

Traducción

Quentin Skinner (2004)
Consideraciones sobre la Libertad Republicana

Por *Alejandro Molina M.*
(Universidad Central de Venezuela)

Se me ha pedido introducir este debate en forma de mesa redonda desarrollando algunas consideraciones sobre las diferencias entre las ideologías políticas republicana, liberal y comunitaria. Posiblemente, un modo útil de tratar este argumento, el cual no es posible discutir en toda su amplitud, puede ser comenzar recordando dos preocupaciones expresadas por expositores anteriores sobre la tendencia actual a hablar del pensamiento político republicano. La primera preocupación es si los argumentos presentados por los renacentistas y por los primeros teóricos modernos del republicanismo aún poseen alguna importancia para nosotros; la segunda es si ellas constituyen argumentaciones distintas, aún cuando estén adornadas retóricamente. Se ha expresado un cierto y agudo escepticismo en ambos casos, pero voy a tratar de mostrar que hay por lo menos una forma en que se pueden separar estas diferentes ideologías y contraponerlas. Esto es posible examinando lo que considero que son las opiniones antagónicas sobre el concepto de la libertad civil. También voy a mostrar que, una vez identificada correctamente la opinión particular de la tradición republicana, quedará claro que esta teoría es una teoría sumamente importante.

A propósito, antes de emprender este camino, me permito observar que transitaré un camino mucho más difícil que el que se esperaría que yo tomara, puesto que me limitaré exclusivamente a los debates de lengua inglesa. Mi excusa está representada por el hecho de que esta es la única tradición de la cual poseo experiencia suficiente a profundidad que me permitirá hablar con alguna autoridad. Sin embargo, existe incluso una justificación para mi elección, representada por el hecho de que la tradición en lengua inglesa reviste, a mi juicio, un interés especial desde el punto de vista histórico como desde el punto de vista filosófico. Dentro de esta tradición, en un período histórico determinado, hubo una transformación en la forma de entender la libertad, destinado a ser objeto, a partir de entonces, de muchas argumentaciones –y también de muchos malentendidos- entre los teóricos liberales, republicanos y comunitaristas.

La decisión de centrarme en formas distintas de entender las libertades civiles representadas por estas diferentes tradiciones no requiere ningún comentario especial en el caso de la teoría política liberal y la republicana ya que estas dos tradiciones asignan un papel central a la valoración de los discursos relacionadas con la libertad de los ciudadanos y el poder de los Estados. Por otra parte, los expositores de las ideas comunitaristas raras veces se han concentrado en el concepto de la libertad civil con igual claridad. Los que defienden los valores comunitaristas han mostrado recientemente una tendencia a enfatizar la importancia de las relaciones sociales no contractuales, especialmente las basadas en el valor de la confianza mutua. En el libro de Putnam de 1993 y actualmente en auge, *Making Democracy Work*, dichas relaciones son a su vez defendidas sobre la base de su mayor eficiencia, pero no a causa de una supuesta propensión a ampliar la esfera de la libertad. Por otra parte, aquellos que han expresado preocupación por ese tipo de defensas del comunitarismo, como Michael Walzer en *Thick and Thin*, han tendido, de igual forma, a centrarse menos en cuestiones relativas a la libertad que en otra serie de cuestiones diversas; es especialmente notable el preocupante relativismo que se supone está implícito en la insistencia por parte de Walzer sobre la necesidad de validar los valores y costumbres locales.

Sin embargo, sigue siendo verdad que cierto número de pensadores contemporáneos, que no se preocupan porque se les defina como comunitaristas, han hecho de una opinión particular de la libertad un punto central de su concepción de nuestra vida pública. En este contexto pienso sobre todo en Charles Taylor, no sólo por su ensayo *What is Wrong with Negative Liberty* sino también en su tratado de mayor relevancia, *Sources of Self*. Según Taylor, lo "errado" en la libertad negativa es precisamente lo que está bien según algunos teóricos liberales, como por ejemplo Isaiah Berlin. El error, según Taylor, es que no es posible entender que la libertad es el nombre de un cierto tipo de conquista moral. La presencia de la libertad no se destaca por la ausencia de restricciones con respecto a la acción, sino más bien en el cumplimiento de ciertos tipos de acciones.

Ser una persona verdaderamente libre significa estar impregnado de un determinado modelo de comportamiento social o político. La libertad, para decirlo con las palabras de Taylor, no es un concepto de oportunidad, por lo que preguntar si alguien es libre equivale a preguntar cuáles son sus oportunidades para actuar según su propia voluntad; es más bien un concepto de

ejercicio, así que preguntar por la libertad de alguien equivale a preguntar si ha ejercido las propias potencialidades de modo adecuado.

Si se piensa en la libertad en los términos de Taylor, esencialmente como una cuestión de autorrealización, entonces no es difícil entender por qué se pudiera pensar en su consecución como una posibilidad solamente en el ámbito de una determinada forma de comunidad. Si no se es completamente libre, a menos que no se haya logrado realizar plenamente el potencial humano, indudablemente la realización de la libertad parece depender de su vida, en parte, en cualquier forma de comunidad –o un conjunto superpuesto de comunidades– que permita las mayores oportunidades de autorrealización.

Esto, a su vez, hace pensar que existirán muchas versiones distintas del concepto de "ejercicio" de la libertad en cuanto sean ideales capaces de ser invocados para proveer de contenido positivo al concepto. Supongamos, por ejemplo, que ustedes creen (y aquí paso a la terminología machista característica de estos debates) que el hombre es por naturaleza un animal político. Entonces será lógico para ustedes argumentar que las acciones que los convierten en realmente libres serán acciones de carácter público y político. Supongan que ustedes creen que la naturaleza del hombre es intrínsecamente religiosa; que llegan a lo que Taylor en los *Sources of Self* define como estados de epifanía: Así, ustedes pensarán que su naturaleza sólo se realizará plenamente en los actos de servicio prestados a Dios; ustedes pensarán que, usando las palabras de Thomas Cramer, "Su servicio es perfecta libertad". O supongan, finalmente, que aceptan la opinión platónica (o hegeliana) según la cual la más completa realización de vuestra naturaleza depende de la práctica de las virtudes morales. Entonces ustedes pensarán, como dice T. H. Green, que la libertad es el nombre con el que se debe designar adecuadamente aquel estado donde habremos realizado nuestro propio ideal.

Como estos ejemplos indican, las tradiciones de la teoría moral, que son nuestro patrimonio, han representado constantes intentos de encontrar un sentido en la aserción según la cual la libertad asume la forma de acciones de cierto tipo. Sin embargo, esto entra en fuerte contradicción con el modo de entender la libertad civil sostenida igualmente por los filósofos políticos liberales y republicanos. Por lo general, dejan en claro el hecho de que conciben la presencia de la libertad en términos puramente negativos, tal como se caracteriza por la ausencia de un determinado tipo y, específicamente, por la ausencia de coacción ejercida contra un agente para impedirle actuar conforme a su voluntad en la búsqueda una meta determinada.

Comprensiblemente, este fuerte elemento de consenso ha dado origen a la convicción de que los escritores republicanos no tienen nada que decir acerca de la libertad que no haya sido dicho de forma más eficaz por los escritores liberales, los cuales –nos aseguran algunos- también se han opuesto rápidamente. Sin embargo, lo que deseo argumentar en las páginas siguientes es el hecho de que, además de heredar una serie de tradiciones según las cuales del concepto de libertad se puede dar un contenido positivo, habíamos heredado no uno, sino dos puntos de vista diferentes sobre el concepto de libertad negativa.

Uno de estos puntos de vista lo he definido como republicano. Sin embargo, debo confesar que he llegado a pensar en esta definición como un nombre impropio, al menos si consideramos el republicanismo, en su acepción estrecha, como una teoría que encarna el rechazo a toda forma de gobierno monárquico. En todo caso, quizás el adjetivo pudieran variar, por lo menos porque la específica teoría de la libertad negativa que estoy denominando con el apelativo de republicana, fuese casi invariablemente (aunque no exclusivamente), sostenida por los enemigos declarados de la monarquía en el período histórico que principalmente me interesa.

La teoría republicana forma parte de la herencia de las ideas morales y legales romanas resucitadas durante el Renacimiento. El *Digesto* del derecho romano proporciona el supuesto básico de la teoría, vale decir que para que un individuo sufriera la pérdida de la libertad significaba que debía ser reducido a la esclavitud. Éste es el contraste expresado al principio del *Digesto* en la voz *De Statu Hominis*, donde se nos dice que para la ley, la distinción más fundamental entre las personas es entre aquellas que son libres y las que viven en esclavitud.

Si nos preguntamos qué hace a los esclavos personas no libres, podríamos esperar que se diga que su falta de libertad proviene del hecho de que se vean obligados a actuar por la fuerza física o por la amenaza de ella. Sin embargo, es digno de mencionar que esto no se considera como la esencia de la esclavitud en las discusiones romanas sobre la distinción entre libertad y esclavitud. Se reconocía, por supuesto, que los esclavos, siendo propiedad de otros, siempre podían ser constreñidos directamente por quienes los poseían. Por otra parte, se sostenía explícitamente, de un modo aparentemente paradójico, que era posible que alguien fuese esclavo –y por ende en condición de servidumbre- sin nunca haber sido constreñido.

La paradoja se resuelve en el *titulus* inmediatamente siguiente del *De Statu Hominis* en el *Digesto*. Allí es claro que si deseamos comprender la esencia de la esclavitud, tenemos que tomar nota de una distinción ulterior en el ámbito de la ley relativa a las personas: la distinción entre los

que son esclavos y los que no lo son, *sui iuris*, es decir, dentro de su propia jurisdicción o en su propio derecho. Un esclavo es alguien cuya falta de libertad proviene del hecho de que él o ella está “sujeto a la jurisdicción de cualquier otro”. Esto elimina la aparente paradoja del esclavo que se las arregla para evitar ser constreñido. Mientras que estos esclavos pueden, de hecho, ser capaces de realizar las acciones que deseen realizar, permanecen en todo momento en *potestatedomini*, sujetos al poder de su amo y, por tanto, susceptibles de ser castigados con la muerte o con violencia en cualquier momento.

Como observa James Harrington en *Oceana*, esta fue la descripción de la libertad antigua, la cual Maquiavelo encontró en Tito Livio y que transmitió al mundo moderno. Según esta relación, nunca es necesario padecer manifiesta coerción para renunciar a la propia libertad civil. Tampoco se es libre si se cae en un estado de sujeción o dependencia política de tal modo que se exponga al peligro de ser privado por la fuerza o la coacción la vida, la libertad, o la propiedad por obra del gobierno.

No es sorprendente el hecho de que esta argumentación haya ayudado a convertirse en enemigos de la monarquía a aquellos que la abrazaron. La razón es que se trata de la implicación de que, si se vive bajo cualquier forma de gobierno que permita el ejercicio de poderes de prerrogativas o discrecionales al margen de las leyes, ya se estaría viviendo como un esclavo. Todos los gobernantes pueden optar por no ejercer ese poder o ejercerlo únicamente bajo el más delicado respeto a las libertades individuales. Así que, en la práctica, se puede seguir disfrutando de la gama completa de sus derechos civiles. Sin embargo, el hecho mismo de que todos los gobernantes poseen tales poderes arbitrarios significa que el seguir disfrutando de la libertad civil depende siempre de su buena voluntad. Esto es equivalente a decir que usted sigue siendo objeto de limitación o constricción, en cualquier momento, de sus derechos de acción. Y eso, a su vez, se define como el equivalente de la vida en servidumbre.

Esto ayuda a explicar porqué la cuestión que, frecuentemente, se cree que hizo precipitar la guerra civil inglesa de 1642 haya sido la declaración de Carlos I en sentido de que el derecho a controlar el ejército permanente le competía solamente a él. La fatal obstinación del rey en este punto estaba destinada a inducir a John Milton a uno de sus grandes arrebatos de elocuencia en el *Eikonoclastes* de 1650. “Denle solamente eso, y por añadidura, concédanle en bloque todas nuestras leyes y libertades. Pues [...] entonces aquel poder de la Espada será en breve lapso de tiempo patrón de la ley, y estando a disposición de un simple hombre, podría, en el caso de que lo

quiera, controlar la ley, y en escarnio de nuestra *Magna Charta*, aquellas que solo fueron débiles resistencias contra un Tirano armado, podrían absolutamente hacernos completos esclavos”.

De allí se deduce que si se quiere conservar las libertades civiles, se tiene que asegurar el vivir sujeto a un sistema político en el que no exista ningún elemento de discrecionalidad y, por lo tanto, de ninguna posibilidad de que los derechos civiles pasen a depender de la buena voluntad de un gobernante o de un grupo dominante. En otras palabras, se debe vivir en un sistema de gobierno en el que el poder de legislar permanezca en el pueblo o en sus representantes legítimos, y en la que todos los miembros del cuerpo político –tanto gobernantes como ciudadanos- permanezcan igualmente sometidos a las leyes que ellos puedan elegir someterse. Si, y sólo si, usted vive en semejante sistema de autogobierno, sus gobernantes se verán privados de todo poder discrecional para la coerción y, en consecuencia, privado de cualquier poder tiránico que lo reduzca a usted y a sus conciudadanos a la condición de esclavos.

Este es el tipo de constitución que James Harrington describe traduciendo a Livio- como “el imperio de las leyes y no de los hombres”. Y este es el sistema que John Milton elogia en *The Tenure of Kings and Magistrates*, justificando la decisión de procesar a Carlos I. Es cierto que, como ya lo he mencionado, sería una exageración definir esta concepción de la libertad civil como una concepción inherentemente republicana que únicamente puede realizarse en una república. De hecho, en principio, es obviamente posible vivir sujeto a un sistema monárquico en el que las acciones de nuestros gobernantes estén plenamente sujetas a la ley, sin ningún tipo de discrecionalidad o de prerrogativa. Sin embargo, parece claro que tal concepción de la libertad constituye un desafío a todas las monarquías reales del Renacimiento y de Europa a inicios de la edad moderna, ya que fue una concepción basada en el postulado –posteriormente estigmatizado por David Hume como nada mejor que una diatriba política pretenciosa- de que cualquier constitución monárquica en virtud de la cual se permita al gobernante alguna discrecionalidad, será utilizada para esclavizar a sus súbditos.

Hay que destacar también que tan pronto como esta concepción de la libertad se elevó a una posición destacada entre los opositores al régimen de Carlos I, debió afrontar un fuerte contraataque. El reto provino de una serie de escritores partidarios de la monarquía, de la que de lejos el más importante fue Thomas Hobbes con su *Leviatán* de 1651. Hobbes sostuvo que estar en posesión de la propia libertad en calidad de súbdito significaba simplemente, dentro del marco legal, no estar impedido del ejercicio de las propias facultades al perseguir las metas

predeterminadas. Uno de los deberes primordiales del Estado era impedir la invasión de los derechos de sus conciudadanos, un deber que el Estado cumple imponiendo indistintamente a todos y cada uno la fuerza coercitiva de la ley. Pero hasta donde llegan las leyes allí comienza la libertad. A condición de que las imposiciones de las leyes te obliguen a actuar o te prohíban actuar sin coerción ni violencia física, permanecerás en condiciones de ejercer tus facultades y dentro de estos límites continuas en posesión de tu libertad civil.

El argumento de Hobbes es particularmente amplio en su simplicidad, ya que sostiene que incluso la fuerza coercitiva de la ley sigue dejando inalterada la libertad natural: “Generalmente todas las acciones que realizan los hombres en sus *Commonwealths* (en la comunidad del Estado) por temor a las leyes, son acciones que los agentes tienen la libertad de omitir”. Esta paradójica doctrina tiene sus raíces en el hecho de que, como materialista y determinista, Hobbes creía que la materia en movimiento constituía la única realidad. Por tanto, lo que Hobbes describe como la libertad individual se compone sólo del hecho de que al cuerpo no se le impida que actúe conforme a su capacidad. Por el contrario, cuando se dice que una persona carece de libertad para actuar de una manera particular, esto significa simplemente que una acción que se es capaz de hacer se hace imposible por la intervención de una fuerza externa.

Tal como esta declaración revela, Hobbes no tiene ningún problema para expresarse de acuerdo con la tradición respecto a la facultad de la voluntad en relación con las acciones humanas. Al hacer uso de esta terminología, sin embargo, siempre afirma que la voluntad no es más que “el Apetito último de la Deliberación” y que, por tanto, las operaciones de la voluntad siempre se generan por factores que afectan la deliberación del agente, además de ser también la causa definitiva de las acciones del agente. Esto a su vez significa que no tiene sentido decir que uno se ve obligado a actuar en contra de su voluntad ya que la voluntad que motiva la acción se revela por su propia acción.

Ahora podemos entender en qué sentido seguimos siendo libres, según Hobbes, cuando se actúa en obediencia a la ley. Cuando la ley te constriñe a obedecer actuando sobre tus temores acerca de las consecuencias de la transgresión, no se comporta induciéndote a actuar contra tu voluntad, sino induciéndote a actuar con menos libertad. Se comporta siempre de modo semejante induciéndote a deliberar de modo tal que renuncies a tu voluntad de desobedecer, adquiriendo la voluntad de obedecer; desde ahora en adelante actuarás libremente a la luz de la voluntad que has adquirido.

Sin embargo, Hobbes no es menos categórico sobre el hecho de que la amenaza de castigo encarnada en la ley sirva, como lo expresa con atención, a "conformar" tu voluntad y que la razón habitual para su cumplimiento será el terror que se siente cuando te prefiguras las consecuencias de la desobediencia. Por lo tanto, las "cadenas artificiales" de la ley civil son similares a las cadenas reales y se pueden obligatoriamente volver en tu contra: ellas sólo difieren de las cadenas reales por ser "hechas con el objetivo de detener por el peligro, mas no por la dificultad de violentarlas". En consecuencia, Hobbes ha dado lugar a dos conclusiones contradictorias sobre la libertad del sujeto, lo que hace que su pensamiento esté perfectamente alineado con el de muchos otros defensores de Carlos I.

En primer lugar los que mantienen que la medida de la libertad civil depende esencialmente del "Silencio de la Ley". Si la ley quiere que actúes o te abstengas de actuar de alguna manera particular, se esforzará en asustarte para inducirte a su cumplimiento. Sin embargo, en contraste, su conclusión es que siempre y cuando no exista una ley que tu voluntad deba cumplir, permanecerás en plena posesión de tu libertad como individuo: "En los casos en que el soberano no haya prescrito ninguna regla, el sujeto tiene la libertad de hacer, o abstenerse, según su propio criterio".

Por ende, la conclusión de Hobbes es que permanecerás libre como sujeto, siempre y cuando no seas ni física ni jurídicamente constreñido. Esto lo conduce a ridiculizar la opinión contraria de la libertad civil sostenida por Milton, Harrington y otros que defendieron la causa parlamentaria con argumentos que se centraron en la libertad y la esclavitud. Hobbes menciona como ejemplo la república autogobernada de Lucca y los engaños sufridos por sus ciudadanos acerca de su presunto libre modo de vida. Hobbes hacía referencia a ellos de modo burlón, "hasta el día de hoy tienen escrito en las torres de la ciudad de Luca, en letras grandes, la palabra 'LIBERTAS'." Sin embargo, no tienen ninguna razón para creer que, como ciudadanos de a pie, tienen un poco más de libertad de lo que hubieran tenido bajo el sultán de Constantinopla. La razón se representa en el hecho de que son capaces de reconocer que lo que importa a los efectos de las libertades civiles no es la fuente del derecho sino simplemente su límite y, por tanto, "si una *Commonwealth* (Comunidad política) es monárquica o popular, la Libertad es siempre la misma".

Una dramática confrontación tuvo lugar cinco años más tarde cuando James Harrington respondió a esta difamación en su *Commonwealth of Oceana*. Harrington rebate que si tu eres un

súbdito del sultán de Constantinopla, eres menos libre que un ciudadano de Lucca. Esto se debe a que tu libertad en Constantinopla, por grande que sea su ámbito de aplicación, seguirá siendo totalmente dependiente de la benevolencia del sultán. Sin embargo, esto significa que en Constantinopla sufrirás una forma de coerción desconocida incluso para el más humilde ciudadano de Lucca. Te encontrarás constreñido en lo que es lícito decir y hacer por la reflexión de que, como Harrington expresa sin rodeos, incluso el más grande *bashaw* de Constantinopla no es más que un inquilino de su cabeza, bajo riesgo de perderla cuando hable o actúe de manera tal que ofenda al sultán. En otras palabras, el hecho de que la ley y la voluntad del sultán son exactamente la misma cosa tiene el efecto de limitar tu libertad. Así, si la comunidad política (*Commonwealth*) es monárquica o es popular la libertad no será la misma.

Como esta confrontación revela, existe una distinción categórica entre la concepción de Hobbes y de Harrington sobre las libertades civiles. Es cierto que ambos escritores son teóricos de la libertad negativa en el sentido de que ninguno de ellos muestra el más mínimo interés en tratar de entender la afirmación de que la verdadera libertad pueda consistir en una acción de algún tipo determinado. Al contrario, ambos asumen que la libertad civil consiste simplemente en no tener restricciones con relación a la acción que persigue objetivos establecidos.

Sin embargo, hay una diferencia fundamental en las descripciones que ofrecen sobre el concepto clave de restricción. Harrington rechaza explícitamente el supuesto de Hobbes –uno de los supuestos en los que se funda el liberalismo clásico– que el ejercicio de la fuerza coercitiva o la amenaza de ella son las únicas formas de coacción que cuentan como interferencia de la libertad civil. Al contrario, insiste que vivir en una condición de dependencia es en sí misma una forma y una fuente de constrictión. Tan pronto como reconoces que vives en una condición tal, servirá para impedirte ejercer una serie de tus derechos civiles. Vivir en tal condición es sufrir una disminución no sólo de la seguridad de tu libertad, sino de la libertad misma.

Una de las adquisiciones ideológicas del liberalismo clásico fue hacer que este análisis republicano pareciera irremediabilmente confuso. Consideremos, por ejemplo, el examen de la cuestión por Henry Sidgwick en sus *Elements of Politics*. Hablar de libertad individual, sostiene Sidgwick, en primer lugar, significa hablar de ausencia de impedimentos externos a la acción, ya sea en forma de “coerción o detención física” o en forma de amenaza coercitiva, la cual nos inhibe por temor a consecuencias dolorosas. Una vez que se comprendan estas verdades, podremos entender que pensar en la libertad civil como posibilidad, sólo en un cierto tipo de

constitución –una constitución que prohíba el ejercicio de cualquier poder discrecional o de prerrogativa-, es un concepto meramente engañoso. De hecho, podremos entender que el objetivo de minimizar la interferencia no necesariamente posee conexión alguna con el mantenimiento de cualquier forma particular de gobierno. Es perfectamente posible para un poder legislativo delegado “interferir más en las acciones libres de los individuos que un monarca absoluto”. Con esta reiteración del razonamiento hobbesiano, Sidgwick intenta probar la falta de fundamento de la teoría republicana.

La línea de análisis de Sidgwick no se distancia de la ortodoxia. Se ha aceptado ampliamente que sólo hay dos conceptos de libertad entre los que debemos hacer una distinción y tener una opción: el concepto negativo según el cual la libertad consiste en la ausencia de interferencia coercitiva y el concepto positivo según el cual la libertad consiste en la autorrealización. También se acepta ampliamente que, como Isaiah Berlin sostiene en *Two Concepts of Liberty*, el “ideal más certero y más humano” es aquel que especifica que puedo disfrutar de mi libertad hasta tanto no me sea “impedida por parte de otra persona hacer lo que quiero” y, por ende, que la libertad consiste esencialmente en no estar constreñido.

Según Berlín, una vez que se comprenden estas verdades, puede ser fácilmente aclarada más de una idea confusa sobre la libertad. Una de estas concepciones es apoyada por aquellos que exigen la liberación de la condición de dependencia política. Ellos afirman algo que define erróneamente la libertad, ya que piden algo diferente a poner fin a la injerencia coactiva. Una confusión adicional surge de la convicción de que sólo podremos disfrutar de la libertad civil en estados republicanos. Una vez que estamos de acuerdo en que la libertad se entiende mejor como la ausencia de interferencias podremos entender que la preservación de este valor no depende de la persona que posee la autoridad, sino simplemente de cuánto poder se coloca en manos de alguien. Esto demuestra que la libertad negativa “no es incompatible con ciertos tipos de autocracia o con la ausencia de auto-gobierno”. Es un error suponer que existe alguna conexión necesaria entre la preservación de la libertad civil y el apoyo a los regímenes democráticos o republicanos.

Contrariamente a esta ortodoxia, he intentado demostrar que heredamos una, sino dos concepciones contrapuestas de la libertad negativa. No es el punto de vista liberal propuesto por Sidgwick, Berlin, y más recientemente por Rawls y por sus numerosos seguidores. Pero además existe el punto de vista republicano, el cual he contrapuesto a aquél. Según esta última

concepción, los tipos de constricciones que privan la libertad no necesitan nunca asumir la forma de impedimentos coercitivos. Nuestra libertad está amenazada porque vivimos en condiciones de dependencia que nos dejan en peligro de ser coaccionados.

Empecé con la promesa de responder a dos concepciones escépticas acerca de la teoría republicana de la libertad expuesta en esta conferencia. Algunos han expresado dudas sobre si la teoría republicana no difiere del punto de vista liberal. He tratado de mostrar que, indudablemente, se diferencian. Otros se han preguntado si la teoría republicana conserva cierta importancia para nosotros: aquí he tratado de mostrar que indiscutiblemente sí la conserva. Básicamente, esto se debe al hecho de que la teoría republicana da lugar a una concepción de la libertad que no es mucho más amplia que la liberal. Los republicanos ven a menudo falta de libertad donde los liberales sólo ven inseguridad. La relevancia del análisis republicano surge del hecho de que depende de nosotros decidir cuál de estas concepciones opuestas e incompatibles merecen ser sostenidas.