en su descripción de la evolución de Tiberio hasta llegar a la tiranía alaba sardónicamente a aquellos que se negaron a aceptar que su libertad había sido completamente socavada. Siempre quedará una opción, aunque drástica, mediante la que evadir por completo la atención del tirano, tal como Tácito nos informa respecto a Arruntio al final del reinado:

I foresee (said he) a heavier servitude; and therefore I will flie as well from that which is already past, as that which is at hand. Speaking these things as it had bin in the maner of a Prophesie, he cut his vaines ¹¹⁴.

[Preveo (dijo) una servidumbre más pesada; y, por tanto, huyo de lo ya pasado como de lo por venir. Y diciendo estas cosas a la manera de una profecía, se cortó las venas].

Otra opción, menos heroica, es intentar hablar lo menos posible, tal como nos cuenta Tácito que hizo Pisón, el sumo sacerdote:

About the same time *L. Piso* high Priest died a naturall death, which was a rare matter in those times in a man of so great nobilitie: He never of himselfe propounded any matter which smelled of flatterie or base minds; & if he were forced thereto, he used great moderation in doing it ¹¹⁵.

[En la misma época *L. Pisón*, sumo sacerdote, falleció de muerte natural, cosa rara para aquel tiempo en un hombre de tan gran nobleza: nunca propuso cosa alguna que sonara a adulación o a mente infame; y, si se veía forzado a hacerlo, lo hacía con gran moderación].

Sin embargo, tal como pone vivamente de relieve Tácito, la clase senatorial romana adoptó mayoritariamente la opinión de que, una vez Augusto se había hecho con el control absoluto, no tenían otra opción sino someterse a lo que les demandara, a resultas de lo cual «the Consuls, the Senators, and Gentlemen ran headlong into servitude» (los consules, los senadores y los caballeros se arrojaron de cabeza a la servidumbre) ¹¹⁶.

Igual que antes, lo que interesa principalmente a Salustio y a Tácito son las consecuencias psicológicas a largo plazo de soportar una vida de tanta ansiedad e incertidumbre. El principio en el que hacían hincapié es que la servidumbre alimenta inevitablemente el servilismo. Salustio, en su *Bellum Jugurthinum*, pone este argumento en boca de Memio, al denunciar a la ple-

¹¹⁴ Tácito, *The Annales...*, op. cit., p. 139.

¹¹⁵ Tácito, *The Annales...*, op. cit., p. 125.

¹¹⁶ Tácito, *The Annales...*, op. cit., p. 3.

be romana por someterse a la dominación de la nobleza. Les ridiculiza por su «paciencia servil», por aceptar vivir «as a scorne to the Pride of a few» (despreciados por el orgullo de unos pocos) y por seguir «corrupted with the same sloth and cowardice» (corrompidos por la misma indolencia y cobardía) ¹¹⁷. De forma parecida, Tácito disfruta de un amargo placer cuando describe el creciente servilismo del pueblo romano bajo el principado. El libro I de sus *Historias* lo cierra con una descripción del discurso mediante el cual el emperador Otón, tras la caída de Nerón, anuncia su decisión de ir a la guerra. «The commons after their flattering fashion receyved the speech with cryes and acclamations without either measure or trueth, contending to passe one another in applause and wishes, as if it had beene to Caesar the Dictator, or the Emperour Augustus; neither for feare nor for love, but onely upon a delight in servility» ¹¹⁸ (Los comunes, siguiendo su costumbre de adular, recibieron el discurso entre gritos y aclamaciones carentes de medida o de sinceridad, compitiendo entre sí por superar al prójimo en el aplauso o la felicitación, igual que habían hecho con César el dictador o con el emperador Augusto; no lo hacían ni por miedo ni por amor, sino únicamente por regodearse en el servilismo).

Estos argumentos se invocan hasta el infinito por los caballeros democráticos de la Inglaterra del siglo XVII. También ellos estaban muy preocupados por las peligrosas implicaciones que se derivan del hecho de que los gobernantes arbitrarios están inevitablemente rodeados por aduladores serviles, y tenían poca esperanza en que escucharan un consejo franco. Pero la principal ansiedad era que, bajo tales gobernantes, nadie acomete acción alguna que precise de espíritu público o que requiera de las cualidades del coraje o la grandeza de corazón. Como gustaban decir, el resultado final de vivir bajo el absolutismo es que todos se vuelven flojos, cobardes, mezquinos y quedan, finalmente, degradados y abatidos.

Todavía encontramos a Sir Thomas Hedley hablando exactamente en estos términos en su gran discurso a la Cámara de los Comunes de 1610:

If the liberty of the subject be in this point impeached, that their lands and goods be any way in the king's absolute power to be taken from them, then they are (as hath been said) little better than the king's bondmen, which will so discourage them, and so abase and deject their minds, that they will use little care and industry to get that which they cannot keep and so will grow poor and base-minded like to the peasants in other countries ¹¹⁹.

[Si la libertad del súbdito es impedida en este punto, y sus tierras y bienes pueden ser tomados por cualquier medio mediante el poder absoluto del rey, entonces son (como se ha dicho) poco más que esclavos del rey, lo cual les hará tan cobardes,

¹¹⁷ Salustio, *op. cit.*, p. 29.

¹¹⁸ Tácito, *The Ende of Nero...*, *op. cit.*, p. 51.

¹¹⁹ E. R. Foster (ed.), *op. cit.*, pp. 194-195.

y su espíritu se volverá tan bajo y degradado, que pondrán poco cuidado y poca industria en conseguir lo que no pueden conservar, de modo que se volverán pobres y mezquinos como los campesinos de otros países].

La misma lección la extrae, en términos todavía más amenazadores, Henry Parker, al principio de sus *Observations* en 1642:

This is therefore a great and fond error in some Princes to strive more to be great over their people, than in their people, and to eclipse themselves by impoverishing, rather than to magnifie themselves by infranchising their Subjects. This we see in France at this day, for were the Peasants there more free, they would be more rich and mangnanimous, and were they so, their King were more puissant ¹²⁰.

[Constituye, por tanto, un grueso y estúpido error en algunos príncipes el pugnar por ser grandes por encima de su pueblo y no a través de su pueblo, y así se eclipsan a sí mismos empobreciendo a sus súbditos en lugar de magnificarse mediante su liberación. Esto es lo que vemos hoy día en Francia, donde al ser los campesinos más libres, son más ricos y magnánimos, y al serlo, el rey es más poderoso].

Aquí podemos fechar el inicio del legado duradero y preñado de vanagloria de la creencia clásica de que las hazañas de grandeza sólo pueden esperarse de aquellos que viven en los llamados Estados libres. Prueba de esto, se nos asegura, puede verse en las vidas del campesinado europeo o, con mayor claridad, entre los súbditos del sultán de Constantinopla. Se han vuelto tan cobardes y tan flojos por la experiencia de vivir bajo el poder arbitrario que ahora son totalmente pasivos e infames, y nada puede esperarse de ellos.

IV

Puede que usted esté de acuerdo con todo lo dicho hasta ahora y que aún quiera negar que haya conseguido aislar un tercer *concepto* de libertad. El que usted piense que lo he hecho depende obviamente de lo que entienda por qué es poseer un concepto y sobre cuál es la mejor manera de individualizar los conceptos. La respuesta de Berlin a esta cuestión aparece sólo de manera implícita en sus «Dos conceptos de libertad», pero me parece que, si he entendido bien su concepción, se trata de algo que vale la pena que defendamos. Su respuesta parece ser que, si un término descriptivo dado puede utilizarse coherentemente con más de una categoría de referencia, de forma que puede servir para señalar más de un fenómeno o estado de cosas distinto, entonces puede decirse que el término expresa más de un concepto.

Si tal es su concepto de concepto, entonces convendrá conmigo en que he identificado un tercer concepto de libertad. Pero no deseo centrarme en

¹²⁰ [H. Parker], *op. cit.*, 168.

este punto. Una manera mejor de sintetizar mi posición es decir que, aunque estoy de acuerdo con Berlín en que hay dos conceptos de libertad, uno positivo y otro negativo, no comparto su presunción subsiguiente de que siempre que hablamos de libertad negativa tenemos que hablar de ausencia de interferencia. Me parece que, como he intentado mostrar, hemos heredado dos teorías rivales e inconmensurables sobre la libertad negativa, aunque en tiempos aún recientes hemos tendido a ignorar una de ellas.

Sin embargo, es justo que reconozca que estas conclusiones han sido criticadas con ánimo de rechazo. De acuerdo con el más reciente de mis críticos, tenemos que empezar por reconocer que, al cuestionar la concepción de que la libertad negativa consiste en la no interferencia, lo que estoy afirmando en efecto es que consiste en la «no interferencia resiliente»¹²¹. Hablar de tal resiliencia, se me asegura, es hablar de determinadas garantías constitucionales que sirven para asegurar «que se mantenga en el tiempo una probabilidad especialmente alta de altos grados de no interferencia»¹²². Esta lectura permite inferir que estoy ofreciendo meramente «un útil conjunto de hipótesis empíricas» acerca de cómo «maximizar de la mejor manera»¹²³ la libertad en el sentido corriente de no interferencia. Estoy lejos de haber mostrado que opera «una *concepción alternativa* de la libertad»¹²⁴.

Si de verdad estuviéramos hablando de no interferencia resiliente (una frase que nunca he usado) entonces habría algo de justificación en estas observaciones algo paternalistas. Pero no estoy hablando de no interferencia resiliente ni, de hecho, de interferencia o no interferencia de clase alguna. Estoy hablando del problema de los que reconocen que viven sujetos a la voluntad de otros, y estoy siguiendo a mis autores clásicos y modernos para

¹²¹ I. Carter (*op. cit.*, p. 237) afirma que esta frase, que toma de Pettit (P. Pettit, «Negative Liberty, Liberal and Republican», *European Journal of Philosophy*, núm. 1, 1993, pp. 15-38) proporciona «una interesante clarificación conceptual» de mi propio punto de vista sobre la libertad negativa. Sin embargo, como argumenté en líneas anteriores, encaja más bien con el tipo de teoría de la libertad negativa que he rechazado. Ha de subrayarse, además, que el propio Pettit ha abandonado esta fórmula en su obra reciente. Ahora prefiere oponer la libertad como no interferencia con la libertad como no dominación. Véase P. Pettit, *Republicanism*, *op. cit.*, pp. 21 y 41; y P. Pettit, *A Theory of Freedom*, *op. cit.*, pp. 132-144. Me ha influido mucho este cambio en su pensamiento pues coloca su teoría muy cerca de mi propia posición (y de la de mis autores modernos y antiguos) acerca del problema de vivir en dependencia del poder de otro.

¹²² I. Carter, *op. cit.*, p. 239.

¹²³ I. Carter, *op. cit.*, pp. 238-239. El mismo argumento puede verse en A. Patten, «The Republican Critique of Liberalism», *British Journal of Political Science*, núm. 26, 1996, pp. 25-44, véase p. 29. El artículo de Patten proporciona una crítica muy útil de mi trabajo anterior sobre esta cuestión. Sin embargo, tal como hice notar en Q. Skinner, *Liberty before... op. cit.*, p. 70 nota, desde entonces he cambiado de opinión. Ya no me refiero, simplemente, a las condiciones necesarias para maximizar la libertad negativa, sino a cómo interpretar el concepto mismo.

¹²⁴ I. Carter, *op. cit.*, p. 239. Véase también J. Ferejohn, «Pettit's Republic», *The Monist*, núm. 84, 2001, pp. 77-97, especialmente las pp. 85-86, para la objeción conexa, desarrollada, interesantemente, como una crítica al análisis de Pettit de la dominación, de que este punto de vista produce un análisis no de la libertad sino meramente de la seguridad, lo que constituye un valor distinto y más equívoco.

afirmar que el mero hecho de vivir en tal situación tiene como resultado limitar nuestra libertad. Si la libertad se construye como ausencia de interferencia, no hay duda alguna de que hablamos de una teoría alternativa de libertad, puesto que afirma que la libertad puede restringirse y coartarse en ausencia de elemento alguno de interferencia e incluso en ausencia de su amenaza ¹²⁵.

Esta oposición puede reformularse de manera distinta, de un modo que quizás sirva de forma más efectiva para responder a aquellos que insisten en que, como ha dicho recientemente otro de mis críticos, «no hay una discrepancia interesante» entre aquellos que se adhieren a que existen dos teorías presuntamente distintas de la libertad negativa ¹²⁶. Una discrepancia indudable entre ambas (aunque no me corresponde a mí decir si es «interesante») es que sostienen concepciones rivales acerca del concepto subyacente de autonomía. Aquellos que creen que la libertad no es otra cosa que la ausencia de interferencia defienden la concepción de que la voluntad es autónoma siempre que no sea amenazada o coaccionada ¹²⁷. Por el contrario, los que se adhieren al argumento neo-romano niegan que la voluntad pueda ser autónoma a menos que se libere de la dependencia respecto a la voluntad de otro.

Hasta ahora he venido dando la impresión de que Berlin ofrece una aproximación relativamente neutral acerca de los méritos rivales de la libertad negativa y de la libertad positiva. Pero esto queda lejos de ser cierto. El ensayo de Berlin representa una contribución tardía, pero reconocible, al largo debate acerca de los méritos del idealismo filosófico que continuó resonando en el Oxford de su juventud. H. A. Prichard y J. P. Plamenatz criticaron de forma implacable a T. H. Green en la década de 1930, argumentando que sus concepciones de la libertad, la obligación y los derechos eran extremadamente dudosas y confusas ¹²⁸. Pero A. D. Lindsay mantuvo vivo el debate al reeditar las *Lectures* (conferencias) de Green en 1941 con una introducción llena de admiración en la que hablaba con simpatía de la creencia de Green de que a la filosofía empirista y a la psicología utilitarista «había que combatir las en toda línea» ¹²⁹.

¹²⁵ Hablo aquí deliberadamente de una teoría rival de la libertad, en lugar de seguir a Carter cuando habla de una concepción rival. Se ha vuelto corriente seguir a John Rawls (como hace aquí Carter) a la hora de diferenciar entre diferentes *conceptos* y diferentes *concepciones* (de la libertad, de la justicia, etc.). No tengo muy claro cuál es la diferencia que se supone que tal cosa delimita y, en cualquier caso, para mí basta con decir que he delimitado una teoría de la libertad negativa que es al tiempo diferente y rival de la teoría que consiste en la ausencia de interferencia.

¹²⁶ A. Patten, *op. cit.*, pp. 27 y 36.

¹²⁷ Véase, por ejemplo, C. Swanton, *op. cit.*, p. 124, que niega que la autonomía esté limitada por la ausencia de independencia.

¹²⁸ Véase J. P. Plamenatz, *Consent, Freedom and Political Obligation*, Oxford, 1938, pp. 62-81 y 89-97; y H. A. Prichard, *Moral Obligation: Essays and Lectures*, Oxford, 1949 (es reimpresión de trabajos realizados en la década de 1930), pp. 54-86 y 120-128.

¹²⁹ A. D. Lindsay, «Introducción» a T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Londres, 1941, pp. vii-xix. La cita es de la p. ix.

Como aclaró Berlin, él se alineaba con aquellos que querían poner en su sitio a figuras como Lindsay. La teoría política liberal, insistía Berlin, ha de fundamentarse después de todo en premisas empiristas y utilitarias, no en las filosofías de Hegel y Kant¹³⁰. Como hemos visto, aquellos que se adherían al punto de vista opuesto habían sido denunciados antes por aceptar un argumento que había dado lugar a la primera guerra mundial. Para cuando Berlin estaba escribiendo, sus sucesores recibieron ataques no menos melodramáticos. Ahora eran atacados por adoptar un concepto de libertad que les asociaba directamente, como señalaba el propio Berlin, con el punto de vista «del último dictador nacionalista o comunista»¹³¹.

Como sugiere este juicio, el ensayo de Berlin está fuertemente marcado por las divisiones geopolíticas e ideológicas de la década de 1950. Berlin cree que, aunque la comprensión positiva de la libertad puede tener un origen noble y del que enorgullecerse, ha viajado tan lejos de sus orígenes liberales que ha llegado a alojarse «en el corazón de muchos de los credos nacionalistas, comunistas, autoritarios y totalitarios de nuestros días»¹³². Su ensayo es tanto una advertencia como una exposición y, por consiguiente, le parece importante insistir en que, como proclama al final, el concepto de libertad negativa ofrece «un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras disciplinarias y autoritarias el ideal del autocontrol “positivo” de las clases, de los pueblos o de la entera humanidad»¹³³.

¿Qué puede hacerse con esta despedida y profesión de fe? Cuando Berlin se pregunta cuál de los dos conceptos que ha explicado es el más «verdadero», me sorprende lo ambiguo de su expresión. Pudiera tener en mente, a la manera de Habermas, el preguntarse cuál de los dos conceptos es más verdadero en relación con nuestros más profundos intereses y propósitos como humanos. Pero si ésta es la pregunta, entonces no veo que tenga una respuesta concreta. Quizás la idea de libertad en tanto ausencia de interferencia era más verdadera en la sociedad en la que él estaba escribiendo, en la que el ideal de la libertad en tanto auto-perfección era considerado, en general, como una pesadilla religiosa y colectivista, de la que el «mundo libre», afortunadamente, había despertado. Pero en épocas anteriores el mismo ideal había sido un sueño, y no una pesadilla, y en muchas sociedades occidentales del presente hay nuevos movimientos religiosos en los que el concepto positivo de libertad bien pudiera responder a propósitos mucho más profundos que los de la mera idea negativa de tener tanto sitio como deseemos para mover los codos. La cuestión acerca de cuál es el concepto que mejor responde a nuestros propósitos dependerá siempre de qué descripción —si es

¹³⁰ I. Berlin, *Liberty*, *op. cit.*, pp. 178-181 y 191-200.

¹³¹ I. Berlin, *Liberty*, *op. cit.*, p. 198.

¹³² I. Berlin, *Liberty*, *op. cit.*, pp. 190, 198.

¹³³ I. Berlin, *Liberty*, *op. cit.*, p. 216.

que ha de darse alguna— creemos que haya de darse del carácter normativo de la naturaleza humana. Pero ésta es una cuestión que han debatido durante siglos nuestros teólogos y nuestros filósofos, y no parece probable que sean capaces, en el futuro inmediato, de llegar a un acuerdo final.

Sin embargo, cuando Berlin se interroga acerca del concepto verdadero de libertad, pudiera referirse a cuál es el camino verdadero o correcto para analizar los términos en los que el concepto se expresa. Pero si ésta es su pregunta, entonces todavía me parece más claro que no hay una respuesta concreta. Como he intentado insinuar a lo largo de este artículo, la creencia en que podemos, de alguna manera, saltar fuera del curso de la historia y proporcionar una definición de palabras tales como *libertas*, libertad, autonomía y libertad, es una ilusión que vale la pena abandonar. Con términos que son, simultáneamente, tan profundamente normativos y tan indeterminados, y que están implicados de forma tan abundante en una larguísima historia de debate ideológico, el proyecto de comprenderlos sólo puede ser el de intentar aprehender los distintos papeles que han jugado en nuestra historia y comprender nuestro propio lugar en dicha narrativa. Y cuanto más acometemos este tipo de estudio, más vemos que no hay análisis neutral que pueda darse de tales palabras clave. Lo único que hay es la historia.

Sin embargo, he de intentar no terminar sonando tan dogmático como mis críticos, especialmente porque sería irónico hablar dogmáticamente de (entre todas las cosas) la libertad. Prefiero mucho más el tono de tolerancia que Berlin, en sus mejores momentos, encontraba sin esfuerzo aparente. Al hablar de nuestros debates históricos y filosóficos acerca de la libertad, llevó la clausura de su propio análisis a un tono deliberadamente anti-retórico. Termina observando, contento —y aquí me hago eco con gusto de sus palabras— que acerca del concepto de libertad «soy muy consciente de lo mucho que falta por hacer»¹³⁴.

¹³⁴ I. Berlin, *Liberty op. cit.*, p. 54.