

REPUBLICANISMO Y LIBERTAD DE EXPRESIÓN

David Guerrero Martín

Tutor: Daniel Raventós Pañella

Grado en Sociología

Curso 2016-2017



UNIVERSITAT DE
BARCELONA



“La práctica de la opinión debe ser limitada” (Mercero, 1658, p. 2)

Resumen: La primera sección consiste en una introducción al debate entre las concepciones liberal y republicana de la libertad; esto es, respectivamente, entre conceptualizar la libertad como “ausencia de interferencias” o como “ausencia de dominación”. Después se estudiará, para cada tradición, la relación entre libertad y leyes. Se estudiará también la teoría social que subyace a cada tradición, con especial énfasis en el substantivismo sociológico que el republicanismo histórico aporta a la filosofía política. En la segunda sección se contextualiza este debate aplicado a la libertad de expresarse haciendo una defensa republicana de esta; lo cual no es otra cosa que aprovechar el carácter sociológicamente informado del republicanismo, no solo para explicar qué motivos tenemos para defender la libertad de expresión sino qué elementos del mundo social deberíamos tener en cuenta al hacerlo.

Palabras clave: libertad de expresión, republicanismo, libertad como no-interferencia, libertad como no-dominación, democracia deliberativa, libre mercado de ideas, medios de comunicación de masas.

Abstract: The first section consists of an introductory debate between the liberal and republican conceptions of liberty, namely between conceptualizing liberty as “absence of interferences” or as “absence of domination”. After that I will study the relationship regarding freedom and law in each tradition. The social theory that lies beneath each tradition will also be analyzed, focusing on the sociological substantivism that historical republicanism provides to Political Philosophy. The second section contextualizes this debate, making a republican defense of freedom of speech; which means taking advantage of the republicanism's sociologically informed character. This does not only explain why we should defend freedom of speech, but also what social elements should be taken into account when doing so.

Key words: freedom of speech, republicanism, liberty as non-interference, liberty as non-domination, deliberative democracy, marketplace of ideas, mass media.

Sumario

| | |
|---------------------------|---|
| Introducción | 3 |
|---------------------------|---|

Sección I. Dos tradiciones de la libertad

| | |
|---|----|
| 1. Libre de interferencias o libre de dominación | |
| 1.1. <i>El legado de Hobbes: impedimentos internos y externos a la libertad negativa</i> | 7 |
| 1.2. <i>Interferencia y dominación: la tabla del esclavo artero para entender la libertad republicana</i> | 10 |
| 2. La relación entre libertad y leyes | |
| 2.1. <i>Libertad como no-interferencia y leyes: alienación de la libertad natural</i> | 15 |
| 2.2. <i>Libertad como no-dominación y leyes: constitución de la libertad republicana</i> | 18 |
| 3. La sociología tras los conceptos de libertad | |
| 3.1. <i>Un estado de naturaleza de libres e iguales: la percepción “impolítica” de la sociedad en la tradición liberal</i> | 20 |
| 3.2. <i>Conflicto social e indexación institucional de la filosofía política: el substantivismo sociológico republicano</i> | 23 |

Sección II. Hacia una concepción republicana de la libertad de expresión

| | |
|--|----|
| 4. Libertad de expresión, no-interferencia y no-dominación | 26 |
| 5. Libertad de expresión como condición necesaria del autogobierno deliberativo | |
| 5.1. <i>De las insuficiencias del “libre mercado de ideas” y los contextos deliberativos ideales</i> | 29 |
| 5.2. <i>Las precondiciones de los contextos deliberativos: hacia la parigual libertad de expresión</i> | 37 |
| 5.3. <i>Faccionalismo y oligopolios mediáticos: el lugar de la neutralidad</i> | 42 |
| 6. Libertad de expresión como producto de la no-dominación: autonomía de juicio y propiedad | 48 |
| Conclusiones | 54 |
| Bibliografía | 58 |

Introducción¹

1. En marzo de 2017, una tuitera murciana ha sido condenada a dos años de cárcel por contar chistes que constituyen “desprecio, deshonra, descrédito, burla y afrenta de persona que ha sufrido el zarpazo del terrorismo y sus familiares” (SAN 514/2017 del 19 de marzo). Algo similar ha ocurrido con Guillermo Zapata o César Strawberry.

2. En febrero de 2017, un futbolista español fue condenado a un año de cárcel por difundir un vídeo sexual privado sin el consentimiento de la otra persona participante, que ha tenido que recibir tratamiento psicológico (La Nueva España, 8 de febrero de 2017).

3. Apelando a que era un ataque contra su libertad de expresión, los tres conglomerados mediáticos más grandes de EE.UU. se escabulleron de las intenciones del gobierno estadounidense para que se garantizaran espacios de propaganda gratuitos a los candidatos electorales (Sunstein, 2003).

4. Gracias a la libertad de expresión y religiosa amparada por la Primera Enmienda, se ha podido llevar al Tribunal Supremo el veto migratorio de Donald Trump que entre otras cosas, priorizaba el asilo de refugiados cristianos frente al de musulmanes (New York Times, 28 de enero de 2017)

Esta investigación se puede entender como un largo comentario del grabado del siglo XVII que da paso a los resúmenes de este documento. Estos cuatro casos que propongo se articulan de acuerdo a las dos posibles posiciones que uno puede tomar respecto al mandato según el cual “la práctica de la opinión debe ser limitada”: el primero y el segundo son ejemplos de limitaciones de la expresión; el tercero y el cuarto son ejemplos de lo contrario.

Pero al mismo tiempo, los cuatro ejemplos ponen de manifiesto que uno no puede mirar de manera “binaria” la recomendación de encadenar a la hidra (de limitar la práctica opinión). No podemos estar simplemente a favor de la censura inquisitoria o a favor de la libertad de expresión absoluta. Nos puede parecer razonable que se condene al futbolista (caso 2) pero no que se condene a la twittera (1). Nos puede parecer razonable al mismo tiempo que no haya discriminación según el sentimiento religioso que expresemos (4), pero que creamos conveniente limitar la libertad de los medios de comunicación para asegurar procesos electorales limpios y equilibrados (3).

Tanto el grabado como todas las situaciones anteriores tienen un factor común que las une. Todas ellas desatarían una aparente “tensión” entre la práctica de la opinión —la libertad para expresarse (la hidra)— y un determinado bien común o derechos particulares (el obelisco). Esta “tensión” se originaría en otra al parecer más profunda, ancestral e

¹ El primer agradecimiento solo puede ser para Encarna y Jose, que son los responsables de la independencia material y del juicio republicánamente libre y autónomo que han permitido esta investigación. El siguiente es a Daniel Raventós, y también a Alexi Quintana, que se comprometió desinteresadamente a leer partes de este trabajo transmitiéndome interesantes comentarios.

irreconciliable, por todos conocida: entre la libertad individual y las normas (las leyes) que protegen los derechos del resto. Una discordia que en ocasiones se resume bajo la máxima según la cual “mi libertad acaba donde empieza la tuya”. Este inveterado embrollo entre las libertades e intereses de cada uno frente a las libertades e intereses del resto es un problema que tiñe numerosos asuntos del mundo social: cuando se contraponen mi libertad para lucrarme a tu derecho a vivir dignamente; cuando mi libertad para abortar se contraponen a normas comunes milenarias (o al derecho a existir del *nasciturus*); cuando mi libertad para compartir contenidos multimedia ataca la propiedad intelectual de los autores...

Dos intuiciones, convertidas en hipótesis de trabajo, han guiado el grueso de esta investigación. La primera explica el entrecomillado que venimos utilizando para las mencionadas “tensiones” de la libertad. Se intentará defender que estas “tensiones” son solo aparentes y que en realidad se deben a una particular forma de entenderla, a una noción particular de libertad que a lo largo de este trabajo llamaremos “libertad liberal”, “libertad negativa” o libertad “como no-interferencia”. La segunda hipótesis de trabajo es que tanto para captar descriptivamente el fenómeno de las “tensiones” de libertad como para afrontar sus problemas normativos, será mucho más sugestivo conceptualizarla de un modo más antiguo, complejo y sociológicamente substantivo. Este modo de comprender la libertad es el de la tradición republicana, el de la libertad como “ausencia de dependencias” o libertad “como no-dominación”.

Si todo sale bien, esta investigación —que es una labor de reconceptualización de la libertad de expresión—, nos debería ayudar a meditar *por qué* defender y *cómo* preocuparse por la libertad de expresión. Esto nos debería permitir resolver los cuatro casos que dan paso a esta introducción y otros similares: aquel del *drag queen* vestida de Cristo que ofende al católico impresionable; el del conservador terrible que monta un autobús tráfobo y hace que los partidarios de la libertad sexual nos sintamos agraviados; el de los que bromean con el terrorismo de ETA hiriendo a los adalides de la democracia; el de los progresistas sensibles que nos quedamos traumatizados al escuchar a un negacionista del holocausto o a un machista orgulloso. Pero más importante aún, esta labor de restauración republicana de la libertad también *debería llamarnos la atención sobre otros conflictos sutilmente diferentes y, bajo nuestro punto de vista, más importantes*, como el de la *desigual* libertad de expresión que tiene una persona que posee recursos para comunicarse frente a una que no los tiene; el del déficit de libertad de expresión que tiene un empleado frente a su jefe (del cual depende materialmente); el de la persona que se autocensura y no se muestra tal y como es por miedo a represalias, etc.

Todos estos ejemplos que van saliendo plantean al menos tres observaciones: (1) *pensamos en la libertad de expresión como un derecho presocial y absoluto* que al convivir con otros adquiere la forma de “mi libertad contra la tuya” o “mi libertad contra el Estado”; (2) cuando no pensamos lo anterior es porque frecuentemente *hacemos un uso partidista de*

las herramientas para regular y censurar discursos (p.e. podemos agraviar a los cristianos fundamentalistas pero no a los transexuales —o viceversa—; que es obligatorio condenar los crímenes de ETA pero no los del franquismo —o viceversa—, etc.); y (3) que en la libertad de expresión *no solo importa el contenido de los mensajes sino las condiciones sociales reales en las que se emiten*. El objetivo es, que al acabar la lectura, el lector tenga herramientas renovadas para entender estas dinámicas y si lo cree pertinente, afrontarlas políticamente.

Si los ejemplos provocativos y el anterior motivo no son suficientes, hay al menos otras tres razones que hacen que terminar esta lectura merezca la pena, esto es, tres razones que hacen que este TFG sea pertinente. La primera es la más erudita: este ensayo explora la lógica y el recorrido histórico de algunas de las presunciones sociológicas y filosófico-políticas que subyacen a lo que llamamos “libertad”. Las diferentes propuestas teóricas según las que configurar la libertad de expresión determinan diferentes caminos por los cuales abordar los problemas asociados a ella. Busca echar luz sobre las implicaciones que tiene concebir la libertad —en particular, la de expresión— tal y como comúnmente lo hacemos en la actualidad.

La segunda razón es más mundana, pero no por eso menos importante: su rabiosa actualidad. En la época de la “posverdad”, de la concentración extrema de la propiedad de los medios de comunicación y de los políticos que critican la independencia de esos medios; en la época de las noticias falsas que dan vuelcos electorales y de esos micrófonos al mundo y nidos de histéricos que son las redes sociales, las “tensiones” alrededor de la libertad de expresión están más presentes que nunca.

La tercera razón es normativa, y se orienta en base a las dos anteriores: reivindicaré un marco conceptual alternativo para entender la libertad de expresión. Este marco conceptual, obvio es decirlo, ni es mío, ni es nuevo, es solo que está un poco eclipsado (de ahí que sea oportuno reivindicarlo). Se trata, como ya se apuntó, de la tradición filosófico-política republicana y su particular manera de entender la libertad y el buen gobierno. Gracias a ella, sobre todo por su carácter sociológicamente informado, no solo descifraremos y entenderemos un poco mejor el fenómeno de la libertad de expresión, sino que también podremos tratar de resolver algunos de los dilemas que surgen en torno a ella.

El texto que el lector tiene frente a sí es el resultado de todas esas indagaciones, de todos esos intereses e intuiciones cruzados, y se divide en dos secciones más una breve recapitulación a modo de conclusión. La Sección I consta de tres apartados. Los dos primeros tratarán la enjundia filosófico-política de las dos nociones de libertad que antes nombrábamos: la “liberal” y la republicana. El primero se dedica a exponerlas junto con algunos apuntes que contextualizan históricamente la pertinencia del debate. El segundo apartado explica la relación entre libertad y leyes de cada noción de libertad: como para la

tradición de la no-interferencia las leyes *coartan* la libertad (2.1) y como en el republicanismo las leyes *constituyen* la libertad (2.2). El tercer apartado muestra las presunciones sociológicas de cada una de las dos tradiciones, a saber: la visión atomística e impolítica de las reflexiones liberales que parten de “estados de naturaleza” (3.1) y, más importante, el carácter sociológicamente informado del republicanismo histórico (3.2).

La Sección II también es tripartita. El apartado primero pone el debate de la sección anterior en relación con la libertad de expresión, defendiendo por qué esta no es presocial sino que se constituye socialmente. Además propone dos maneras de ocuparnos de la libertad de expresión desde el republicanismo: como un medio para la democracia y el autogobierno o como un producto de la no-dominación. El segundo apartado se ocupa de la defensa instrumental de la libertad de expresión en tanto que mecanismo indispensable de la deliberación (5.1). Después de ahondar en el problema de las precondiciones materiales de la deliberación, se proponen mecanismos para la defensa de una parigual libertad de expresión (reciprocidad en la libertad para expresarse) (5.2); acabando con un nexo entre desigual libertad de expresión, concentración de la propiedad de los medios de comunicación y el *locus classicus* del republicano que es la preocupación por el faccionalismo (5.3). El tercer epígrafe de la sección (6) propone el binomio republicano autonomía de juicio–independencia material como condición previa de la libertad de expresión, mostrando como esta nada más que se puede producir en contextos de ausencia de dominación.

Sección I. Dos tradiciones de la libertad

1. Libre de interferencias o libre de dominación

1.1. *La actualidad de Hobbes: impedimentos internos y externos a la libertad negativa*

Es un lugar común en casi cualquier tratado filosófico contemporáneo sobre la libertad hacer referencia a la famosa distinción de Isaiah Berlin entre “libertad positiva” y “libertad negativa”. Este trabajo no será una excepción. Sin embargo, el motivo de la referencia no será por su altura filosófica sino por la capacidad que esa pequeña conferencia ha tenido para sentar cátedra en la concepción hegemónica de la libertad². Así, según Berlin, la libertad “negativa”, sería la presente cuando “yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún tipo de hombres interfieren en mi actividad” (1988, p. 191). Siendo la “positiva” aquella que “se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean del tipo que sean” (p. 201). El giro peligroso de la concepción positiva de la libertad, propia de las tradiciones no liberales, sería cuando ese deseo de autocontrol se combina con la imposición de concepciones de la vida “verdaderamente” libres o racionales frente a otras concepciones que los individuos tomarían como buenas, pero siendo víctimas de una falsa conciencia. Así, apelando a la libertad positiva se podría coartar a los individuos heterónomos en nombre de sus verdaderos intereses, plausiblemente identificables con una voluntad colectiva más amplia (Berlin, 1958, pp. 203-5). Aunque más tarde volveremos brevemente a la noción positiva de libertad, la que nos ocupará en este apartado es la que el mismo Berlin reivindica como propia de la tradición liberal, la libertad negativa.

Por lo pronto, podemos apuntar que la noción negativa de libertad es la presente en la ya mencionada y tantas veces oída cantinela según la cual “mi libertad acaba donde empieza la tuya”, que articula gran parte del sentido común moderno. Si aceptamos el aforismo como premisa o principio, las implicaciones político-normativas se infieren rápidamente. Por ejemplo: que yo solo seré completamente libre cuando tú no lo seas, que tu libertad y la mía son inversamente proporcionales. Que la libertad es entendida, en definitiva, “como un juego de suma cero entre sujetos” (Laín, 2016, p. 53) donde si unos ganan libertad otros la tienen que haber perdido antes necesariamente. En este aforismo,

2 Esa capacidad hegemónica tampoco se debe exclusivamente a la fuerza de las ideas. La influencia de esta famosa conferencia no se comprende sin conocer el contexto histórico del momento y la dimensión del personaje en tanto que comprometido *cold warrior*. Para una relación entre la obra de Berlin, su vida intelectual y la evolución de su pensamiento en el contexto de la Guerra Fría, consúltese Zhang (2014, pp. 44 y ss.). Sobre la conexión entre financiaciones de la CIA e Isaiah Berlin véase Petras (1999) y con más detalle Cauter (2013, pp. 209-211) y Saunders (2013, pp. 324).

presente desde el bar hasta el parlamento, se presume que las normas propias de la vida social (que serían artificios que me interfieren) son siempre al precio de ciertas coerciones de una libertad previa (natural). La otra implicación, más siniestra aún, es que si no se puede aumentar la libertad de unos sin disminuir la de otros, *no cabría pensar ninguna política pública que aumente la libertad de todos, que vaya en el interés de la emancipación de todos. Cualquier pauta proyectada por una ley favorecerá a unos a costa de la libertad de otros*, el ámbito de la política debería limitarse, como mucho, a ordenar un Estado mínimo³.

Es frecuente nombrar a Thomas Hobbes (1588-1679) como el primero que definió a los “hombres libres” según esta doctrina. En el capítulo XXI del *Leviatán* dice:

De acuerdo con esta genuina y común significación de la palabra, es un hombre libre quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y su ingenio, *no está obstaculizado para hacer lo que desea*

La definición cobra su interés político-normativo cuando vamos más allá de la observación de que “Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición”. Es importante remarcar que Hobbes solo considera impedimentos aquellos *externos*, no los internos, por eso:

(...) cuando el impedimento de la moción radica en la constitución de la cosa misma, no solemos decir que carece de libertad, sino de fuerza para moverse, como cuando una piedra está en reposo, *o un hombre se halla sujeto al lecho por una enfermedad*.

Es por esto mismo que *libertad y temor* son perfectamente coherentes —en tanto que el segundo es un impedimento interno:

Temor y libertad son cosas coherentes; por ejemplo, cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por temor de que el barco se hunda, lo hace, sin embargo, voluntariamente, y puede abstenerse de hacerlo si quiere. Es, por consiguiente, la acción de alguien que era libre: así también, un hombre paga a veces su deuda solo por temor a la cárcel, y sin embargo, como nadie le impedía abstenerse de hacerlo, semejante acción es la de un hombre en libertad. *Generalmente todos los actos que los hombres realizan en los Estados, por temor a la ley, son actos cuyos agentes tenían libertad para dejar de hacerlos*⁴.

3 La defensa de esta conclusión lógica es de hecho la intención de uno de los más inteligentes partidarios de la libertad como no-interferencia, Robert Nozick (p.e. 1974, pp. 160-4).

4 Para esta cita y las anteriores, Hobbes (1982, pp. 180-1). Las cursivas son añadidas.

Esta distinción hobbesiana entre interferencias (impedimentos exteriores) y “frustración para hacer algo” (impedimentos interiores), así como suponer que solo los primeros afectan a lo que llamamos libertad, forma una parte menos obvia del núcleo doctrinario liberal, pero igual de importante. Es de hecho lo que explica que esta teoría política sea tan poco interesante si tenemos cierta sensibilidad por la desigualdad o por las personas en situaciones de vulnerabilidad. Este matiz, como tendremos oportunidad de ver más adelante, afectará esencialmente a la conceptualización de la libertad de expresión. Isaiah Berlin, que alude en este particular a Helvétius (1715-1771) (véase nota 8) pero no a Hobbes, reproduce el mismo argumento en términos más actuales (1988, p. 192):

La mera incapacidad de conseguir un fin no es falta de libertad política. Esto se ha hecho ver por el uso de expresiones modernas, tales como «libertad económica» y su contrapartida «opresión económica». Se dice, muy plausiblemente, que si un hombre es tan pobre que no puede permitirse algo, respecto a lo cual no hay ningún impedimento legal —una barra de pan, un viaje alrededor del mundo, o el recurso a los tribunales—, él tiene poca libertad para obtenerlo como si la ley lo impidiera (...). Sólo porque creo que mi incapacidad de conseguir una determinada cosa se debe al hecho de que otros seres humanos han actuado de tal manera (...) es por lo que me considero víctima de coacción u opresión. En otras palabras, este uso del término depende de una especial teoría social y económica acerca de las causas de mi pobreza o debilidad. (...) diré que me han quitado la libertad (y no hablaré meramente de pobreza) sólo en el caso de que acepte esta teoría.

En un pie de página Berlin señala que esa “teoría” es la propia del pensamiento marxista, socialista, cristiano, y de cierto utilitarismo. Pero la conclusión es, en definitiva, que el hecho de que no pueda permitirme hacer ciertas cosas y otros sí puedan no es un tema que concierna a los debates sobre mi libertad, a menos de que concluyamos, en otro debate separado, que mi situación está causada por la mala fe del resto⁵. Por este motivo, aunque no quiero adelantarme, no sería pertinente señalar en un debate sobre la libertad de expresión que Juan Luís Cebrián o Rupert Murdoch son más libres para expresar sus ideas que un alumno corriente de la facultad de económicas ya que la ley les prohíbe decir las mismas cosas a los tres. Que las opiniones de unos tengan más capacidad para definir la agenda política que las de otros, no debería ser un tema que concierna a la libertad de expresión, porque esta significaría meramente no tener interferencias para expresarse.

Como indica el historiador del pensamiento Quentin Skinner (2008), esta forma de

5 Por ejemplo, porque ellos se apropian de la plusvalía de mi trabajo y sus posibilidades materiales dependen de esa explotación. Pero en realidad, aunque aceptáramos esa teoría, haría falta otro elemento para que según esta doctrina yo no fuera libre: *que me obliguen, que me coerzan directamente a trabajar para ellos*. Ayn Rand no lo pudo expresar de manera más explícita: “Vagas metáforas, imágenes chapuceras, poesía descentrada y equivocaciones —como lo de que «Un hombre hambriento no es libre»— no alteran el hecho de que el único poder político es el poder de la coerción física, y que *libertad, en un contexto político, solo tiene un significado: la ausencia de coerción física*” (1967, p. 72) (Véase también la nota 39). Las cursivas son añadidas. Esta y todas las siguientes citas de fuentes inglesas originales son de traducción propia a menos que se indique lo contrario.

observar la libertad era innovadora y polémica respecto a la manera —frecuente hasta ese momento— de definir la libertad siguiendo a los clásicos: como no dependiente de la voluntad de otro, como libre de la dominación de otro. El opuesto de la libertad no es la interferencia sino *la dependencia*; el opuesto de libre es esclavo (Domènech, 2009). La nueva formulación de la libertad que hace Hobbes no aparece en sus textos anteriores al *Leviatán* (Skinner, 2008, p. 128 y ss.). La introducción de las nuevas ideas antirrepublicanas se explica por la función proselitista de la obra en favor de la causa absolutista en la Guerra Civil Inglesa (1642-1651). Su intención era mostrar, contra los “escritores demócratas”, que extraen sus principios de “las historias y las filosofías de los antiguos griegos y romanos” (v.g. los republicanos como Harrington y Milton) (Skinner, 2008, p. 140)⁶, que *la libertad natural es la misma bajo las leyes de un monarca que bajo las leyes elaboradas por el pueblo en una república*; porque el temor y el miedo a la autoridad no serían verdaderas interferencias, ya que siempre cabría la posibilidad, mediante nuestra voluntad interna, de oponernos a la ley a pesar de las consecuencias.

1.2. *Interferencia y dominación: la tabla del esclavo artero para entender la libertad republicana*

La otra noción de libertad de la famosa conferencia de Berlin (la “positiva”) se refería a la libertad como autocontrol y autogobierno. Esta libertad de supuestas tendencias totalitarias podría ser identificada con la libertad republicana. Así probablemente la concibió Benjamin Constant (1767-1830), y siguiéndole a él Berlin, cuando el primero habló de la supuesta *libertad de los antiguos* frente a la *libertad de los modernos*. Según Constant (1988), la libertad de los antiguos sería demasiado exigente porque implicaría una vocación total al interés público y la ausencia de espacios privados de libertad. La libertad de los modernos se correspondería con la noción “negativa” de libertad a la que nos referíamos en el apartado anterior y sería la que deben perseguir las sociedades contemporáneas.

Pues bien, aquí discutiremos que la propuesta republicana tampoco es “la de los antiguos” ni tampoco la “libertad positiva”. En el primer caso, como ha señalado Domènech, porque es falso que en el mundo antiguo existiera nada más que vocación pública (2004, pp. 53-56)⁷, y porque fue de hecho la tradición republicana la primera que

6 El entrecomillado se corresponde con palabras literales citadas por Skinner de la versión original del *Leviatán*.

7 De hecho una de las críticas a la democracia ateniense que intentaron combatir algunos de sus detractores contemporáneos era precisamente el “desenfreno” (Sinclair, 1999, p. 48), esto es la *licenciosidad* de la libertad democrática (Platón), o el *libertinaje* en de las vidas privadas que fomentaban los gobiernos

distinguió —institucionalización jurídica mediante— entre esfera pública y privada (Doménech, 2000, p. 32; Bertomeu y Doménech, 2007). Tampoco entraría bajo la descripción “positiva” de Berlin porque las definiciones corrientes de libertad republicana apelan al autogobierno, pero siempre incidiendo en la independencia de voluntades heterónomas, en la ausencia de interferencias arbitrarias o en la protección contra la dominación de otros (Skinner, 2004). La libertad republicana tendría así un importante componente “negativo” pero también, como hemos visto, bien distinto de la “libertad negativa” o “de los modernos”. Distinto precisamente porque el componente negativo de la no-interferencia es bien distinto del componente negativo de la no-dominación:

- Hablamos de *interferencia* como cualquier obstáculo intencional⁸ de un individuo o grupo sobre mis opciones posibles de elección. Distinguiremos *interferencias arbitrarias* cuando estas son proyectadas sin tener en cuenta mis intereses y sobre las que no tengo ningún control, de *interferencias legítimas*⁹ cuando estas tienen origen democrático y están controladas por parte de los propios interferidos.
- Por otro lado, hablaremos de *dominación* como la capacidad de un individuo o grupo de condicionar mis opciones posibles de elección sin mi control y sin tener en cuenta mis intereses, esto es: la mera *posibilidad* de interferir arbitrariamente en mi elección. La dominación es entonces un concepto disposicional que define una relación de poder en una situación determinada, aunque esa relación de poder no se haya materializado, ni nunca se materialice mediante interferencias de uno sobre otro¹⁰.

Aceptaremos entonces que puede haber situaciones en las que exista dominación e interferencia (1); otras en las que haya dominación pero no se produzca de hecho ninguna interferencia (2); otras en las que existan interferencias no dominantes (o legítimas, o no

democráticos (Aristóteles) (Bertomeu 2012, p. 12; Doménech, 2004, p. 56n).

8 Es una nimiedad, pero merece la pena señalarlo. Es inevitable estar constantemente interferido por obstáculos no intencionales que limitan nuestras posibilidades de acción (p.e. las “leyes de la naturaleza”). Puede parecer una sutileza de filósofos quisquillosos, pero las interferencias no intencionales en la libertad humana, a través de disertaciones sobre “la libertad y la necesidad”, ocupan un lugar destacado en los debates medievales sobre la libertad en la sociedad (p.e. mediante la pregunta ¿cómo es compatible la voluntad de Dios y la predestinación con el “libre arbitrio” y la libertad humana?). El inicio de la exposición de la idea de libertad en el mismo *Leviatán* de Hobbes está cargada de referencias al mundo natural. Berlin cita Helvétius para apoyar su argumento de que los impedimentos interiores no afectan a la libertad, haciendo referencia a que “no es falta de libertad no volar como un águila, ni no nadar como una ballena”. La nota no es baladí, en no pocos casos parecería ser que así como las “leyes de la naturaleza” son interferencias no intencionales, las “leyes de la economía” o las “leyes de la sociedad” también lo son: por eso tampoco cabría hacerse preguntas sobre la justicia o injusticia de las consecuencias de estas interferencias “accidentales”.

9 También llamadas por Pettit *interferencias no dominantes*.

10 “La libertad republicana, a diferencia de la libertad liberal, puramente negativa, es un concepto disposicional: soy libre cuando no estoy bajo la mano o la potestad de nadie, cuando nadie podría —hágalo de hecho, o no— interferir a su arbitrio en mis planes de vida.” Doménech (2000, p. 30), recuperado gracias a la cita de Bru Laín (2016, p. 56)

arbitrarias) (3), y por último, aunque de poca pertinencia empírica, en las que no se produzcan ni la una ni la otra (4). Estas cuatro situaciones son fácilmente representables en una tabla de doble entrada:

| | Hay interferencia | No hay interferencia |
|-------------------|----------------------------------|----------------------|
| Hay dominación | Esclavo obstaculizado (1) | Esclavo artero (2) |
| No hay dominación | Ciudadano de la república (3) | Buen salvaje (4) |

Figura 1. Tabla del “esclavo artero”. Elaboración propia a partir de las reflexiones de Pettit (1999 y 2000)¹¹.

(1) La situación del *esclavo obstaculizado* pretende identificar a un individuo que está bajo una relación de dominación porque vive a merced de la voluntad de su amo, es vulnerable a las decisiones que él tome sobre su vida. El epíteto *obstaculizado* quiere hacer referencia a que además *de hecho*, recibe y está sometido a interferencias por parte de su amo; que su amo *de hecho* obstaculiza, interfiere y determina el espectro de las posibles elecciones sin tener en cuenta la opinión y los intereses de su esclavo.

(2) El *esclavo artero* que titula la tabla que se ha elaborado es, a mi parecer, la clave para entender que dominación e interferencia son asuntos distintos. Imaginemos un esclavo, que como el anterior, está bajo una relación de dominación, reconocida jurídicamente, de tal modo que es un *alieni iuris* —un sujeto que no tiene derecho propio sino que está vinculado legalmente a la persona jurídica de su amo. Esta a merced de la voluntad de su amo. Este esclavo, sin embargo, es lo suficientemente inteligente, persuasivo o astuto como para escapar a la autoridad directa de su amo y seducirle para que le respete hasta tal punto que *de hecho* nunca interfiere en su camino ni en sus decisiones¹². Está dominado porque existe la posibilidad de que en efecto sea interferido, pero gracias a su cautela y a su picardía constantes nunca llega a sufrir el poder de su amo. La diferencia entre un liberal y un republicano a la pregunta de si este individuo es libre es bien distinta: mientras el primero dirá que sí que es libre (pues el amo nunca intervino de hecho en la vida del esclavo); un republicano dirá que no, porque la libertad depende de que exista la posibilidad de ser interferido: porque este esclavo debe andar siempre atento para que su

¹¹ Las etiquetas dadas a cada una de las cuatro situaciones son meramente orientativas, para ayudar a la explicación teórica. No tienen ningún interés doctrinario ni pretenden ser una tipología. Aunque a veces parezca lo contrario, las ciencias sociales no son el arte de poner nombres a cosas, sino de tratar de explicarlas. Aquí los nombres dados son lo de menos, lo importante es entender la lógica entre los conceptos de dominación y de interferencia.

¹² El ejemplo se ha pensado tradicionalmente al revés, pero la lógica es la misma: como un esclavo suertudo con un amo infinitamente bueno, que a pesar de tenerle en propiedad y saber todo lo que le puede hacer le trata como a un igual, le quiere, le respeta...

amo no cambie de parecer, porque depende en definitiva de los cambios arbitrarios en la voluntad del otro¹³.

La elección del ejemplo del esclavo es una referencia a un debate común en la tradición republicana según el cual lo opuesto a la libertad es la esclavitud (Gourevitch, 2011)¹⁴. La casilla recoge el contenido de la opinión de Algernon Sidney, que en el XVII dejó escrito que “es esclavo quien sirve al mejor y más gentil hombre de la tierra, y es esclavo también quien sirve al peor” (citado en Pettit, 1999, p. 56) La pertinencia de la etiqueta quizá se perciba con ejemplos más actuales. Así, en lugar de *esclavo artero* podríamos haber dicho *esposa artera*, como aquella que vivía, hasta bien entrado el siglo XX, a merced de la voluntad de su marido porque la ley así lo decía, pero tiene habilidad para escapar a sus potenciales interferencias o tiene la suerte de que este no es un tirano. En cualquier caso, es importante subrayar que la dominación *no tiene por que estar jurídicamente fundada*, la dependencia puede ser material, lo cual es válido para muchas otras relaciones de dominación domésticas actuales, o para ciertas relaciones entre trabajadores y empleadores¹⁵. Desde el punto de vista de la libertad negativa se dirá que el trabajador es libre porque su amo no es un tirano que le maltrata y le coarta para trabajar, porque no interfiere en su vida, porque siempre tiene la posibilidad de romper su contrato y dejar su empleo si considera que su jefe es un abusón¹⁶.

Un republicano en cambio, dirá que debemos tener especial cuidado con el trabajo

13 Como ha señalado Pettit (1999, p. 100), una de las características de las situaciones de dominación es el *conocimiento mutuo* de las relaciones de poder. Aunque de hecho el amo nunca interfiera al esclavo, este último es consciente de la excepcionalidad de su situación y modificará contra su voluntad su comportamiento. En lugar de comportarse de manera honesta sabrá que tiene que andarse con cuidado, no displacer y caer en gracia a su amo para que este no cambie de humor y decida usar su poder real. Como veremos más adelante, republicanamente hablando, una persona que depende de otra, que está dominada por otra, sufre un problema de libertad de expresión cuando quiere comunicar ideas que no gustarán a su *dominus*.

14 “Esa recuperación del lenguaje político y jurídico republicano del mediterráneo antiguo tuvo dos dimensiones, una popular y revolucionaria, y otra contrarrevolucionaria (...) La dimensión revolucionaria pasó por la recuperación de la idea romana, *según la cual la institución de la esclavitud es contra natura, ajena al derecho natural, y propia solo del ius gentium* (Domènech, 2009, p. 2). El énfasis es mío. (*Ius gentium* se refiere a la parte del derecho romano que regulaba el trato entre ciudadanos romanos propiamente dichos y extranjeros. En este caso se refiere a que la esclavización sería solo posible para prisioneros de guerra).

15 Aunque no haya una ley que lo prohíba, desde la óptica republicana es obvio que carezco de libertad de expresión si no puedo ser honesto con mi jefe; o expresar mis verdaderas ideas ante un profesor o un tribunal de final de grado por miedo a las represalias arbitrarias, o porque de ellos dependa en algún modo mi existencia futura. Aunque nadie me esté interfiriendo cuando expreso esas ideas, al estar en una situación dominada por otros, no lo puedo hacer libremente, el coste de hacerlo crece a medida que aumenta el nivel de dominación.

16 Argumento que recuerda a aquel de Hobbes (es el mismo, de hecho) alegando que el miedo era un *impedimento interno* y no externo, que por tanto no es una interferencia en la libertad. Lo mismo se podría decir entonces del hambre. Según la noción de libertad como no-interferencia un trabajador siempre podría en última instancia acabar con su contrato; *que no lo haga por miedo al hambre y a la pobreza no es un asunto que incumba a un debate sobre su libertad*. Igual que los súbditos de una monarquía absoluta eran para Hobbes igual de libres que los de una república, porque en el fondo siempre pueden desobedecer las leyes, que no lo hagan por miedo al castigo no es un asunto que incumba a un debate sobre su libertad.

asalariado, ya que suele ir acompañado de desigualdad, y sobre todo de falta de *medios materiales independientes* para vivir¹⁷, esto es, que lo más plausible es que el trabajador dependa materialmente de su jefe, que *tenga que pedirle permiso cada día para existir*. No es casualidad que muchos republicanos denostaran a los trabajadores manuales *asalariados* como seres carentes libertad y no aptos para la política, por ejemplo Aristóteles (*Política*, 1328b¹⁸), que también definió el trabajo asalariado como una especie de “esclavitud limitada” (*Política*, 1260a). En la misma línea, el republicano Cicerón (*De Officiis*, I, XLII) insistió en que:

También es bajo y servil el de los jornaleros, y *de todos aquellos a quienes se compra, no sus artes, sino su trabajo; porque en estos su propio salario es un título de servidumbre*. Asimismo se ha de tener por oficio bajo el comercio de los que compran a otros para volver a vender, pues no puede tener algún lucro sin mentir mucho (...) Además es bajo todo oficio mecánico: no siendo posible que en un taller se halle cosa digna de una generosa educación¹⁹.

(3) Con *ciudadano de la república* queremos identificar que la noción republicana de libertad se ocupa de que los individuos no estén dominados unos por otros, es decir, que no quepa posibilidad de que ningún individuo, aunque quisiera, pudiera interferir arbitrariamente sobre la vida de otro. Para ello, el estado republicano puede interferir en la vida de sus ciudadanos, pero esta interferencia es *no arbitraria* o no dominante, esto es, que son interferencias que los ciudadanos han aceptado y que los ciudadanos controlan y vigilan democráticamente. Este caso muestra el nexo entre libertad y derechos en el republicanismo, que como veremos en los siguientes subapartados, difiere bastante del nexo liberal entre no-interferencia y derechos. Baste apuntar un elemento más como ejemplo particular del tema que da título a este trabajo: estoy interferido por el Estado cuando se me castiga si publico sin consentimiento del otro afectado, imágenes privadas de nuestras relaciones sexuales. Pero esta es una interferencia no arbitraria, porque tiene en cuenta mis intereses: redundo en mi protección contra la posible dominación de alguien que posea imágenes comprometidas de mí y que por ejemplo, quiera chantajearme (que es una

17 Precisamente aquí radica la defensa republicana de una renta básica universal. La garantización del derecho a existir para romper la dominación propia de los innumerables vínculos de dependencia material. Véase Raventós (2007, cap. 3) y Raventós y Wark (2013). El carácter *propietarista* del republicanismo es importante de cara al debate de la siguiente sección sobre libertad de expresión (véase epígrafe 6). Una de las ventajas de una renta básica universal e incondicional sería posibilitar materialmente la “autonomía de juicio” (Raventós, 1999, p. 55), un rasgo esencial si queremos entender –como haremos en la última sección– la libertad de expresión desde una óptica republicana.

18 “Pues se necesita ocio para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas” (*Política*, 1329a)

19 La última cita de Aristóteles sobre la esclavitud limitada está extraída de Doménech (2004, p. 95n). Una parte de la cita de Cicerón también (aunque no está correctamente referenciada pues proviene capítulo XLII, no del XII). En esa misma nota se refiere Doménech a como los códigos napoleónicos diluyeron la distinción en el derecho romano, tan importante para la tradición republicana, entre *locatio conductio opera* (contrato por obra) y *locatio conductio operarum* (contrato por servicios, esto es, venta de la propia fuerza de trabajo). El segundo era el sospechoso de relaciones de dominación, de falta de libertad.

forma interferencia arbitraria). Además, idealmente, la capacidad ejecutiva del que aplica las leyes depende de mi confianza. Si el legislador o el ejecutor rompen esa confianza, es legítimo que decida que nuestra relación fideicomisaria de representación política se acabe.

(4) *Buen salvaje* es la menos informativa de las etiquetas. Pretende corresponderse con el caso de que no haya dominación y no se produzcan interferencias intencionales (arbitrarias o no) de ningún tipo. Sería el caso de algo como un “estado de naturaleza”, si tal cosa hubiera existido²⁰. El *buen salvaje* a pesar de no estar amparado por ninguna ley que lo proteja tampoco sufre dominación de nadie; o porque está solo en el mundo o porque todos los que le rodean son infinitamente buenos como él. En cualquier caso, se trata de pensar en un individuo o grupo que tengan un abanico de opciones no dominadas, no porque la ley se lo garantice (pues habría entonces interferencias no arbitrarias) sino porque los que comparten espacio con él son siempre buenos, tanto que no necesitan leyes. Este ejemplo, está claro, es una mera entelequia, pero tiene el interés de ayudar a comprender la lógica entre la dominación y la interferencia.

2. La relación entre libertad y leyes.

2.1 *Libertad como no-interferencia y leyes: alienación de la igual libertad natural*

En el pensamiento de Hobbes hay aún otro punto que debemos destacar y que la doctrina liberal conserva. Lo expuso en *The Elements of Law*: cuando pasamos del estado de naturaleza al “artificial” de la vida civil y en sociedad, *aceptamos un contrato mediante el cual alienamos nuestra libertad a cambio de la paz y la seguridad* (Skinner, 2008, p. 53). También, según su *De Cive*, el derecho es un elemento que coerce nuestra libertad, ya que si insistiéramos en mantener toda nuestra libertad natural viviríamos en *bellum omnium in omnes*, una guerra de todos contra todos; porque a pesar de no tener el mismo derecho para todo, solemos desear las mismas cosas (Skinner 2008, p. 94).

¿Pero cómo es posible que el férreo defensor del absolutismo sea el padre ideológico de la concepción “liberal” de la libertad? Como indica Philip Pettit, a pesar del carácter polémico y la cantidad de pensadores que leyeron a Hobbes en el siglo siguiente, su pensamiento no llegó nunca a ser tan popular como el de los escritores republicanos. Pettit destaca solo a otro autoritario que siguió la doctrina hobbesiana (1999, p. 60):

²⁰ Cosa que dudamos. O al menos, en caso de que hubiese existido es arriesgado conjeturar sobre como hubieran sido las cosas. Ese es, en todo caso, el trabajo de los biólogos, los arqueólogos y los antropólogos físicos. En el apartado tercero de esta sección veremos algunas de las implicaciones que puede suponer echar mano de este recurso para los filósofos políticos y los teóricos sociales.

Sir Robert Filmer sostuvo que la libertad perfecta requeriría la ausencia de leyes, “pues no hay ley, sino en la restricción de la libertad”. “Mas esa libertad”, argumentaba a continuación, “no se hallará en ninguna república, pues hay más leyes en un estado popular que en ninguna otra parte, y por consiguiente, menos libertad”.

Habría que esperar al cambio de siglo XVIII-XIX, cuando la causa *tory* contra la independencia de las trece colonias americanas recupere la doctrina que desarrollamos en este apartado. Precisamente porque eran las ideas republicanas sobre la libertad las que andaban detrás del proyecto independentista y revolucionario norteamericano (Ritzer, 2007, p. 3893; Pocock, 1975). La concepción de libertad opuesta a la causa y a la libertad republicanas, la recuperó paradigmáticamente el panfletista John Lindt ayudado por su amigo Bentham²¹. Es posible que en este contexto fuera Bentham, quien después involucrado en el radicalismo político inglés gracias a James Mill (Giner, 1982, pp. 419-21), diera popularidad y respetabilidad a las ideas sobre la libertad como no-interferencia, y sobre todo a la ya señalada relación entre leyes y alienación de libertad, que después pasarían al pensamiento hegemónico anglosajón (Pettit, 1999, p. 67 y ss.). En cualquier caso, lo importante es percatarse de la vinculación teórica obvia entre el utilitarista Bentham y Hobbes:

Lo mismo que la coerción ejercida por un individuo sobre otro individuo, *ninguna libertad puede concederse a un hombre sino en la proporción en que se le arrebató a otro. Todas las leyes coercitivas, por consiguiente (...) y en particular todas las leyes creadoras de libertad, son, “hasta donde alcanzan”, revocadoras de libertad*²².

La libertad como independencia de la voluntad arbitraria que defendieron los republicanos se fue haciendo cada vez menos atractiva para las clases dirigentes, cuando durante el XIX empezaron a formar parte del Estado y de la sociedad civil grupos hasta entonces omitidos como los trabajadores, los sirvientes y las mujeres. Reivindicar las proclamas republicanas contra la dependencia, el poder arbitrario y la dominación habría supuesto cambios realmente emancipadores y revolucionarios. Los movimientos sociales no fueron ajenos a la potencialidad del discurso republicano que hasta hacía poco aún manejaban las élites:

21 Aunque años después, ya terminada la guerra de la independencia, Bentham se convirtiera en un entusiasta de la democracia americana, en los inicios del proyecto se declaró claramente en contra (para esta transición ver Hart, 1976), igual que lo hizo contra el jacobinismo de la Revolución Francesa (Pettit, 1999, p. 66). Sus motivos intelectuales —acompañados de conservadurismo político— se pueden rastrear en su aborrecimiento de la doctrina de los derechos naturales, “una estupidez sobre zancos”. Según Bertrand Russell, cuando se publicó la *Déclaration des droits de l'homme*, Bentham la calificó como “una obra metafísica, el non plus ultra de la metafísica” (2014b, p. 467).

22 Bentham en “Anarchical Fallacies” citado por Pettit (1999, p. 68). El énfasis es mío.

La mejor oportunidad que tuvo el republicanismo de “trascender” sus orígenes aristocráticos y desarrollar una crítica igualitaria de la esclavitud y la dependencia fue cuando alguien diferente de las élites dominantes usó el lenguaje republicano para articular sus preocupaciones. Precisamente esto fue lo que ocurrió cuando los trabajadores asalariados y artesanos del siglo XIX se apropiaron y heredaron los conceptos de independencia y virtud y los aplicaron a la esfera de las relaciones laborales. El intento de universalizar el lenguaje de la libertad republicana, y las innovaciones conceptuales que tuvieron lugar en el proceso fueron su contribución a esta tradición política (Gourevitch, 2015, p. 14²³).

El ideal liberal de la no-interferencia que hemos expuesto, la libertad “negativa”, permite considerar como libres en igualdad de condiciones a las mujeres y a los sirvientes “en la medida en que sus maridos fueran amables caballeros cristianos, y sus empleadores agentes económicos racionales que no obtuviesen ningún beneficio de imponer su autoridad por el mero hecho de imponerla”, tomarse en serio la libertad republicana hubiera implicado “la derogación de las leyes existentes de familia y reguladoras de la relación amo sirviente” Pettit (2005, pp. 47-8)²⁴.

La libertad negativa es aquella que ve en cualquier intento de regulación un ataque a la libertad. Bien haríamos en preguntarnos que a que clase de individuo se le ocurriría defender que libertad es algo así como “hacer absolutamente lo que a uno le plazca”. Es obvio que tal idea solo se le podría ocurrir a alguien que *de hecho* puede hacer absolutamente lo que le plazca, que tiene los recursos para hacerlo, que puede hacer lo que le plazca porque tiene el bastón de mando, el látigo y el poder para imponerse. Aceptar que ser libre es estar ausente de interferencias, de ataduras, no solo es tremendamente problemático para entender fenómenos como el Estado de derecho, sino que además es una derrota política para los vulnerables. Aceptando esta tradición de la libertad regalamos el adjetivo “libre” al que domina sobre el resto arbitrariamente y sin ningún control.

La libertad republicana, aunque pertenezca a una estirpe de pensamiento llena de elitismo y de extensión limitada de los derechos de ciudadanía, es una noción

23 El fragmento aparece citado en Roberts (2017, p. 28)

24 Antoni Domènech señala como tras la reacción termidoriana a la Revolución Francesa, los códigos civiles napoleónicos de principios del XIX desdibujan el inicial intento republicano de igualdad civil: “central en la rearticulación napoleónica de la *loi civil* y *loi de famille* fue la ficción jurídica, de acuerdo con la que los desposeídos varones eran también «propietarios libres»: propietarios por lo pronto, de su fuerza de trabajo, y habilitados, como todos los demás propietarios, con una igual capacidad jurídica –con una igual «libertad»– para realizar actos y negocios jurídicos (contratos civiles) a partir de su «propiedad». (...) los convertía en cierto sentido en miembros de pleno derecho de, y enteramente incorporados a, la nueva sociedad civil burguesa de «libres» e «iguales»” (2004, p. 94). El mismo proceso de isonomía entre *falsos propietarios* lo explica Alex Gourevitch para los trabajadores asalariados norteamericanos a través de sentencias del Tribunal Supremo (2011, pp. 339-341). Las mujeres no tendrían ni si quiera eso: quedarían adjuntas a la personalidad jurídica del hombre, quedando todavía bajo el paraguas de la dominación doméstica de la esfera privada.

esencialmente igualitaria. Una vez aceptado el reto de que la ciudadanía debe universalizarse de manera radical y sin restricciones (que no es poco), la recuperación de la libertad republicana implica la denuncia automática de las víctimas a merced del poder arbitrario de quien puede ejercerlo; es la denuncia de la dominación y de las situaciones de vulnerabilidad. Es un flaco favor a la justicia social pensar que los derechos humanos de unos limitan la “libertad” de otros que quieren aprovecharse de ellos. No podemos dar por perdida la batalla conceptual ante una definición de libertad que ni siquiera capta bien la lógica de nuestras instituciones político-jurídicas, que deslegitima la protección del vulnerable y ampara al que puede ejercer dominación sobre el resto. Es una pérdida política, pero también descriptiva, regalar la libertad al liberalismo

2.2. Libertad como no-dominación y leyes: constitución de la libertad republicana

Habíamos dicho que una de las intenciones de Hobbes era hacer proselitismo de la causa absolutista en la Guerra Civil Inglesa. El interés de su concepción “negativa” de la libertad era mostrar que no hay más libertad en una República que bajo una monarquía. Una de las consecuencias teóricas de esto fue concebir que toda ley, independientemente de su fuente, coarta de la misma manera la libertad:

En las torres de la ciudad de Luca está inscrita, actualmente, en grandes caracteres, la palabra LIBERTAS; sin embargo, nadie puede inferir de ello que un hombre particular tenga más libertad o inmunidad, por sus servicios al Estado, en esa ciudad que en Constantinopla. *Tanto si el Estado es monárquico como si es popular, la libertad es siempre la misma*²⁵.

Luca representaba en el imaginario republicano del XVII al humanismo cívico que surgió en las ciudades independientes italianas, en las que gracias a personajes como Maquiavelo (1469-1527), se forjaron algunas de las bases de la filosofía política de los revolucionarios ingleses²⁶. La Constantinopla de los sultanes era el tipo ideal de régimen absolutista contra el que los republicanos dirigían sus críticas. El inglés James Harrington (1611-1677) respondió sin titubear al desafío de Hobbes en su *Oceana*:

25 Son las palabras de Hobbes, citadas en Skinner (2008, p. 162) pero traducidas según la versión castellana de *Leviatán* que estábamos referenciando anteriormente (Hobbes, 1982). Cursivas mías.

26 El desarrollo de esta tesis es original de Pocock (1975). “Livio y Maquiavelo, junto con Salustio, se convirtieron en los mayores héroes literarios de los escritores que estoy considerando: Harrington alaba a Maquiavelo como «el único político de de los últimos tiempos»” Skinner (1998, p.47). Para este trabajo también se ha seguido la exposición sistemática y erudita del traslado de ideas del renacimiento italiano a la Inglaterra moderna que se encuentra en Skinner, 1978 (p. 215 y ss.).

La montaña se ha movido y andamos un tanto confundidos. Pues decir que un luqués no tiene mayor libertad o inmunidad, *respecto* de las leyes de Luca, que un turco, *respecto* de las leyes de Constantinopla; y que un luqués no tiene mayor libertad, *merced* a esas leyes de Luca, que un turco, *merced* a las de Constantinopla, es estar hablando lenguajes harto diferentes (citado en Pettit, 1999, p. 60).

Esa diferencia entre “libertad respecto [*from*] las leyes” y “libertad merced a/mediante [*by*] las leyes” es de suma importancia para entender republicanamente el imperio de la ley. Andrés de Francisco (2007, p. 154), siguiendo al propio Harrington indica que en un gobierno republicano ideal, la libertad *respecto* de las leyes es nula porque nadie escaparía al imperio de la ley, que la ley es universalmente aplicable sin excepciones. Sin embargo, la libertad *merced* a las leyes es total porque son esas leyes (esas interferencias no arbitrarias) las que hacen posible que ningún particular domine a otro. A diferencia de lo que proponían Hobbes y Bentham, las leyes no alienan la libertad a cambio de seguridad, las leyes *constituyen* y *garantizan* la libertad; *posibilitan* la libertad republicanamente entendida, blindan a los ciudadanos ante la dominación de los que son más poderosos que ellos.

Estar blindado ante la dominación de otro es una condición necesaria pero no suficiente para ser autónomo, autogobernado. La otra condición necesaria es que los que están sometidos a esas leyes hayan participado en su elaboración y participen en el control y vigilancia de los que las aplican. Estos son los elementos que convierten a las interferencias de la ley en *no arbitrarias* o *no dominadoras*.

Como veremos más adelante, esta visión de las leyes y las constituciones establece un modo interesante de conceptualizar la libertad de expresión. Desde este punto de vista, podríamos decir que en realidad no existe tal cosa como la libertad de expresión hasta que no haya leyes que la garanticen, que la posibiliten. No hay una cantidad de libertad de expresión “natural” o previa. Así, republicanamente, diríamos que no hay libertad de expresión hasta que no haya leyes que nos protejan contra las plausibles represalias de los individuos que sean más poderosos que yo y a los cuales no les gusten mis ideas. Que la verdadera libertad de expresión solo se puede entender en un contexto de no-dominación, a saber: que cualquier idea que yo pueda expresar no me lleve a sufrir interferencias arbitrarias por parte de otros; y que no haya una dominación que me obligue a no ser honesto en lo que expreso. En definitiva, que la libertad de expresión republicanamente entendida, no significaría estar ausente de interferencias para decir lo que me venga en gana, sino estar ausente de dominación para decir lo que me venga en gana; y que esa ausencia de dominación la permiten las leyes (las interferencias no arbitrarias), las cuales han sido elaboradas teniendo en cuenta mi voluntad y la de los que me rodean y son

controladas por nosotros mismos.

3. La sociología tras los dos conceptos de libertad.

Hasta aquí, parecería que los motivos que se pueden argüir en favor de una tradición de libertad u otra son meramente políticos, filosófico-políticos, legales, prácticos... El objetivo de este apartado es fisgar en el pensamiento sociológico que subyace a estas tradiciones y mostrar los motivos descriptivos en favor de una visión u otra de la sociedad²⁷.

3.1. *Un estado de naturaleza de libres e iguales: la percepción “impolítica” del mundo social en la tradición liberal*

La idea liberal según la cual alienamos nuestra libertad ante las leyes a cambio de seguridad, paz y vida en común, presume que en el estado de naturaleza ya éramos “naturalmente libres” (por eso tenemos una parte de libertad a la que renunciar). El razonamiento hobbesiano presupone al menos dos cuestiones:

1. que en el estado de naturaleza *todos éramos iguales en poder* e inteligencia y nadie sobresalía por encima nadie, que por tanto tendríamos libertad natural para hacer lo que quisiéramos. Como nuestros intereses chocarían habría una guerra constante e infinita que nunca nadie ganaría y en la que nadie estaría dispuesto a desarmarse;
2. que precisamente por lo anterior –igualdad de poder y guerra infinita–, la única manera de asegurar la paz es renunciar a parte de nuestra libertad mediante un contrato que otorgue poder a una autoridad superior (a un Estado). El objetivo es asegurar la paz renunciando a la mínima libertad para hacer lo que queramos.

La conclusión sobre la situación de igualdad de poderes y la guerra infinita es explicable desde el punto de vista de la acción racional cuando concluye que la solución no puede ser descentralizada, ya que nadie tendría motivos racionales para abandonar las

²⁷ En este sentido Ovejero indica que “Cuando Hobbes describía la conducta humana como la de átomos, cuyo movimiento inercial es el autointerés, estaba sentando las bases para una ontología social (...) [que] servirá desde entonces al pensamiento social en un doble plano: epistemológico, en tanto que ese orden (...) es susceptible de ser descrito teóricamente; normativo, habida cuenta de que se orden se convierte en ideal regulativo de la acción” (1989, pp. 2-3). Si hasta ahora nos hemos ocupado del plano normativo, en este apartado se tratará de esbozar la teoría social tras él.

armas²⁸. Dadas estas dos estrategias (abandonar las armas o no hacerlo) y las cuatro situaciones posibles producto de su combinación, se puede pensar en un sencillo juego de estrategia que lógico-formalmente es equivalente al del “dilema del prisionero”:

- *Si me desarmo* puedo tener la suerte de que el resto también lo haga y acabe la guerra civil (a.1); pero puedo tener la mala suerte de que el resto no me siga y, desarmado, me convierta en un dominado por otros (a.2).
- *Si continúo autoprotegiéndome* y el resto se desarma me convierto en un plausible dominador (a.3); y si el resto continúa autoprotegiéndose la guerra civil se mantiene (a.4).

La situación provocada por las estrategias dominantes en las que yo continúo autoprotegiéndome y el resto también (a.4) es un equilibrio de Nash, porque nadie está interesado en cambiar la estrategia de autoprotegerse mientras los otros no lo hagan. Pero es un equilibrio ineficiente, porque la guerra nunca acaba. Por esto, según Nozick, “Algunos han argumentado que la debida función del gobierno es prohibir a las personas realizar las estrategias dominantes en situaciones tipo dilema del prisionero” (1974, p. 124)²⁹.

Volviendo a las dos premisas que se proponían, obsérvese que mientras la segunda presunción es prescriptiva y contiene afirmaciones normativas; la primera presunción contiene enunciados descriptivos e hipótesis sobre el mundo y las relaciones humanas. La

28 Una observación importante es que del dilema que propone Hobbes en el “estado de naturaleza” se deduce lógicamente que la solución a la guerra civil infinita no debe ser descentralizada o por *motu proprio* de los combatientes. Lo que *no se deduce lógicamente* es que ese contrato social que se firma tenga que tomar la forma institucional de una monarquía absoluta –un Estado *Leviathan*. Si presupones la disposición de la gente a firmar contratos sociales primigenios, ¿por qué no vas a presuponer también que la capacidad para llegar a acuerdos y consensos va mucho más allá? (Domènech, 1989, pp. 156-172).

29 En cualquier caso esta manera de pensar no tiene por qué ser exclusivamente liberal. Una de las críticas posibles a la filosofía política “analítica” desde Rawls es precisamente partir de una ontología social –de herencia liberal– sociológicamente pobre e históricamente vacua, lo que se ha llamado *rawlsismo metodológico* (Bertomeu y Domènech, 2005). Precisamente de excesiva abstracción y academicismo ahistórico peca el neorrepblicano Pettit –que como al lector le habrá quedado claro, ha influido mucho en este trabajo. Peca al echar mano de este mismo dilema del prisionero-estado de naturaleza para defender la extensión de la no-dominación a través de un Estado central y no de forma descentralizada (1999, p. 128). Que Pettit acuda a argumentos del estilo de suponer una situación precivil donde todos son egoístas, iguales, a-morales y nadie puede ni siquiera elaborar preferencias de segundo orden juega en su contra. De primeras, en contra de la tradición que él mismo defiende: si por algo se identifica la tradición republicana, como demostraremos en las siguientes líneas, es por referirse a situaciones contingentes, histórica e institucionalmente reales, cargadas de relaciones de poder y complejidad sociológica. En segundo lugar, porque la simplicidad sociológica de los estados de naturaleza no es útil para crear diseños institucionales que se adapten a contingencias reales; hablando en plata: que puedes diseñar las instituciones y las normas ideales, unas teorías de la justicia perfectas pero que nadie quiera seguirlas (el problema de la virtud cívica). Tercero: porque la antropología filosófica republicana, sin caer en la inocencia extrema, siempre ha confiado en la deliberación y en el convencimiento (¡como el mismo Pettit hace!) como elementos para la cooperación política, esto es, una idea del proceso político como lugar de creación de metapreferencias y consensos, no como un lugar de mera negociación entre posiciones cerradas.

primera presunción del argumento hobbesiano —después liberal— supone una visión atomística de la sociedad en la que todos son iguales y todos persiguen ciegamente sus preferencias individuales, eventualmente guerreando por ellas. Esta manera de ver el mundo, según David Casassas (2010, p. 101), es fundamentalmente *impolítica* porque:

el liberalismo doctrinario asume la metáfora del estado de naturaleza, en el que a los individuos se les inyecta, pre-socialmente, un stock de libertades que vienen dadas *ab initio et ante saecula* [desde el principio y antes de todos los siglos]

Es “impolítica” porque no percibe desigualdades sociales, grupos de poder y capacidad de unos sobre otros para imponer preferencias. Precisamente como en esta visión del mundo somos todos iguales, Thatcher (1987) afirmó paradigmáticamente:

Creo que hemos pasado por un periodo en el que demasiados niños y demasiada gente han entendido que “¡Tengo un problema, es tarea del gobierno ocuparse de ello” o “¡Tengo un problema, obtendré una prestación para arreglarlo!” “¡Soy un sintecho, el gobierno se debe encargar de mi alojamiento!” y entonces culpan a la sociedad de sus problemas; *¿y quién es la sociedad? ¡No hay tal cosa! Hay mujeres y hombres individuales y hay familias y ningún gobierno puede hacer nada excepto a través de personas, personas que primero miran por sí mismas*³⁰.

Esta es la visión del mundo social que se presupone en el razonamiento, que desde Hobbes ha pasado a articular la mayor parte del pensamiento liberal hasta nuestros días³¹. Esta perspectiva no se preocupa tampoco de indicar cómo se forman las preferencias de los individuos y qué es lo que les lleva a pelearse por ellas o a firmar pacíficamente qué contratos y por qué no otros (Laín, 2016, p. 57); no concibe siquiera la existencia de metapreferencias o de racionalidad de segundo orden, p.e. no es sensible, a que podamos cambiar nuestros deseos en función de nuestro conjunto —desigual— de oportunidades reales (Elster, 2010, pp. 188-99). Esta particular y simplista ontología social, explica además, muchos de los supuestos que hoy maneja la teoría económica neoclásica desde la revolución marginalista (Casassas, 2010, p. 195 y ss.); la crítica por lo tanto, vale para

30 El énfasis es mío.

31 La misma idea la comparte Salvador Giner: “La sociedad civil [para el pensamiento liberal] *carecía así de contenido sociológico específico*. Se le reconocía tan solo que estaba constituida por una multiplicidad de individuos dotados de intereses particulares y sujetos a ciertos deberes y obligaciones públicas en un ámbito político dado. Su pertenencia a clases diferentes así como la desigualdad de oportunidades ante la vida no formaban parte de lo descrito ni lo prescrito por la teoría. No constituían un problema moral. En el pensamiento liberal clásico, por lo tanto, *la sociedad civil carecía de estructura específica*” (Giner, 2012, p. 294). *Cursivas añadidas.*

ambas teorías³². Es una descripción del mundo sociológicamente pobre y poco informativa, que explica una orientación político-normativa determinada (en sus versiones no autoritarias) según la cual el Estado solo se debe encargar de garantizar la igualdad ante la ley, porque una vez conseguida la *isonomía*, todos los individuos tendrán las mismas capacidades y recursos para enfrentarse a la sociedad y firmar contratos entre ellos en igualdad de condiciones. Esta ficción jurídico-política tomó forma y se materializó en el siglo XIX³³, y aún determina gran parte de nuestros problemas de falta de libertad real.

3.2 *Conflicto social e indexación institucional de la filosofía política: el substantivismo sociológico republicano*

Elaborando un razonamiento paralelo al del apartado anterior, para estar de acuerdo con la posición republicana deberíamos manejar otras presunciones, a saber:

1. que no todos tenemos las mismas capacidades y poderes (ya sea por nuestra naturaleza física, por la distribución de la propiedad, por las capacidades intelectuales...), que por tanto unos serían más libres para hacer cosas que otros. En un mundo así, sería plausible que unos usen sus capacidades para imponerse a otros y que haya relaciones de poder y de dominación;
2. que precisamente por lo anterior (relaciones de poder), la única manera de asegurar la *parigual* libertad³⁴ de todos es constituyéndola mediante leyes que nos protejan del poder arbitrario. El objetivo es asegurar que nadie domina a nadie, que todos nos autogobernamos —que todos somos republicanamente libres— gracias a las leyes que creamos.

Al contrario que la anterior ontología social liberal, si por algo se caracterizan las asunciones sociológicas de la tradición republicana es porque “no es tanto una particular forma de concebir la sociedad y el sujeto que en ella se desenvuelve desde una perspectiva abstracta o formal, sino más bien la particular combinación de una sociología del conflicto

32 Precisamente la famosa crítica que desde la propia economía hace Hirschman (1984) a la excesiva “parsimonia” de la teoría económica estándar es aplicable a la ontología social liberal-libertariana que aquí describimos: no inclusión de metapreferencias, monismo motivacional, exclusividad de la racionalidad instrumental y supuesto de escasez aplicado a cualquier tipo de recursos.

33 Como se comentó, esta ficción jurídico-política consistió particularmente en asumir que todos podían firmar contratos en igualdad de condiciones, que todos eran igual de libres porque todos, en última instancia, eran propietarios de algo, de su fuerza de trabajo (nota 24).

34 O dicho de otro modo: la reciprocidad en la libertad (como igualdad civil en Kant) (Bertomeu, 2005b, p. 133), o como “reciprocidad de derecho” para Jefferson (Lain, 2016, p. 99). La igual libertad entre los iguales y semejantes. Esta máxima entronca con otro *topos* del republicanismo renacentista, la idea de que la libertad solo es posible en una *ciudad libre* (Skinner, 2004, pp. 104-105).

y de un análisis institucional históricamente situado” (Láin, 2016, p. 45).

Es una sociología del conflicto porque un tema frecuente entre los pensadores republicanos, desde los más elitistas a los demócratas radicales, ha sido ver a la sociedad escindida en clases con intereses contrapuestos. Así lo hizo Aristóteles —el gran sociólogo de la Atenas clásica³⁵— en sus reflexiones sobre la democracia ática y en la *Política* (Domènech, 2004, pp. 53-8; Casassas, 2010, pp. 175-82), Maquiavelo (Pisarello, 2012 pp. 53-6), Robespierre y los jacobinos franceses (Gauthier, 2015; Láin, 2016, p. 236 y ss.), Thomas Jefferson y muchos otros de los *founders* (Láin, 2016), Adam Smith (Casassas, 2010 [es una idea presente en casi toda la obra, pero véase en particular pp. 112-5]). Por supuesto, esta intuición republicana aparece en el clásico de la sociología del conflicto por excelencia, que es Karl Marx³⁶. Para no extendernos mucho pero sin dejar de señalar lo explícito de la tradición republicana en este aspecto, véase esta observación de Maquiavelo:

En toda República hay dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos, como se puede ver fácilmente por lo ocurrido en Roma (...) los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes, y las buenas leyes de esas diferencias internas que muchos, desconsideradamente, condenan (Maquiavelo, *Discorsi*, citado en Pisarello, 2012, p. 54)

Y compárese con esta otra no menos explícita del revolucionario americano James Madison (1787), en el famoso *Federalist* nº 10:

Pero la fuente más común y duradera de facciones, ha sido la variada y desigual distribución de propiedad. Aquellos que tienen, y aquellos que no tienen propiedad siempre han formado intereses distintos en la sociedad. Aquellos que son acreedores y aquellos que son deudores, caen bajo la misma distinción. (...) [los diferentes intereses materiales] los dividen en diferentes clases, impulsadas por diferentes sentimientos y visiones.

Además de estas intuiciones sobre el conflicto social, tanto la filosofía como el activismo político republicano han tenido siempre en cuenta las características institucionales e históricas que han determinado las preferencias que entran en conflicto. No solo afirman el hecho de una sociedad escindida en clases sino como esas clases, materialmente determinadas, estructuran los intereses y las preferencias políticas de los ciudadanos. Es en este sentido en el que la noción de propiedad ha sido considerada como una condición necesaria para la libertad; el republicanismo es una doctrina *propietarista*.

35 Según la opinión del historiador Ste. Croix, citado por Raventós (2007, p. 62)

36 Sobre Marx y otros aspectos del republicanismo véase Domènech (2004, p. 123-6). A una lectura de el primer volumen del capital contextualizada en el republicanismo del movimiento obrero del XIX se dedica un recentísimo libro de William Claire Roberts (2016).

Por eso —como ya apuntábamos anteriormente— Cicerón denostaba, al igual que Aristóteles, a los trabajadores manuales, porque “su propio salario es un título de servidumbre”. Por eso para los *founders* era compatible ser republicanos y ser esclavistas, porque los esclavos no serían capaces de virtud cívica alguna. Porque, como indicó Harrington, solo puede ser libre “aquel que vive por su cuenta” (Casassas, 2010, p. 158). Como cita Maria Julia Bertomeu (2005a y 2005b), del mismo modo lo pensó Kant (2008, p. 152):

el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente (no el que está al servicio del Estado); el menor de edad (*naturaliter vel civiliter*); todas las mujeres y, en general, cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros (salvo a las del Estado), carece de personalidad civil y su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia (...) son únicamente peones de la comunidad, porque tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos, por tanto, no poseen independencia civil.

También en una línea similar, Maquiavelo en sus *Discorsi*: “Es el hambre y la pobreza lo que vuelve trabajadores a los hombres, y son las leyes las que los vuelven buenos” (Citado en Skinner, 2004, p. 109). Entonces no debe sorprendernos que siguiendo las raíces elitistas del republicanismo, tenga sentido para algunos hablar de una democracia basada en el voto censitario de los propietarios, de los que viven por su cuenta. De ahí las ideas de “democracia jeffersoniana” basadas en una ciudadanía de pequeños propietarios que aseguraba la virtud cívica mediante la independencia económica que proporcionaba la distribución mínima de “50 acres de tierra” para cada uno (Laín, 2016, p. 224).

En definitiva, estas características de lo que llamamos ontología social republicana, estarían presentes en autores no estrictamente republicanos como en algunos críticos de la abstracción excesiva de la teoría económica neoclásica. Lo estaría, según Bru Laín (2014), en la concepción polanyiana de la relación entre sociedad y economía: la naturaleza humana es pluri-motivacional y no atomística; la sociedad está escindida según la distribución de la propiedad³⁷ y unas relaciones asimétricas de poder; una concepción circunstancial e históricamente indexada de la justicia...

37 Republicanismo y Polanyi también compartirían la apuesta normativa *consecuencialista* por una distribución equitativa: “la justa distribución de la riqueza contiene un fuerte componente instrumental, no autotélico o finalístico *per se*. Es debido a ello que la concepción de la justicia de tipo republicano puede ser indexada históricamente en diferentes corrientes o interpretaciones —aristocrática, democrática, comercial, etc.— y a la par, es uno de los factores determinantes que diferencian el republicanismo del socialismo. A saber, el republicanismo no es el socialismo, entre otras cosas, porque lo que anhela no es la justicia social entendida como la equitativa distribución del producto social, sino la maximización de la libertad. Para el republicanismo, así pues, la cuestión de la distribución y de la propiedad se confina a su uso instrumental para la consecución de la misma libertad.” (Laín, 2014, p. 116)

Sección II. Hacia una concepción republicana de la libertad de expresión

4. Libertad de expresión, no-interferencia y no-dominación

Ya tenemos suficientes herramientas analíticas y teóricas para abordar el particular que originalmente queríamos tratar: la libertad de expresión. Como hemos visto, en la tradición de la libertad que inició Hobbes y que después adoptaría el liberalismo, esta es entendida como “natural”, es decir, previa a las leyes. El mismo razonamiento se aplicaría a la versión de la libertad que concierne a las capacidades que tenemos para expresarnos. Ser completamente libre para expresarse consistiría en no sufrir interferencias para hacerlo. Si para evitar una guerra civil infinita no nos quedara otra que fundar un Estado, su papel debería ser como mucho el de *conservar* nuestra reserva natural de libertad de expresión.

Sin embargo, por muy talibanes de la no-interferencia que seamos —si se prefiere: por muy liberales que seamos— solo al muy inocente o al muy irreflexivo se le ocurriría reivindicar la libertad de expresión como un absoluto. Por ejemplo, a pocos se les ocurriría defender que actividades como vender relojes de plástico diciendo que son de oro, o copiar en un trabajo de final de grado ideas ajenas sin citar, forman parte de su acervo natural de libertad de expresión³⁸. Es por eso que hasta los máximos abogados de la no-interferencia aceptan la elaboración de principios normativos que alienen una mínima cantidad de libertad a cambio de entendimiento, seguridad, derechos de propiedad intelectual...

Ese fue precisamente el intento de Stuart Mill con su “principio del daño”, que para lo que a nosotros nos interesa sería básicamente aplicar la máxima “mi libertad acaba donde empieza la tuya” a la libertad para expresarse. “El único motivo por el cual el poder puede ser legítimamente ejercido sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es para prever daño a otros” (citado en Van Mill, 2017). La reflexión política sería la siguiente: debemos renunciar a parte de nuestra libertad de expresión “natural” para poder vivir tranquilos; una vez conseguido eso debemos asegurarnos que no renunciemos a una cantidad excesiva de libertad; debemos tener extremo cuidado de que en nombre de la protección de otros —o cualquier otro valor—, el gobierno no comience a censurarnos arbitrariamente (el argumento de la “pendiente resbaladiza”). Por eso para Ayn Rand la libertad de expresión solo se entiende *respecto* al gobierno.

El derecho a la libre expresión significa que un hombre tiene el derecho a expresar sus ideas sin peligro de represión, interferencia o acción punitiva del gobierno (...) Ningún individuo o agencia

38 O aquel famoso ejemplo de Ronald Dworkin: nadie aceptará que forme parte de la libertad para expresarse el que alguien alarme históricamente “¡fuego, fuego!”, en una sala abarrotada por una multitud.

privados pueden silenciar a un hombre o suprimir una publicación, solo el gobierno puede hacerlo (1964, p. 164-8)³⁹.

El objetivo de esta sección es tratar de comprender la libertad de expresión desde la filosofía política de ascendencia republicana. Tenemos algunos motivos para ello. El primero de todos, al que dedicaremos este subapartado, es la certeza de que tal cosa como la libertad de expresión se constituye social y políticamente, es decir, que no preexiste a la civilización y a la sociedad. Si ya es un ejercicio imaginativo hablar de estados de naturaleza, aún peor es imaginarse que algo así como la “libre expresión” existiese en ese tipo de contextos. Como ha indicado Van Mill (2017), en una clara referencia a la hobbesiana guerra civil infinita, el resultado de un estado de naturaleza lleno de personas que tienen libertad absoluta para expresarse y hacen uso de ella, no sería la expresión libre de ideas sino *un ruido constante e infinito* —por seguir la analogía hobbesiana, sería una guerra civil infinita e infinitamente ruidosa.

Imaginar un *stock* “natural” de libertad de expresión carece de sentido. Parecería mucho más intuitivo, debido a la naturaleza del fenómeno, pensar que tal cosa como la libertad de expresión *se constituye* políticamente gracias a las leyes y a las normas. Leyes y normas que se ocupan en principio de cosas tan básicas como regular turnos de palabra o habilitar canales comunes para transmitir mensajes. También de otras más sofisticadas, como impedir que alguien se aproveche de mi buena fe y me estafe gracias a su palabrería, obligar a que se reconozca la autoría de mis ideas... Por último, leyes y normas que se ocupan de cuestiones mucho más sutiles como prevenirme del daño que me puedan hacer las personas a las que no les gusten mis ideas; leyes y normas que garantizan que nada ni nadie me impida decir lo que honestamente pienso, etc. Esto es, *leyes que hacen que las ideas que exprese no dependan de la voluntad de otro*, de su filtro y regulación ajenos y arbitrarios, leyes que me constituyen en una existencia ausente de dominación.

Entonces, republicanamente abordada, se puede decir que la libertad de expresión solo es posible cuando haya ausencia de dominación. Porque a diferencia de Ayn Rand, no somos sociológicamente miopes y sabemos que *sí existe* censura entre particulares en la que no interviene el gobierno. Estos son solo algunos ejemplos que muestran que independientemente de preferencias teóricas y diferencias metodológicas, la tradición de pensamiento sociológica ha sido sensible a las faltas de libertad de expresión que cargan el mundo de las relaciones humanas. Si hablamos de mecanismos sociales que condicionan —

39 Esta novelista y filósofa sobre la que mi tutor me llamó la atención sintetiza a la perfección, en el lenguaje y el contexto del siglo XX, la exacta concepción de libertad hobbesiana y un obvio antirrepublicanismo: “Libertad, en un contexto político, significa libertad respecto a la coerción del gobierno. *No significa libertad respecto al terrateniente, libertad respecto al empleador* o respecto a las leyes de la naturaleza que no proveen a los hombres con prosperidad automática. Significa libertad sobre el poder coercitivo del estado —y nada más” (1967, p. 314). El énfasis es mío.

que dominan— la manera en la que nos expresamos, Simmel es una referencia obligada. El alemán observó como el silencio y el secreto compartido (formas de autolimitación de la expresión) son elementos de protección:

El refugio en el secreto es un recurso en el caso de fuerzas sociales que probablemente sean desplazadas por la innovación (...) La sociedad secreta emerge en cualquier lugar correlacionada con el despotismo y el control policial. Actúa como protección tanto defensiva como ofensiva ante la presión violenta de los poderes centrales. *Esto es cierto no solamente en las relaciones políticas sino que en el mismo sentido ocurre en la iglesia, la escuela, y la familia* (Simmel, 1906, p. 472. Cursivas añadidas)

Pierre Bourdieu, que en el siguiente párrafo parece casi republicano, lo indicó en términos que apelan directamente al nexo entre dependencia (como falta de medios materiales) y libertad de expresión limitada, refiriéndose a la “violencia simbólica” en el sector de los medios de comunicación de masas:

el acceso a la televisión tiene como contrapartida una formidable censura, una pérdida de autonomía (...) Ahora se espera de mí que diga que esta censura, que se ejerce sobre los invitados, pero también sobre los periodistas que contribuyen a imponerla, es política. Es verdad que hay intervenciones políticas (...), pero también lo es *que en una época como la actual, de gran precariedad en el empleo y con un ejército de reserva de aspirantes a ingresar en las profesiones relacionadas con la radio y la televisión, la propensión al conformismo político es mayor. La gente se deja llevar por una forma consciente o inconsciente de autocensura, sin que haga falta efectuar llamadas al orden* (Bourdieu, 1997, p. 22. El énfasis es añadido)⁴⁰.

Para una filosofía política sociológicamente informada como la que generalmente ha formado parte de la tradición republicana de pensamiento (me remito a las reflexiones en el apartado 3.2), la libertad de expresión es un asunto que va mucho más allá de las relaciones entre los individuos y el Estado. Profundizaremos en este aspecto en el siguiente apartado. De momento baste quedarnos con esta afirmación: si existe dominación, si existe dependencia de la voluntad ajena, no es posible que haya libertad para expresarse.

Pero como ya se apuntó cuando comentábamos la harringtoniana “libertad merced a

40 Los ejemplos en la teoría social podrían continuar. Herbert Mead indicó como la asunción del “otro generalizado” determina roles, actitudes y creencias marcadas por expectativas sociales que no tienen por qué corresponderse con las creencias honestas de los sujetos, que quedarían sin ser expresadas (Ritzer 2007, p. 1899). Para cualquiera que acepte el constructo teórico de “rol” y acepte que el mundo está cargado de relaciones de poder y dependencia, será obvio que la capacidad para definir cuales son las expectativas sociales en momentos determinados es la capacidad *para aumentar el coste de expresar libremente ideas que quedan fuera de lo esperado*. Teóricos de la racionalidad como Jon Elster (1983) han señalado el *carácter adaptativo de las preferencias*, que puede hacer que expresemos una creencia, no porque originalmente estemos convencidos de ella sino porque nos adaptamos —nos “conformamos” como decía Bourdieu— a constricciones y limitaciones provocadas por relaciones sociales.

las leyes” (*liberty by the laws*), la ausencia de dominación solo es condición necesaria pero no suficiente del autogobierno. Para ser verdaderamente autónomos, para estar realmente autogobernados también hace falta tomar partido en la elaboración de las leyes y en el control de su aplicación: que las interferencias no arbitrarias que regulen nuestra vida tengan en cuenta nuestra voluntad. Obvio es decirlo: que la libertad de expresión es esencial para poder volcar nuestras preferencias en la elaboración de leyes así como para poder controlar y vigilar al que las aplica. Desde el punto de vista republicano, ausencia de dominación y libertad de expresión son dos elementos *interdependientes*. Por una parte, la completa libertad de expresión de todos solo se puede constituir en contextos sin dominación⁴¹. Por la otra, la libertad de expresión es un mecanismo fundamental para la elaboración de esos contextos sin dominación, porque es necesaria para la deliberación y la disputabilidad de las normas.

Conclusión: disfrutar de libertad de expresión no es meramente no sufrir interferencias del Estado sobre lo que decimos. La naturaleza de la libertad de expresión parece ser capturada mejor si la concebimos como la libertad para decir lo que pensamos con honestidad, en cualquier momento, mediante la protección garantizada por las leyes.

Articularemos los siguientes apartados siguiendo la conclusión anterior, según la cual habría al menos dos maneras de preocuparse por la libertad de expresión republicanamente concebida: (1) como condición necesaria del buen hacer democrático, del autogobierno; y (2) porque la libertad de expresión solo se disfruta cuando somos autónomos, cuando no dependemos de la voluntad de otro. Intentaremos mostrar además que estas dos clases de preocupaciones tienen consistencia histórica y guardan lógica con los temas propios de la tradición filosófico-política republicana.

5. Libertad de expresión como condición necesaria del autogobierno

5.1. De las insuficiencias del “libre mercado de ideas” y los contextos deliberativos ideales

Una lectora perspicaz se habrá dado cuenta de que la primera preocupación “republicana” que hemos señalado en torno a la libertad de expresión hace en realidad una defensa *instrumental* de esta. Merece la pena desvelarse protegiendo la libertad de expresión *en tanto que* es un mecanismo necesario del quehacer democrático. En el

⁴¹ O dicho de otro modo, desde el punto de vista individual: que los únicos que se pueden expresar libremente —esto es, que pueden volcar públicamente sus preferencias con total honestidad y sin temor— son aquellos que no están dominados por otro, que no dependen de la voluntad de otro. Por ejemplo, los que tienen medios propios para asegurar su existencia material (véase el epígrafe 6).

contexto norteamericano, esto es lo que en varias ocasiones Cass Sunstein ha llamado una aproximación “madisoniana” a la Primera Enmienda (Sunstein, 1993; 2003; 2017). El título es lo de menos, esta defensa que hacemos aquí es un argumento anterior a Madison, que además precisamente hunde sus raíces en la inspiración republicana del *founder*.

No hace falta ser un teórico experto en modelos de racionalidad limitada para entender por qué la libre expresión es un necesario mecanismo del autogobierno democrático. Censurar opiniones nos aleja de la pluralidad de ideas y por tanto, vuelve nuestro conocimiento más falible:

Aunque la opinión silenciada sea un error, es posible, y frecuentemente lo hace, que contenga una porción de verdad; y como la opinión general o predominante en cualquier asunto nunca o casi nunca es toda la verdad, es solo mediante la colisión de opiniones adversas que la verdad restante tiene alguna posibilidad de ser proporcionada (Stuart Mill, 2003, p. 118).

Entonces, los demócratas de todo signo tenemos por lo pronto, razones epistemológicas para preocuparnos por la libertad de expresión. Esta es una posición aceptable hasta para cualquier liberal que crea en la deliberación política. Lo que nos interesa a nosotros de esta postura es que es muy anterior al liberalismo. La primera apelación moderna a la libertad de expresión vinculada a la libertad de conocimiento y al buen gobierno data de 1644 —¡de nuevo en la Guerra Civil Inglesa!—, y se trata de la *Areopagítica* del republicano John Milton (1608-1674) (Carrillo, 2011, p. LXV):

Y aunque todos los vientos de la doctrina se desataran sobre la tierra, mientras la Verdad se halle en el campo de batalla, haremos muy mal si censuramos y prohibimos cualquier cosa, dudando así de la fuerza que ella tiene. Dejémosla luchar con la falsedad; ¿quién vio jamás a la Verdad llevar desventaja en una lucha libre y abierta? Una refutación a sus manos será la mejor y más segura supresión (Milton, 2011, p. 175)⁴².

En este trabajo asumimos, normativamente hablando, las opiniones de Milton y de Mill. Esto es, que uno de los motivos por los que la libertad de expresión merece la pena es porque creemos que autogobernarnos y tomar decisiones sobre nuestra propia vida es una buena manera de gestionar nuestra existencia en el mundo. Pero no es ni mucho menos la única. Un lugar común del pensamiento renacentista —y que pervive en cierto conservadurismo— fue el aforismo “*qvot capita, tot sententiae*”, “tantas cabezas, tantas

42 Claramente en la misma línea Jefferson: “que la verdad es grande y prevalecerá si queda librada a sí misma; que es la antagonista adecuada y suficiente del error, y nada tiene que temer en el conflicto si no es despojada por interposición humana de sus armas naturales —la libre argumentación y el debate— dejando de ser peligrosos los errores cuando es permitido contradecirlos libremente”. Citado en Carrillo, (2011, p. LXVII).

opiniones”, al mismo tiempo que se representaba al torpe pueblo opinador (al pueblo con libertad de expresión) como a una indecisa hidra:



Figura 2. La hidra de Covarrubias (1601)

Horrendo monstruo, bestia prodigiosa,
es la comunidad y ayuntamiento,
de la bárbara gente revoltosa;
sin orden, sin razón, ni entendimiento,
propone mucho y no resuelve cosa.
Ay, sobre un caso, pareceres ciento,
cada cual tiene voto diferente,
o Cancerbero, o hidra pestilente.⁴³

Según el exhaustivo estudio de Skinner (2008, pp. 94-6), los *Emblemas morales* de Sebastián de Covarrubias habrían estado accesibles para Hobbes. El antirrepublicano británico usó la moraleja de la hidra para expresar la opinión, contraria a Aristóteles, de que los seres humanos no estamos hechos para la vida en sociedad. El hombre es un lobo para el hombre, entre otras cosas, porque no seríamos capaces de deliberar y convencernos con razones los unos a los otros; lo único que nos pone de acuerdo es la fuerza violenta del estado absolutista⁴⁴. Aún más explícito es el grabado del siglo XVII que abre esta investigación y que pertenece a Julio Mercero (p. 1 de este trabajo)⁴⁵: la hidra aparece encadenada a un obelisco que representa los “fines últimos” (“templanza, prudencia, coraje,

43 Por si quedaran dudas de a quién se refiere, en el reverso del emblema aclara: “Recibido está en proverbio llamar bestia de muchas cabezas, al ayuntamiento donde hay diversos pareceres. *No entran en esta cuenta las juntas de los sabios, ni los acuerdos de los consejeros, ni tampoco se debería presumir de los cabildos eclesiásticos, sino de otras comunidades de seglares ignorantes y mal disciplinadas.* El mote es muy trillado. QVOT CAPITA, TOT SENTENTIAE [tantas cabezas, tantas opiniones]” (Covarrubias, 1610, centuria I, emblema 74). Énfasis añadido.

44 Compárese esta visión, con el optimismo de Jefferson: “Nosotros creíamos que el hombre era un animal racional, dotado por la naturaleza con derechos y con un innato sentido de la justicia; y que podía ser apartado del crimen y protegido en el derecho por poderes moderados confiados a personas por él elegidas y por él controladas”. Citado en Domènech (2004, p. 68).

45 También llamado “Julius Mercorus”, descubierto gracias al informativo estudio sobre los emblemas de Covarrubias de Juan de Dios Hernández (2015).

justicia”) por los cuales “la práctica de la opinión debería ser limitada”. La dimensión normativa de la *Aeropagítica* de Milton, se entiende aún mejor si no solo vemos la defensa de la libertad de expresión de acuerdo al conflicto republicanismo-absolutismo, sino también según el otro que marcó los siglos XVI y XVII, el de Reforma Protestante–Contrarreforma (del cual Milton también participó, en tanto que beato puritano).

Lo apuntaré brevemente: la hidra representa para los teólogos de la Contrarreforma (como Covarrubias y el inquisidor Mercero), entre otras cosas, el resultado de las aspiraciones protestantes de acabar con las interpretaciones canónicas y unívocas de las escrituras. La Iglesia Católica de la Contrarreforma —la que creó a la Santa Inquisición— fue primera defensora del absolutismo, además de una institución censora y altamente persecutoria. No es casualidad que en la inspiradora defensa de la libertad de imprenta que hace Milton, *se guarde un ámbito excepcional para interferir sobre las publicaciones católicas*. No es tampoco casualidad que John Locke (1632-1704), en su *Carta sobre la tolerancia*, al mismo tiempo que defendía la libertad de culto abogara también por *no tolerar* a las instituciones que perseguían a los infieles y que se inmiscuían en los asuntos públicos (como lo hacía la monopólica Iglesia Católica de su tiempo):

aquellos que, bajo pretexto de religión, reclaman para sí toda forma de autoridad sobre los que no participan de su comunión eclesiástica, éstos, sostengo, *no tienen derecho alguno a ser tolerados por el gobernante, como tampoco aquellos que no poseen ni enseñan el deber de la tolerancia hacia los demás en materias religiosas (...)* La iglesia que está constituida sobre estas bases *no puede pretender la tolerancia del gobernante*, ya que todos los que ingresen a ella se entregan *ipso facto* a la protección y servicio de otro príncipe (Locke, 1985, p. 33. *Cursivas añadidas*).

Entonces, bien hacemos al dudar de los análisis como el de Michael Polanyi que afirman sin más explicaciones que:

Milton y Locke formularon por primera vez el liberalismo angloamericano. Sus ideas sobre la libertad de pensamiento estaban divididas en dos. Por un lado (para el que podemos citar la *Aeropagítica*), *se exigía la libertad de toda autoridad*, de manera que se pudiera descubrir la verdad. (...) La segunda parte (...) se basa en la duda filosófica (...) Locke formuló la idea por primera vez como doctrina política. Esa idea establece simplemente *que nunca podremos estar tan seguros de la verdad en cuestiones relacionadas con la religión como para justificar la imposición de nuestra visión sobre la de los demás* (Polanyi, M., 2009, pp. 114-5. *Cursivas añadidas*).

De lo primero que podemos sospechar es del anacronismo de llamar *solamente* liberales a pensadores que son más de un siglo anteriores a la categoría política. Si no añadimos nada más, corremos el riesgo de proyectar nuestras concepciones políticas

actuales sobre la interpretación de autores clásicos. Pero es que además del anacronismo, la explicación es confundente. Si uno estudia el contexto histórico e intelectual de Locke y Milton: el de la Guerra Civil Inglesa, el de las guerras religiosas y el de la creación del poder monopólico de los estados modernos; se percatará que ni Milton ni Locke hablan de manera *pasiva* de la tolerancia, de manera “negativa” de la libertad de culto. Milton es ante todo un *antipapista* que pide una libertad de prensa *protegida por una autoridad* (un poder legislativo) que le blinda con contra la interferencia arbitraria: “Lores y Comunes (...) *Dadme la libertad* de saber, de hablar y de argüir libremente según mi conciencia, por encima de todas las libertades”⁴⁶. Milton es también un seguidor de Cromwell⁴⁷, que clama por una libertad de prensa que acabe con el monopolio eclesiástico, las censuras inquisitoriales y que de hecho *interfiera* regulando las publicaciones católicas y obligando a los autores a firmar públicamente las obras, por si es necesario que rindan cuentas. Y en un sentido similar, Locke no aboga por la tolerancia relativista del no hacer nada: tiene clarísimo que hay motivos suficientes para *imponerse*, para *combatir* y para *prohibir* aquellas doctrinas religiosas que 1) supongan un riesgo para el bienestar público, 2) que se inmiscuyan en “los asuntos de la corte” disputando la neutralidad del poder civil y 3) que no acepten las reglas de juego *civilmente impuestas* sobre la tolerancia. Es mucho más cauto, históricamente coherente y analíticamente acertado, leer en clave republicana estos dos textos. Desde luego una cosa es segura: ni la *Areopagítica* ni la *Carta sobre la tolerancia* son textos liberales ni manejan una noción de libertad “liberal” o libertad como no-interferencia; que como ya sabemos, fue el producto ideológico del absolutista Hobbes.

Pero volvamos al siglo XX. Es una opinión común asumir que la postura de Milton, vía Stuart Mill, es la que anda detrás de la archiconocida interpretación de la Primera Enmienda del Juez Holmes⁴⁸, según la cual:

el mejor test de verdad es el poder que tiene un pensamiento para ser aceptado *en la competición en el mercado*, en donde la verdad es la única base segura a partir de la cual los deseos pueden llevarse a cabo (Juez Holmes, citado y traducido por Gargarella [2002, p. 24]. *Cursivas añadidas*)

46 Milton (2001, p. 90). *Cursivas añadidas*. La libertad de prensa la debe otorgar, la debe garantizar, la debe dar el parlamento: no es previa a la ley.

47 Para una visión ampliada del significado *histórico* de la tolerancia y la neutralidad del Estado, véase la parte final del epígrafe 5.3.

48 Como ejemplo de esta, a nuestro parecer, mala interpretación, véase el propio estudio introductorio de la edición de *Areopagítica* que citamos (Carrillo, 2011), *que no parece observar la diferencia conceptual entre competición de ideas y deliberación de ideas*.

El fragmento corresponde a la respuesta disidente de Holmes a una famosa sentencia del Tribunal Supremo (del cual formaba parte). Esta asentó la jurisprudencia de gran parte de los casos relacionados con la libertad de expresión durante todo el siglo XX. No vamos a negar las similitudes entre la llamada postura del “libre mercado de ideas” y las reflexiones epistemológicas de Milton y Mill. Pero sí indicaremos algunas de las diferencias, para indicar las particulares implicaciones de la metáfora.

La visión de un “libre mercado de ideas” donde cada afirmación se contrapone a su opuesto y siempre gana la verdad participa de un cierto optimismo epistémico que yo mismo comparto, al igual que gran parte de la tradición política republicana confiada en la deliberación racional de los asuntos públicos. Nosotros no pensamos que las asambleas son hidras incapaces de tomar decisiones. Pero esta metáfora del “libre mercado” es en realidad nefasta si creemos en la deliberación pública de ideas. Señalaré tres insuficiencias de esta metáfora, las dos primeras formales y la tercera empírica, que va mucho más allá.

(1) Aquí viene la primera: la deliberación no es equivalente a la competición. Esta última *es en realidad una forma de negociación* en la que mis preferencias son fijas e intento maximizarlas individualmente a toda costa contra las preferencias del otro; el resultado no depende de las buenas razones que tengamos sino del poder que cada uno maneje de “los recursos que les permiten formular amenazas y promesas creíbles” (Elster, 2011, p. 19). En una mesa de negociación entre sindicatos y patronal, las ideas *compiten* de acuerdo a los recursos que tienen tras ellas, para imponerse unas sobre otras, no para llegar a un consenso que recoja las mejores razones. Sin embargo, en una *deliberación* ponemos en cuestión nuestras preferencias iniciales escuchando las razones (imparciales, desinteresadas) del resto. Es el caso prototípico de los jurados como el de la famosa película y obra de teatro *Twelve Angry Man*. En la deliberación racional se transforman las preferencias mediante la discusión; importa la calidad de las ideas y no la fuerza que tenga el que las emite.

(2) La segunda insuficiencia de la metáfora conceptual del “libre mercado de ideas” se sigue de la anterior y consiste en que se debe hacer la arriesgada presunción de que cada participante de este mercado se mueve por un prístino interés por la verdad, que no persigue sus intereses privados como prevería la teoría económica estándar. O más imaginativo aún: que las preferencias egoístas coinciden siempre con el interés por la verdad, por ejemplo, gracias una “mano invisible” que dirige a los agentes que persiguen sus intereses privados de manera miope hacia la verdad y el conocimiento. Este segundo problema de la metáfora no podía haber sido mejor expresado por Cass Sunstein: “¿La competición de mercado realmente *define* la verdad, o en su lugar dirige hacia la verdad, la cual es independientemente definida?” (1993, p. 25 y ss. El énfasis es del original).

Si se diera el primer caso, entonces deberíamos definir las precondiciones del tipo

de competición perfecta que define la verdad. Si el segundo fuera el cierto deberíamos explicar algo aún más complejo: cómo se resuelve la paradoja que indicábamos en el párrafo anterior; cómo la búsqueda del interés propio, en un contexto de competición perfecta, lleva al conocimiento verdadero⁴⁹.

Pero en realidad, la búsqueda de la verdad absoluta importa poco al juez Holmes (Sunstein, 1993; Watson, 2011). La defensa de la Primera Enmienda según el “libre mercado de ideas” sería la siguiente: las interferencias del gobierno en el derecho a expresarse de los ciudadanos carecen de sentido porque la expresión de ideas en condiciones de libre competencia es la forma más segura de identificar el conjunto de preferencias políticas que representa la voluntad del pueblo y que supone el combustible de las políticas públicas democráticas⁵⁰. La deliberación de ideas entonces parece tener poco que ver con los mercados y la competición. Antes que aceptar la desafortunada metáfora de Holmes, parecería mejor entender la libertad de expresión como parte esencial de un *constituido y ordenado contexto deliberativo*, como lo hizo el juez Brandeis (de nuevo interpretando la Primera Enmienda):

Aquellos que ganaron nuestra independencia [los padres fundadores] creyeron que el objetivo final del estado era hacer a los hombres libres para desarrollar sus facultades; y que en su gobierno, las fuerzas deliberativas deben prevalecer sobre las arbitrarias. Ellos valoraron la libertad como un fin en sí mismo y como un medio. Creyeron que la libertad para pensar como quieras y para expresarte según piensas son medios indispensables para el descubrimiento y la difusión de la verdad política;

49 Una manera —sinistra— de resolver este problema sería adoptar una teoría pragmática de la verdad. De hecho, como el propio Sunstein afirma (1993, p. 26), Peirce, el padre del pragmatismo, tuvo una gran influencia en las posturas del juez Holmes. Llanamente, la paradoja se resolvería asumiendo que lo que es verdadero es lo que nos conviene, lo que nos es útil, y viceversa (la verdad no sería una cuestión de criterio externo a nuestras preferencias sino que dependería de ellas). Por este motivo, si perseguimos nuestros propios intereses en el libre mercado de las ideas perseguiremos al mismo tiempo la verdad; muy *à la Claire y Frank Underwood* o *à la Donald Trump*, aunque eso de la “posverdad” neoliberal es tan viejo como Calicles (Platón, *Gorgias*). El peligro de tal “competición” por la verdad es que cuando el criterio que juzga entre la verdad y la mentira *no es externo* a la disputa, en realidad lo que estamos haciendo es una apelación a la fuerza. Como indicó Bertrand Russell: “el criterio de justicia *debe ser una causa, no un efecto*, de los deseos de la comunidad (...) Esta filosofía [el pragmatismo norteamericano] pues, *que empieza con la libertad y la tolerancia, acaba desarrollando, con inherente necesidad, una apelación a la fuerza y al arbitraje de los grandes batallones.*” Citado en Domènech (2004, p. 254). Las cursivas son mías.

50 Preferencias políticas que están prefijadas y no cambian durante el proceso político porque este no es deliberativo sino que es un proceso de negociación. Esta es la visión “pluralista” de la democracia que hay tras la posición de Holmes, que entiende a los votantes y a la opinión pública como “consumidores” de ideas y propuestas en un “libre mercado”. Los políticos competirían entre sí por atraer más votantes-consumidores que se traducen en el beneficio que es la representación política institucional. El juego parlamentario consistiría en *negociar* de acuerdo a las diferentes cuotas de poder que cada uno halla conseguido. Para una crítica del pluralismo democrático como “soberanía del consumidor” véase Sunstein (2003), para una crítica del pluralismo y su relación con el corporativismo católico véase Domènech (2004, pp. 388 y ss.). Es una derrota política que cierta izquierda (tipo Íñigo Errejón o Chantal Mouffe), por otras vías adopte esta visión de la democracia. Lo hacen de hecho a través de las críticas al parlamentarismo del jurista nazi Carl Schmitt, lo cual revela aún mejor el esencial componente conservador y antirrepublicano de esta manera de ver la democracia.

que sin libertad de expresión y discusiones asamblearias sería en vano; (...) que la mayor amenaza a la libertad es un pueblo inerte; que la discusión es un deber político (...). Si hay tiempo para exponer la falsedad y las falacias a través de la discusión, para evitar el mal mediante el proceso de educación, el remedio a aplicar es más expresión, no silencio forzado (Brandeis citado en Sunstein, 1993, p. 26-7. *Cursivas añadidas*)

(3) Pero ahora bien, tanto si aceptamos la metáfora del “libre mercado” de ideas que compiten entre sí, como si aceptamos una versión más cognitiva, más “deliberativa” —madisoniana, o como se quiera llamar—, aún habría que resolver otro escollo: *sin interferir en la vida social, ¿es esperable una competición libre o una deliberación perfecta, de ideas y preferencias?*⁵¹. Esta precisamente es la tercera insuficiencia de la metáfora, que también se aplica a los modelos ideales de deliberación racional. La anterior pregunta se podría formular de la siguiente manera: admitimos que en el caso de que lleguen a la palestra pública, todas las ideas se enfrentarán a sus contrarias en igualdad de condiciones, si se quiere, en un proceso pulcramente deliberativo, ¿pero cómo nos aseguramos que todas las creencias de hecho *entran* al mercado libre de ideas o que de hecho *llegan* a la palestra de deliberación pública?

Plantearse esta dificultad no es otra cosa que reivindicar la incrustación de la sociología en el estudio de la filosofía política. Podemos realizar la ardua labor analítica de diseñar contextos deliberativos que establezcan los principios que ha de seguir cualquier intento de razonamiento público⁵², pero si solo hacemos eso, obviamos la profunda disparidad de capacidades que cada uno tiene para expresarse. En este trabajo seguiremos la estela de Locke y de Milton: los contextos deliberativos, esas “libre lizas entre verdad y falsedad” no aparecen de la nada. Se constituyen institucionalmente en un mundo desigual, cargado de intereses y monopolios sobre el conocimiento. Esto es, la libertad de expresión que funda el libre razonamiento se debe proteger “negativamente”, pero primero se debe constituir y garantizar combatiendo activamente mediante el poder político a todos aquellos

51 Es un escollo sociológico, pero no hace falta ser sociólogo para percibirlo: “El republicanismo, según entiendo, tiene buenas razones para desconfiar de esta visión [del mercado de las ideas], y del optimismo que se desprende de ella (...) Ocurre que la existencia de un mercado desregulado tiende a provocar la aparición de fuertes disparidades entre los individuos; disparidades que permiten que algunos cuenten con ventajas desproporcionadas para hacer conocer y difundir sus puntos de vista. Por supuesto, esto no nos permite afirmar (algo así como) que “la opinión que triunfa será siempre la del más rico”, sino algo más básico y obvio, y es que no es dable esperar —como anunciaba Holmes— que la opinión que se termine imponiendo sea la verdadera, ni la mejor, cuando son tantos los factores que “envician” la “libre” confrontación entre posturas diversas.” (Gargarella, 2002, pp. 24-5).

52 Cosa que admirablemente ha hecho Pettit (1999) desde el republicanismo o Rawls (1993) desde el “liberalismo igualitarista”. La confianza en la deliberación política es un punto en común del republicanismo con cierto liberalismo académico. Tanto Pettit y Sunstein como Rawls van mucho más allá del “libre mercado de las ideas” y hasta ellos estarían de acuerdo en las dos primeras insuficiencias que hemos señalado. Sin embargo, esta tercera insuficiencia del libre mercado de las ideas —la sociológica— se aplica tanto a los que creen en la ideal y abstracta “libre” competición perfecta como los que diseñan los ideales y abstractos principios de deliberación y se quedan ahí (tarea analítica que tampoco es moco de pavo).

que no la quieran respetar o que la pongan en peligro. A esto se dedicarán los siguientes apartados.

5.2. *Las precondiciones de los contextos deliberativos: hacia la parigual libertad de expresión*

El mecanismo que determina quién entra a deliberar en la arena pública, o qué hace falta para hacerlo eficazmente no depende de criterios de verdad y falsedad ni de perfectos principios institucionales. Supongamos ahora que la Facultad de Economía y Empresa de la UB tuviera unos ímpolutos organismos democráticos para sus alumnos en los que se confrontarían públicamente sus diferentes preferencias y demandas, posibilitando una fantástica democracia deliberativa.

Ahora bien, que una persona en silla de ruedas no puede entrar en una parte importante de las aulas de la facultad de económicas de la UB es un hecho por todos aceptable. Pero la probabilidad de que en una facultad llena de personas jóvenes y plenamente sanas esa afirmación llegue siquiera a disputarse en un “mercado de las ideas” es más bien baja. Es otro hecho aceptablemente verdadero que una persona con una identidad de género que no se corresponde con las expectativas binarias de nuestra sociedad (v.g. *genderqueer*) se sienta cotidianamente violentada cuando formaliza la matrícula en su universidad o cuando quiere entrar a un cuarto de baño en la facultad de económicas. Pero que esta afirmación llegue *de facto* a ser cotejada con su opuesto no depende de ningún criterio epistemológico ni deliberativo, sino de crudo poder y capacidad para trasladar preferencias al debate público. Podemos pensar lo mismo para cualquier otro grupo “vulnerable”, es decir, que sufra dominación en algún aspecto de su existencia⁵³. Si consideramos que la libertad republicana es ausencia de independencias, autogobierno y reciprocidad en la libertad, no podemos evitar pensar en estos problemas sino como problemas de privación de libertad de expresión.

En un volumen compilado por Jon Ester (2001) dedicado a *modelos* de democracia deliberativa apenas se trata este particular problema, que es *previo* al diseño de un modelo de deliberación “acerca de los fines, entre agentes libres, iguales y racionales”. Para más

⁵³ Es clásico sesgo “conservador” del poder judicial: por muchos mecanismo deliberativos y principios internos que rijan los procesos judiciales, entre los jueces siempre hay un sesgo de clase debido al tiempo libre y dinero que requiere prepararse unas oposiciones de ese tipo. O en los espacios emancipatorios autogestionados tipo “huerto urbano”: a las asambleas que toman decisiones que sacan adelante esos proyectos —por muy bien que las diseñemos internamente— nunca acude la gente más precaria y más triturada por el mercado laboral, que son los que más necesitan esas redes de solidaridad (detrás de esta reflexión está la misma que tras la observación que llama la atención de que haya un Can Batlló en Sants y no uno en Nou Barris).

inri, al final de su capítulo, en un alarde de enormísima ingenuidad sociológica, Elster se pregunta lo siguiente:

¿Cuál es la relación entre el acceso equitativo al proceso deliberativo y la distribución de ingresos? (...) La distribución desigual de la educación, de la información y de la participación ¿supone una amenaza a la democracia deliberativa? ¿Producirá la deliberación todos sus buenos efectos si tiene lugar principalmente en el seno de una elite que se autoselecciona porque tiene más conocimientos que otros acerca de los asuntos públicos y está más preocupada por ellos? (2001, p. 30).

Respecto al tema que aquí tratamos, en esa compilación de Elster hay una significativa excepción, a saber, la aportación de Roberto Gargarella (2001). Básicamente indica que carece de sentido hablar de deliberación sino pensamos al mismo tiempo en *quién* delibera, en cómo esa deliberación representa las preferencias de toda la sociedad. El problema de la buena representación lo trata justamente haciendo referencia a un contexto tan republicano como el de los “padres fundadores” de los Estados Unidos. Precisamente Madison se refirió al problema de la deliberación desde una perspectiva sociológicamente substantiva: la de una sociedad escindida en facciones, básicamente en propietarios y no propietarios (Gargarella, 2001, pp. 328 y ss.; Madison, 1787). No puede haber un buen contexto deliberativo si no se incluyen mecanismos que aseguren la representación: “si queremos que nuestros jueces sean especialmente sensibles a las demandas de las minorías, y que estén especialmente motivados para proteger sus intereses, necesitamos jueces que estén directamente conectados con esas minorías” (Gargarella, 2001, p. 338). Es notable, que en la obra en la que Sunstein (1993) hace una defensa “madisoniana” de la libertad de expresión solo haya una referencia al texto de Madison que Gargarella trata y que nosotros ya hemos citado (*Federalist* nº 10)⁵⁴. Esta omisión (que no puedo afirmar que se reproduzca en obras suyas más recientes) avalaría nuestra tesis de ese interés por elaborar contextos deliberativos que son ajenos a la realidad contingente en la que se aplican.

Entonces, nos encontramos con que no es solo suficiente con elaborar los principios institucionales de un contexto deliberativo que garanticen la criba epistemológica, la disputabilidad de los enunciados o el razonamiento público. Tanto si a tal cosa le llamamos “libre mercado de ideas” (como ya hemos indicado, una metáfora poco acertada) como si le llamamos “equilibrio reflexivo” (Rawls, 1993), “situación ideal de habla” (Habermas, 1992) o “condiciones de disputabilidad” (Pettit, 1999), tampoco sería suficiente⁵⁵. Hay que

54 Ni si quiera lo hace refiriéndose al faccionalismo. Es en la nota 10 de la introducción (Sunstein, 1993, p. 254), para aclarar que Madison distinguía gobierno democrático de gobierno republicano siendo el segundo en el que se decide a través de representantes. Cuando Sunstein se refiere a *precondiciones* de la deliberación se refiere a precondiciones formales (como una libertad de expresión protegida contra la censuras previas, formas de censura no perfeccionistas, etc.). Aquí estamos reivindicando las precondiciones (materiales, contingentes...) de lo que el llama precondiciones (formales).

55 En defensa de Pettit, cabe apuntar, que en algún sentido su neorepublicanismo tiene dosis de realismo

preocuparse por las *precondiciones* de esas instituciones; *precondiciones* que dependen de contextos históricos, contingentes y materiales: de contextos sociales cargados de conflicto, relaciones de poder, altruismo y “buenismo” pero también corruptibilidad e inquina. ¿Si alguien tiene más poder que yo para imponerme sus ideas, qué motivos tiene para tener un talante deliberativo conmigo? ¿Cómo hacemos para que delibere si se da el caso de que prefiere dominarme en lugar de escucharme? Estas *precondiciones* se pueden reducir a la siguiente: los principios del diseño institucional, si queremos intentar que se lleven a cabo en el mundo real⁵⁶, deben incluir mecanismos independientes que interfieran sobre las capacidades de participación, y la libertad de expresión de los afectados por esas instituciones. Además, de acuerdo a nuestros objetivos normativos: que aseguren que todos participan (o que todos están representados) y que lo hacen con parigual libertad de expresión⁵⁷.

Una defensa tal de la libertad de expresión no es ni mucho menos el producto abstracto de un departamento universitario. Tiene de hecho, mucho sentido histórico. Por eso rescato aquí, de la democracia ateniense clásica, la noción de *isegoría*: “la cual no solo significa libertad de expresión en el sentido que la entendemos en las modernas democracias sino *igualdad* en el hablar públicamente” (Wood, 2011, p. 39). Concepto paradigmáticamente recogido en un diálogo de Teseo escrito por Eurípides:

La libertad consiste en esta frase: “¿quién quiere proponer al pueblo una decisión útil para la comunidad?” El que quiera hacerlo se lleva la gloria; el que no, se calla.

¿Qué puede ser más democrático que esto para una comunidad?⁵⁸

psicológico cuando se dedica —como hizo la tradición republicana— a prever un diseño institucional de cribas, castigos e incentivos que tenga en cuenta la corruptibilidad de sus miembros. En cualquier caso este es más un realismo psicológico o antropológico antes que el substantivismo sociológico que reclamamos en estas líneas.

56 Sobre una aproximación de Dworkin a la justicia distributiva, Bertomeu y Domènech (2005, p. 60) insisten: “¿qué valor normativo tiene un refinado experimento intelectual como éste? y la respuesta es: mucho, mientras nos mantengamos en el plano de las teorías ideales, y nos propongamos tan solo iluminar filosóficamente determinadas intuiciones morales fundamentales sobre la responsabilidad individual (...). *Poco o ninguno, si lo que pretendemos es que nuestras teorías tengan algo normativamente interesante que decir sobre las instituciones sociales que han de realizar los ideales de justicia y sobre el diseño de las mismas*”. *Cursivas añadidas*.

57 Si seguimos el criterio del republicano Andrés de Francisco, el último Rawls no entraría tan estrictamente en esta crítica que hacemos, porque tendría una mayor conciencia y realismo socio-político. Precisamente interpretando unas citas de *Justice and Freedom*, De Francisco concluye con Rawls, lo mismo que aquí nosotros: “Si hay dominación (social y política) el estatus de ciudadanía parigual de las personas libres simplemente se va al traste. Por eso insiste Rawls en la necesidad de postular reglas permanentes de intervención para preservar el valor equitativo de esa libertad política, para garantizar la igualdad de influencia política para todos los ciudadanos. Pues, ¿qué clase de ciudadanos iguales y parigualmente libres seríamos si unos —los menos, debido a excesivas concentraciones de poder económico y social en sus manos— tuvieran mayor influencia política real y mayores oportunidades de condicionar el proceso legislativo de toma de decisiones en su favor?” (De Francisco, 2002, p. 58).

58 Eurípides, *Suplicantes* 439-444, en la traducción castellana de Gredos, citado en Flores (2006, p. 87).

Obviamente, no es ninguna casualidad que una versión libre de estos versos de las *Suplicantes* sean los que abren la aludida obra *Areopagítica* del republicano Milton (2011, p. 2). También hay que recuperar otra noción muy asociada a la *isegoría*, la *parrhesía*: el derecho a hablar libremente y honestamente. Según Foucault:

el derecho político a ejercer el hablar franco en su ciudad (...) La imprecación del débil contra el fuerte, por la que el primero reclama justicia contra el segundo que lo oprime (...) es el famoso privilegio estatuario, ligado al nacimiento, consistente en una manera determinada de ejercer el poder por el decir, y por el decir veraz. Eso es la *parrhesía* política (2011, p. 137)⁵⁹.

Literalmente, carear a tu vecino y poder decirle “no”, sabiendo que no ocurrirá nada, que tienes la libertad para usar *esa* expresión que sabes que al otro no le gustará. Es la versión lingüística de lo que Pettit (2014) ha llamado *eyeball test*, la capacidad para sostener la mirada del otro porque sabes que sois recíprocamente libres, que no hay que temer porque sois ciudadanos, *pares* protegidos por vuestra condición. Este es nuestro criterio, uno tiene una libertad de expresión republicanamente constituida cuando, entre otras cosas, puede hablar sin temor a las represalias arbitrarias. Para esta perspectiva, diferencia de los de la libertad “negativa” y al contrario que para Hobbes o Isaiah Berlin, el *miedo y los impedimentos internos* son manifiestas variables de falta de libertad. Karl Polanyi, con una intuición bastante republicana y como si acabara de leer este TFG, expresó lo siguiente:

En lo que respecta a la libertad personal, *existirá en el grado en el que deliberadamente creemos nuevas salvaguardas para su mantenimiento* y, de hecho, extensión. *En una sociedad establecida, el derecho al inconformismo debe estar institucionalmente protegido*. El individuo *debe ser libre para seguir su conciencia sin miedo* a los poderes que han sido confiados con tareas administrativas en algunas esferas de la vida social (Polanyi, 2001, p. 263. Cursivas mías).

La combinación de estos dos elementos —la *isegoría* y la *parrhesía*— es un claro mecanismo para que las partes más vulnerables del colectivo ciudadano pudieran ser independientes al expresarse, para que lo pudieran hacer honestamente. Esto implica un interesante grado de radicalidad democrática porque invita al *demos* (a los pobres libres)⁶⁰ a

59 En realidad en esa lección Foucault está distinguiendo, basándose en unos textos de Eurípides, tres lógicas de la *parrhesía*, una política, otra judicial y otra moral. En el fragmento que cito se apelan a dos de estas lógicas, que son las que tienen relación con la *isegoría* y la participación política, la judicial (“la imprecación del débil contra el fuerte”) y la política-estatuaría propia de los ciudadanos (el poder “por el decir veraz”).

60 Esto es, los miembros del pueblo llano, de la “multitud”, que son ciudadanos (que no son extranjeros, esclavos o mujeres). “En la palabra *demos* existía, lo mismo que en la palabra «pueblo», una cierta ambigüedad (...) aun cuando teóricamente *demos* hacía referencia a todo el cuerpo de ciudadanos, podría

opinar sobre los asuntos públicos. Por esto mismo Sinclair insiste en que “Para los más conservadores, era este derecho a hablar libremente en general [*parrhesía*], así como el derecho a hablar que tenía cualquier ciudadano en la Asamblea (*isegoría*), el principal motivo de inquietud” (1999, p. 68).

Pero el radicalismo democrático ateniense no se quedaba en esos dos principios. Había otros bien interesantes desde el punto de vista de la representación plena de los intereses en las instituciones, como la elección aleatoria y temporal de algunos de los cargos magistrados (Sinclair, 1999, pp. 42-44). Y hablando de *precondiciones* para tener libertad de expresión, nada mejor que las reformas de Efiltes, que introdujeron los salarios públicos para los jurados (*misthon*):

Si los tribunales de justicia tenían que formarse con personas que debían trabajar para ganarse la vida, es lógico que a los dicastas [miembros del jurado] se les ofreciera alguna recompensa (...) Esta medida atrajo las burlas de la clase propietaria: ésta denunció que tal medida hacía al pueblo holgazán, cobarde, garrulo y codicioso, y que deterioraba los tribunales (Sinclair, 1999, p. 47).

El motivo por el cual se *deterioran* las instituciones cuando entran a expresarse los pobres y los desposeídos lo trataremos en el último apartado de esta sección (6), que versará sobre la libertad de expresión y la autonomía de juicio; y da, entre otras cosas, sentido a la idea de una remuneración que haga independientes a los que han de expresarse libremente. Pero por ahora, la idea principal de este subapartado nos ha de quedar clara: para fundamentar republicanamente una noción de libertad de expresión que permita el funcionamiento democrático (igual capacidad para expresarse y para ser escuchado; capacidad para hacerlo honestamente, de forma independiente a la voluntad de otro) hay que preocuparse de asuntos previos a la filosofía política tal y como corrientemente se entiende⁶¹. Hay que mantener la preocupación sociológica por los conflictos y contingencias del mundo social para después incrustarlos en el diseño de las instituciones políticas (deliberativas o del tipo que sean).

entenderse en el sentido de «el pueblo común» o «las masas» (...) Para aquellos individuos que con frecuencia se referían a sí mismos como «los mejores» (...) «los de buena cuna y abolengo», hasta en contexto teórico, podía perfectamente tener una connotación peyorativa. En contextos no teóricos el Demo podía ser aún más fácilmente sinónimo de términos como «turba» (*okhlos*), o ser equivalente a «los pobres» (*penētes*)...” (Sinclair 1999, p. 39). Para la crítica conservadora de Aristóteles a la *demokratia* en tanto que el gobierno de los pobres libres, véase Domènech (2004, pp. 45 y ss.).

61 Por ejemplo, para el marxista analítico Gerald Cohen: “Mi concepción de la filosofía moral y política era, y es, del tipo académico corriente: se trata de disciplinas a-históricas que se sirven de la reflexión filosófica abstracta para estudiar la naturaleza y la verdad de los juicios normativos”. Citado en Bertomeu y Domènech (2005, p.3).

5.3. *Faccionalismo y oligopolios mediáticos: el lugar de la neutralidad*

Los anteriores ejemplos de déficit de libertad de expresión —el del minusválido, el del *genderqueer*— eran a pequeña escala. Con suerte, una buena mezcla de sensibilidad democrática y voluntad política, consiguen sacar adelante normas que *interfieren* en la realidad social para garantizar contextos de expresión de ideas ausentes de dominación. En el apartado anterior hemos intentado entender en clave republicana las labores de mecanismos como una comisión de igualdad, acciones afirmativas (también llamadas “discriminación positiva”) o tasas que aseguran la diversidad en los órganos políticos. En clave republicana porque mediante ese tipo de interferencias no arbitrarias en los azares del mundo social aseguramos la *parigual* libertad para expresarse, y para hacerlo *libremente* esto es, honestamente y ausente de dependencias que nos coarten⁶².

Un asunto distinto, pero que guarda la misma lógica, es cuando estos mismos problemas se trasladan a gran escala. Que en los últimos años el gobierno venezolano haya tenido una deriva antidemocrática y que el Reino de España sufra una desigualdad galopante —más galopante incluso que su deriva antidemocrática—, son ambas afirmaciones plausiblemente verdaderas que dependiendo de su acierto o error, condicionarán diferentes acciones políticas. No descubro nada nuevo al lector si le digo que la primera afirmación tiene muchas más posibilidades de aparecer en la agenda pública de disputabilidad y deliberación que la segunda; que tendré más posibilidades de carearme con los paladines de la democracia que critican a Nicolás Maduro que con los estafalarios economistas que denuncian la desigualdad económica.

Antes de seguir, una observación: no estamos asumiendo —como hacían las teorías de la “aguja hipodérmica”— que los medios de comunicación determinen *lo que pensamos* (Ritzer, 2007, pp. 2824 y ss.). Más bien asumimos que los medios de comunicación de masas son capaces de proponernos *sobre qué pensar*, que son capaces de establecer

62 Nótese que las relaciones de dependencia y dominación no solo se producen en los casos binarios más obvios (amo-esclavo, patrón-trabajador, marido-esposa...). Son también casos de falta de libertad (de expresión) republicana el ser víctima de una “tiranía de la mayoría”, como la que pueden sufrir el la persona *genderqueer* cuando nadie respeta su diversidad sexual (de ahí las cartas de derechos inalienables y las condiciones contramayoritarias [Pettit, 1999, pp. 236-239]). Esto es pertinente porque como el mismo Pettit ha indicado, la libertad republicana *es un bien comunitario*: al ocuparnos de la no-dominación de minorías vulnerables nos ocupamos también de la no-dominación de todos, ya que todos somos potenciales miembros de una minoría vulnerable. Porque la vulnerabilidad a una interferencia arbitraria es compartida por todos los pares de un mismo grupo (1999, pp. 164-165). Por eso sufrirían un déficit de libertad de expresión los que no pueden participar en el autogobierno por no haber tenido la oportunidad de aprender a leer frente a los que sí saben, o los que no han aprendido a hablar la lengua institucional frente a los que sí la hablan; o simplemente los que carecen del tiempo o recursos para hacerlo frente a los que sí los tienen. Así también pierden libertad para expresarse los que tienen ideas o realizan prácticas contrarias la moralidad o el buen gusto *dominante* frente a los que realizan prácticas convencionales que nadie cuestiona ni domina, etc. Cuando discrepar implica valentía, es porque hay alguna clase de dominación.

agendas públicas (modelos de “*agenda setting*”) (Ritzer, 2007, pp. 63 y ss.); o al menos, que son capaces de extender marcos cognitivos determinados mediante los cuales afrontamos la actualidad del mundo.

Este fenómeno clásico de “influencia” de los medios de comunicación sobre la opinión pública lo estoy conceptualizando aquí como un problema de libertad de expresión. Al menos por dos lados. Por un lado, porque si desde el republicanismo defendemos la libertad de expresión en tanto que mecanismo necesario para la democracia —para convertir preferencias privadas en políticas públicas (en interferencias no arbitrarias)...—, es cuestionable el que una parte importante de nuestro acceso a la realidad esté cooptado por intereses privados. Por otro lado, porque habría una clara falta de *isegoría*: los que poseen medios de comunicación tienen mucha más libertad para expresarse, no hay ahí reciprocidad en la libertad (de hecho, probablemente hay *jerarquía* en la libertad: unos tienen más capacidad de expresarse a costa de condicionar la capacidad de otros para hacerlo). Esos que tienen más recursos para expresarse, determinan en mayor medida la orientación de la deliberación pública.

Por supuesto, la crítica aquí no es a la mera idea de medio de comunicación de masas. Desde un punto de vista republicano y demócrata en general, la libertad de prensa como garante del acceso a fuentes de información independientes y plurales es positiva y necesaria para cualquier proceso deliberativo de toma de decisiones. Quizá no tanto como un “cuarto poder” que compite y nos libra del Estado arbitrario (esta sería la manera liberal de entender la libertad de prensa) sino como parte de esa kantiana “*libertad de pluma*”, que “es el único paladín de los derechos del pueblo” (Kant, citado en Bilbeny, 1989, p. 25)⁶³. Este juicio responde al mismo que Madison expresó contra la *Sedition Act*:

el valor y la eficacia de este derecho [el de elegir gobernantes] dependen del conocimiento comparativo de méritos y deméritos de candidatos a la confianza pública (...) [la *Sedition Act*] va contra ese derecho a examinar libremente personajes públicos y medidas, y contra *la libre comunicación entre personas sobre esos temas, el cual ha sido siempre justamente estimado como el único guardián efectivo de cada otro derecho* (Madison citado en Sunstein, 1993 p. xvii. Cursivas añadidas).

Pues claro que la prensa es necesaria. No es eso lo que nos cuestionamos. Con los medios de comunicación, la cuestión problemática clave para una defensa republicana de la

63 La idea de entender republicanamente la libertad de los medios de comunicación no como un “cuarto poder” sino siguiendo a Kant como un “sustrato trascendental” para el resto de libertades, se la debo a una reciente conferencia de la Universidad Complutense en la que participaba el filósofo Carlos Fernández Liria; conferencia que no he conseguido encontrar, ni tampoco un documento bibliográfico que la respalde. En ese debate también lanzó otra idea interesante para este trabajo: que en España la censura en los medios de comunicación aún existe y se llama paro, desempleo (reflexión que entronca con todo este trabajo, especialmente con la cita de Bourdieu, p. 28).

libertad de expresión vuelve a ser el mundo material, esto es: la distribución oligopólica de la propiedad en los mercados de comunicaciones. Quizá es inevitable que la información esté teñida de intereses espurios, quizá no podamos diseñar mecanismos que aseguren la extrema objetividad de los medios, quizá no podemos exigir un perfecto espíritu cívico a los periodistas⁶⁴; pero sí que se vigile a quien controla los medios o al menos intentar que el control de las emisiones y las imprentas sean lo más variados posibles. Es inocente pensar que el problema de los medios de comunicación son sus mensajes ideologizantes; y más oscuro aún pensar que por ahí puede ir la solución. Para lo que a nosotros nos interesa no hay que hacer una “semiótica” de los medios de comunicación sino más bien una “economía política de los medios de comunicación”⁶⁵.

Lo problemático es la concentración de su propiedad que no es sino una acumulación de capacidad para expresarse en detrimento de la del resto, es un ataque a la reciprocidad en la libertad de expresión. Solo algunos números: en España, entre Planeta, Mediaset y Prisa reúnen el 50% de la inversión publicitaria (una medición que indica la capacidad para generar audiencias) (Palacio, 2014). En EE.UU. en 1983, el 90% de los medios pertenecía a 50 empresas, *en 2012 el 90% es controlado por 5 empresas* (Lutz, 2012)⁶⁶.

Sea debido a los propietarios de medios de comunicación o no, la preocupación por el faccionalismo y la concentración de propiedad es un rasgo republicano tradicional. Como ya se había apuntado, es una preocupación fundada en el inevitable surgimiento de intereses particularistas en sociedades conflictivas y escindidas en clases. Clases e intereses, que como no podía ser de otra forma, están determinados por la distribución de la propiedad:

De la protección de diferentes y desiguales facultades para adquirir propiedad, inmediatamente resulta la posesión de diferentes grados y tipos de propiedad: y de la influencia de estos en los sentimientos y las visiones de los respectivos propietarios, resulta una división de la sociedad en diferentes intereses y grupos (Madison, 1787).

64 Que es lo que parece querer Jose Manuel Chillón (2011).

65 “Para la Economía Política los medios no son sólo aparatos ideológicos al servicio de una supuesta ideología dominante, sino una realidad menos grandiosa, pero no menos eficaz: *cumplen una función económica, que no consiste en inculcar ideología a los receptores, sino en vender audiencias a los anunciantes*. Esta perspectiva, acusada de reduccionismo económico, tiene la ventaja del sentido común y la objetividad descriptiva: las cosas acontecen así, aunque en ese acontecer haya ideología, en la publicidad, en las noticias, en los programas de ficción.” Del Rey Morató (2006, p. 149). Véase también Bolaño (2006) o Chomsky y Herman (2002).

66 Las fuente de las cifras estadounidenses la encontré gracias al extenso artículo de Wikipedia “Concentration of Media Ownership” que recopila este tipo de datos a nivel mundial. Sobre la relación entre audiencias, publicidad y conglomerados estadounidenses, Segovia Alonso (2001) elabora una tenebrosa lista de cómo los anunciantes han determinado contenidos, p.e. “General Motors amenazó con retirar la publicidad de todas las revistas del grupo Time Warner cuando éste produjo un documental sobre los devastadores efectos del cierre de una de las plantas de fabricación de coches de esa compañía en una localidad de Michigan” (2001, pp. 412 y ss.).

Para cualquier republicano, es obvio que la concentración de la propiedad crea intereses facciosos. Hasta cierto punto, esto es inevitable. Lo que es evitable es que la acumulación de esos intereses interfiera sobre los de otros menos poderosos (que los domine). Aún peor, que los mercados oligopólicos de sectores clave pueden poner en cuestión el poder de la república, para desgracia de los demócratas, ha sido un hecho usual en la historia, de la República Romana a la de Weimar (Domènech, 2004, pp. 340-4), por citar solo dos ejemplos. Pero además, que estos oligopolios se produzcan en el sector de los medios de comunicación conlleva una preocupación extra desde el punto de vista del control de los facciosos: *por el acaparamiento de las vías materiales para expresar ideas*. Es decir, que republicanamente no solo nos deberíamos preocupar por el acaparamiento de poder privado bruto (propietarios con intereses generados que acumulan poder para dominar y para sobrepasar al Estado) sino que también debemos hacerlo por el acopio de poder simbólico, una tendencia que marchita claramente cualquier proceso democrático.

El republicanismo no se preocupa solo por la propiedad que poseo y que garantiza mi libertad e independencia, sino también por la excesiva propiedad de los otros, que les condena a ellos al exceso, la corrupción y la lujuria, y condenan al débil a la dependencia servil y a la dominación:

la acumulación (...) las grandes propiedades o latifundios, se entendieron igualmente incompatibles con la libertad republicana. Si el objetivo es asegurar la libertad (para todos, o para unos pocos, esto ahora es irrelevante), el medio para lograrlo debe ser una relativa dispersión de la propiedad que garantice a los ciudadanos sus “condiciones materiales de la libertad”. Luego, si debe mantenerse una cierta “estabilidad social”, el latifundio amenaza la posibilidad de su existencia. Saint Just lo sintetizó así: “la desaparición de toda república ha venido de la debilidad de los principios sobre la propiedad. Un pacto social se disuelve necesariamente cuando uno posee mucho y otro demasiado poco” (Laín, 2016, pp. 167-8).

Se podría pensar que esta preocupación por las facciones que dividen la sociedad en intereses contrapuestos nos arroja al estatismo total y a una propuesta de medios de comunicación de titularidad exclusivamente pública que se ocupen de asegurarlos como instrumentos democráticos. Apuntaré dos motivos por los cuales esta no es la conclusión.

El primero es un hecho: una parte importante de la tradición republicana preocupada por el faccionalismo estaba igual de inquieta por los grandes latifundistas que por el pueblo desposeído, siempre ciego por sus intereses privados inmediatos, “inestable y siempre deseoso de cosas nuevas”⁶⁷. Así fue que nacieron, en las versiones más elitistas y desconfiadas del “pueblo llano”, los sistemas de equilibrios y contrapoderes (Laín, 2016), así como las medidas contramayoritarias (Pettit, 1999). No menos que la gran propiedad,

67 Guicciardini (1483-1540), citado en Pisarello (2012, p. 55).

esa fue también la preocupación de Aristóteles, Cicerón, Jefferson, Madison...

Ahora el segundo motivo:

[Debe evitarse que] la rapacidad baja y el espíritu de monopolio que prevalece entre comerciantes y manufactureros (que por otra parte no están llamados a ser los directores de la humanidad, ni tienen por qué serlo) (...) perturben la tranquilidad de otras personas

Esta cita, que no se encuentra ni en *El capital* ni en ningún panfleto comunista del siglo XIX —pertenece a *La riqueza de las naciones* de Adam Smith (citado en Casassas, 2010, p. 135)—, muestra que la preocupación por el faccionalismo es estupendamente compatible con los mercados, sobre todo cuando verdaderamente se quiere que sean competitivos y eficientes. Esto es aún más obvio si se entiende algo tan polanyiano como que los mercados realmente existentes son siempre políticamente constituidos (Polanyi, 2001).

Como vamos viendo, el segundo motivo es normativo. Todavía a algún despistado se le ocurrirá pensar que para que los medios de comunicación hagan un buen servicio democrático estos deben encontrarse en un mercado “libre” (en el sentido de no interferido, no regulado) y “competitivo”. Pese a quién le pese, los mercados de comunicación como el español o el estadounidense no son ni lo uno otro. De primeras, porque están cargados de regulaciones (Sunstein, 2003; 2017). Pero esto no es ninguna particularidad, como cualquier otro mercado, están *constituidos políticamente*. Nuestros mercados de comunicaciones *no pueden existir* sin regulaciones: los repartos de licencias televisivas y de radio que constituyen un uso exclusivo y excluyente del espacio de emisión, las regulaciones de derechos de propiedad intelectual sobre los contenidos, las regulaciones que protegen la propiedad de los medios tecnológicos, los estándares de emisión, las tecnologías impulsadas desde el erario público (internet como un proyecto de defensa estadounidense, el World Wide Web creado en el CERN de Ginebra... [Sunstein, 2003, pp. 121 y ss.]).

Todas estas leyes, controles y regulaciones públicas no han dado lugar a mercados plurales y competitivos sino oligopólicos y facciosos. La cuestión de la “libertad de expresión”, de la “libertad de empresa” de estos medios de comunicación consiste en una libertad constituida públicamente (como cualquier otra desde la óptica del republicanismo). Si hemos constituido esa libertad porque creemos que la libertad de prensa es necesaria para el funcionamiento democrático no nos podemos quedar a medias y tenemos que tomárnoslo en serio. Si la concentración de la propiedad de los medios mediante los derechos que políticamente les hemos garantizado no está cumpliendo la labor instrumental que nos propusimos, la solución estará en regular de otra manera, en constituir el mercado

de comunicaciones de otra manera.

Cuando Cass Sunstein propone un “*New Deal* para la expresión” está reclamando una manera específica de entender la neutralidad del estado. Según él, en el periodo anterior al *New Deal* y en la actualidad respecto a la libertad de expresión:

[la] Neutralidad era definida en referencia a las distribuciones existentes, o a lo que la gente tenía en ese momento. Las desviaciones del gobierno respecto a la distribución existente significaban partidismo; el respeto del gobierno por esas distribuciones significaba neutralidad (Sunstein, 1993, p. 29).

Con todo lo que llevamos escrito, será fácil para el lector interpretar en términos republicano la idea del *newdealer* F. D. Roosevelt, según la cual “debemos aferrarnos al hecho de que las leyes económicas no están hechas por la naturaleza. Están creadas por seres humanos” (citado en Sunstein, 1993, p. 30). Esa manera de reivindicar la neutralidad del Estado en el legado del *New Deal*, aunque Sunstein no lo diga, es la manera indiscutiblemente republicana de entender la neutralidad; una manera histórica e institucionalmente substantiva, que previene y prepara a los principios filosófico-políticos para las coyunturas materiales y los intereses conflictivos:

La tesis de la neutralidad del Estado es un invento característicamente republicano, al menos tan viejo como Pericles, y ni en el mediterráneo clásico ni en el mundo moderno y contemporáneo ha tenido tanto que ver con el respeto —«negativo»— de las distintas concepciones de la buena vida que puedan tener los ciudadanos (algo que el laicismo republicano ha dado desde siempre por supuesto), *cuanto con la obligación «positiva» del Estado republicano de interferir, y si es necesario, destruir la raíz económica e institucional de aquellos poderes privados que amenazan con disputar con éxito al Estado republicano su inalienable derecho a determinar la utilidad pública*: Cromwell luchaba por la neutralidad del Estado cuando hizo que sus *Ironsides* estabularan los caballos en las catedrales inglesas; la I República francesa luchaba por la neutralidad del Estado cuando desamortizó los bienes de la Iglesia galicana; [los ejemplos son abundantes] (...) la República de Weimar luchaba por la neutralidad del Estado cuando peleó —y sucumbió— contra los grandes *Kartells* de la industria privada alemana que financiaron la subida de Hitler al poder; la *República norteamericana* luchó —sin éxito— por la neutralidad del Estado cuando trató de someter, con la ley antimonopolios de 1937, a lo que Roosevelt llamaba los «monarcas económicos» (Bertomeu y Domènech, 2005, p. 74. Énfasis mío.).

Este no es un trabajo de campo y tampoco hay mucho espacio para extenderse. Solo como ejemplo comentar algunos casos que recogen jurídicamente las reflexiones que se han desarrollado en este apartado. Es así con la boliviana Ley General de Telecomunicaciones de 2011, que en su artículo 10º reparte el espacio de frecuencias en un 33% al Estado, un 33% al sector privado, un 17% a los medios comunitarios y un 17% a los

medios de comunicación indígenas, asegurando la libertad de expresión de los que tradicionalmente la han tenido escasa y dominada. Mayor preocupación por la *neutralidad* del estado prestaron incluso los constitucionalistas de Paraguay, que en el artículo 235 de su última constitución dejaron bien claro que “Son inhábiles para ser candidatos a Presidente de la República o Vicepresidente: (...) los propietarios o copropietarios de los medios de comunicación” (Base de datos políticos..., 1998)⁶⁸. Lo mismo expresa en su artículo 197, para los candidatos a senadores o diputados.

Carecería de sentido en este alegato demócrata y republicano por la libertad de expresión aceptar que uno tenga más capacidad que otro para expresarse, pues entonces unos tendrían poder para elaborar normas acorde a sus preferencias privadas que no habrían pasado por el escrutinio de los menos libres para expresarse. Si no hay parigualdad en la libertad para expresarse, entonces no todos tienen la misma posibilidad para debatir públicamente; y si no todos tienen esa posibilidad, entonces las normas que resulten de tales contextos (por muy deliberativos que sean) tendrán un grado importante de arbitrariedad.

Por lo tanto, la disyuntiva no es entre “interferir” o “no interferir” en la absoluta libertad de prensa “natural” de Juan Luis Cebrián, Rupert Murdoch o Silvio Berlusconi. Como hemos visto, al mirar republicanamente al mundo social, siempre habrá regulaciones e interferencias. La disyuntiva está en cómo diseñarlas, de acuerdo a qué fines: ¿merece la pena proteger la libertad de expresión en tanto que instrumento para el lucro privado o bien merece la pena en tanto que instrumento para el autogobierno?

6. Libertad de expresión y no-dominación: autonomía de juicio y propiedad

¿Quiénes son dignos de ser ciudadanos?; ¿quiénes son dignos de expresarse libremente? Ambas preguntas son tramposas. Posiblemente, cualquier liberal *del siglo XXI* aceptaría que *todos* somos dignos de expresarnos libremente; que todos tenemos que tener un derecho a la libre expresión reconocido ante la ley. Pero esa respuesta es igual de tramposa que la pregunta. A estas alturas de la investigación ya hemos visto que el reconocimiento *isonómico* de un derecho no es suficiente para efectivamente disfrutar de

⁶⁸ Leyendo este artículo es inevitable acordarse de la llegada a la presidencia de Silvio Berlusconi “propietario de los tres canales más importantes en el país, que son Canale 5, Italia Uno y Rete4, que juntos reúnen más del 40 % de la audiencia en todo el país y casi la mitad del gasto total en publicidad televisiva en el mercado italiano” (Dragomir, 2007, p. 73). Según el autor, en Rumanía el término *berlusconización* “es usado para definir la puja de los políticos por adquirir canales de televisión que luego usan como herramientas para construir sus propias carreras políticas y defender sus intereses personales, económicos y políticos” (Dragomir, 2007, p. 70).

ese derecho y mucho menos para disfrutarlo en igual cantidad y cualidad entre todos los pares que forman la ciudadanía.

Si la pregunta se la hiciéramos a un republicano clásico como Aristóteles, la respuesta sería negativa: no todos somos dignos de expresarnos libremente. Pero tras la recomendación normativa del Estagirita —inaceptable para nosotros—, habría una observación bien sociológica y nada desdeñable: que no todos son dignos de la libertad y la ciudadanía porque no todos *pueden serlo* “Pues se necesita ocio para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas” (*Política*, 1329a). Los republicanos elitistas de todo cuño optaron por la prescripción fácil. Como las virtudes ciudadanas y los quehaceres políticos son actividades altamente exigentes, lo mejor será que limitemos la ciudadanía sólo a la élite que es capaz de ejercerlas: excluyamos de ella todos los que no sean capaces (mujeres, esclavos, trabajadores asalariados...); o como Kant, elaboremos una distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos* (Bertomeu, 2005a).

Pero el juicio descriptivo del republicanismo es aún más profundo: además de ocio y tiempo libre, para ejercer las labores políticas hace falta sobre todo *buen juicio*, esto es una capacidad para enfrentarse al mundo que sea autónoma, que no dependa de influencias de terceros. ¿Cómo una persona que depende materialmente del trabajo que otro le da va a tener este juicio?; ¿cómo una persona que no tiene una propiedad que le permita subsistir sin pedir permiso de terceros va poder ejercer estas capacidades? Recordemos las famosas palabras de Harrington “el hombre que no puede vivir por su cuenta debe ser un siervo; pero el que vive por su cuenta puede ser un hombre libre” (Casassas y De Wispelaere, 2011, p. 171). Detrás de algunos diseños de sufragio censitario —solo para propietarios— está la intuición republicana de que la libertad ha de fundarse en la propiedad. Lo mismo ocurre con las frecuentes sospechas contramayoritarias, porque para Tito Livio “la muchedumbre es o un humilde esclavo o un cruel maestro” incapaz de observar “el término medio de la libertad... sin ningún respeto por la moderación o la ley; o Cicerón, “si el pueblo tiene la mayor parte del poder y todo se hace por sus decisiones, esto es llamado libertad pero es en realidad licenciosidad” (ambos citados por MacGilvray, 2011, p. 37). Lo que se convierte en una tarea ciertamente exigente es mantener la intuición republicana propietarista (que la libertad no todos la tienen porque requiere de medios específicos) y querer al mismo tiempo extender universalmente la libertad⁶⁹. La historiadora Ellen

69 Como ya se ha señalado en otro momento, precisamente esa tarea se propusieron los movimientos sociales emancipadores del XIX que heredaban la tradición republicana democrático-plebeya: “algunas de las nociones presentes en el movimiento obrero del siglo XIX retaron el vínculo conceptual *entre la libertad posibilitadora de virtud de una persona con la justificación de la servidumbre de otra*. Intentaron universalizar la reivindicación de la libertad y al hacerlo se enfrentaron a la hipotética inversión de la convicción aristocrática según la cual esclavitud y servidumbre son explicadas por la naturaleza esclava y servil de la clase baja”. Roberts (2016, p. 218). Énfasis añadido. Se trata de aceptar —republicanamente— la falta de autonomía de juicio que sufrimos de hecho, pero advirtiendo que es culpa de las condiciones institucionales, de las condiciones de vida que nos trituran hasta cognitivamente; para entonces reivindicar —democráticamente, radicalmente— que eso es una injusticia flagrante que ataca a nuestra libertad de

Meiksins Wood lo ha expresado claramente:

La cuestión suscitada por los críticos de la democracia [del mediterráneo clásico] es no solo si la gente que tiene que trabajar para vivir tiene tiempo para la reflexión política, *sino también si aquellos que están atados a la necesidad de trabajar para sobrevivir son lo suficientemente libres de mente y espíritu para elaborar juicios políticos* (2011, p. 37, cursivas añadidas).

Muy moderadamente, esa combinación es la que recorre el pensamiento de Thomas Jefferson y la “democracia de pequeños propietarios” (Laín, 2016), hasta el punto de que le llevara a recomendar que, tras la guerra de la independencia, las tierras abandonadas por los británicos y los *tories* fuesen reapropiadas por la nueva república, de modo que “Toda persona adulta que no posea ni haya poseído 50 acres de tierra tendrá derecho a que se le asignen 50 acres o hasta esa cantidad para hacer que posea 50 acres en dominio absoluto” (Laín, 2016, p. 227). Aún más democratizante en su postura fue Thomas Paine, que propuso la creación de “un derecho, no caridad” que otorgara pensiones vitalicias universales como compensación a aquellos que habían perdido su “natural” acceso a la tierra (Domènech y Raventós, 2009, p. 198); aún más lo fue el programa de subsistencia de los jacobinos franceses⁷⁰ (Laín, 2016); y todavía aún más democratizante es la propuesta de una renta básica universal (Raventós, 2007).

Pero decimos que estas son aspiraciones *democratizantes* y no meramente *redistributivas* porque, como ya se indicó en el apartado 3.2, el republicanismo entendió la regulación de la propiedad instrumentalmente. Además se preocupa por ella *por arriba y por abajo*: hay que preocuparse de *asegurar una distribución igualitaria* de ella porque así aseguramos la libertad como no-dominación; y al mismo tiempo *acabar con las grandes concentraciones* que crean facciones excesivamente poderosas que disputen el monopolio del poder a la república y que ponen en riesgo la reciprocidad en la libertad. Si hablamos de libertad de expresión diríamos que, republicanamente, nos debe preocupar asegurar un salario que asegure la autonomía en la expresión (como hacia el *misthon* griego. Véase 5.2) tanto como controlar los oligopolios mediáticos que ponen en riesgo esa misma autonomía para expresarse.

Independientemente de la tradición política republicana, las ciencias sociales contemporáneas nos dan motivos para sospechar de que los que son materialmente dependientes carecen de libertad de expresión porque carecen de “autonomía de juicio”. El no querer desagradar a los que nos dominan —a los que tienen capacidad para interferirnos

expresión, a nuestro autogobierno, y que no lo vamos a aceptar.

70 “La primera ley social es, pues, la que asegura a todos los miembros de la sociedad los medios de existir; todas las demás se subordinan a esta; la propiedad no ha sido instituida, ni ha sido garantizada, sino para cimentar aquella ley; es por lo pronto para vivir que se tienen propiedades” Robespierre en 1793, citado en Domènech (2004, p. 82).

arbitrariamente— puede llevarnos a ocultar nuestra opinión o mucho peor, a hacer que no nos expresemos honestamente buscando el beneplácito del poderoso. Sigo aquí la opinión de Félix Ovejero (2008, p. 119): “La independencia de criterio no es fácil cuando no hay independencia económica (o de otro orden): si yo dependo de usted, ni mi alabanza ni mi crítica podrá considerarlas «auténticas»”. Jon Elster (1989) se refiere a este fenómeno cuando habla de *preferencias adaptativas*; situaciones sociales que nos constriñen y enturbian el sentido original de nuestras preferencias, acomodándolas.

A alguien que maneje una noción de libertad como no-interferencia estas situaciones no le deberían parecer problemáticas. Si un trabajador asalariado oculta su homosexualidad para no desagradar al que le contrata no hay ninguna interferencia, ni ningún impedimento que *de hecho* coarte su libertad para expresarse. Tampoco habría interferencias cuando una persona que depende materialmente de su pareja se calla sus pensamientos más íntimos al saber que al otro —que es un tirano— le desagradarán⁷¹; o un alumno que oculta ciertas ideas ante su profesor si sabe que le costarán una peor nota. Ni mucho menos se hablará de interferencias y constricciones cuando alguien repite irreflexivamente la opinión que ha escuchado y leído en todos los medios de comunicación de su país. La libertad de expresión “negativa” de todos estos individuos permanece intacta.

Pero a diferencia de a los seguidores de Hobbes y Berlin, a nosotros nos preocupan los “impedimentos internos”, porque estos son fuente clara de dominación. Por eso asumimos taxativamente que es un grave problema de libertad de expresión no poder ser un *parrhesiastés* (véase apartado 3.2), no poder hablar honestamente. Desde el punto de vista republicano de la libertad de expresión, serían situaciones problemáticas todas aquellas en las que disidir tuviera que ser un acto de valentía. Cuanto más intensa sea la dependencia (la dominación) más alto será el coste de discrepar, menos libertad de expresión habrá. Por eso tiene un sentido democrático profundo garantizar la autonomía material de los ciudadanos.

Hasta aquí hemos venido denunciando como la dependencia material directa ataca a nuestra capacidad para expresarnos. Pero hemos dicho que el republicanismo también se preocupa de la propiedad “por arriba”. Philippe Pettit (1999) destaca que la antropología filosófica republicana nunca ha pecado de ingenua y siempre a tenido en cuenta la *corruptibilidad* de los cargos públicos. Por eso el republicanismo otorga importancia a los diseños institucionales que equilibran y reparten el poder. Además añadimos: si prevemos que los seres humanos son corruptibles, no solo será suficiente con equilibrar el poder *dentro* de las instituciones sino *fuera*; esto es, no dejemos que nadie tenga la cantidad suficiente de recursos para avasallar, corromper, o para establecer redes clientelares entre los que deberían ser pargiales. De esta manera quiero concebir aquí los casos en los que

71 A las preferencias adaptativas y las mujeres dedica un artículo entero Martha Nussbaum (2001), descubierto gracias al argumento de de Ovejero (2008), que estamos desarrollando aquí.

una acumulación de medios de comunicación tan grande permite a sus propietarios crear mitos, sesgos cognitivos y mensajes ideologizantes que ocupan todo el espacio mediático. Las concentraciones mediáticas corrompen el pluralismo informativo y la autonomía de juicio.

No me refiero aquí únicamente a los grandes conglomerados de medios tradicionales que traté en el epígrafe anterior. Bien pensado, el contexto comunicativo del *acceso a la información a través de redes sociales tampoco es deliberativamente halagüeño*. No sería alocado sospechar que se puedan producir sesgos informativos —y por tanto déficit de autonomía de juicio y de capacidad para expresarse— cuando Google maneja casi el 90% de las búsquedas de todo internet (Statista, 2017). Al mismo que tenemos acceso a más información que nunca, esta se encuentra más mediatizada que nunca en la historia. Acordándonos de la situación del “esclavo artero”, arguyendo republicanamente podríamos afirmar: “tenemos suerte de que los algoritmos que configuran nuestros resultados en los motores de búsqueda no tengan sesgos ideológicos⁷², pero si mañana el motor de búsqueda que todos usamos decidiera sesgar políticamente sus resultados, tendríamos un grave problema⁷³. ¿Quiere decir esto que el monopolio de Google pone en peligro nuestra no-dominación? Sidney nos podría dar una respuesta cuando recordaba que: “es esclavo quien sirve al mejor y más gentil hombre de la tierra, y es esclavo también quien sirve al peor” (citado en Pettit, 1999, p. 56).

Cabe advertir: las tecnologías por sí mismas no tienen por qué ser esencialmente democráticas o antidemocráticas. Por todos es conocido que son armas de doble filo, que siempre tienen ese doble papel que las hace potencialmente emancipatorias o novedosamente dominantes. Por ejemplo, desde el punto de vista de lo que se ha explicado en este trabajo, la red social Twitter es una oportunidad para que podamos seguir leyendo a aquellos periodistas que se han tenido que enfrentar a ese tipo de censura que es el miedo al paro; la reducción de las barreras de entrada que supone el ahorrarse los costes de imprenta hace que los medios de comunicación independientes se multipliquen y se hiperespecialicen a lo largo y ancho de internet; es un lujo que, si alguien lo decide, pueda acceder a blogs de economistas venezolanos para contrastar sus opiniones con las vertidas en los medios del grupo Prisa, etc.

72 Al menos sesgos no *estrictamente* ideológicos. El sesgo es económico: cuanto más pago más me encontrarás en tus búsquedas; y esto es potencialmente ideológico. Ocurre como en las elecciones presidenciales estadounidenses. Como los partidos carecen de financiación pública y apenas hay límites presupuestarios para las campañas, *de facto* solo puede ser presidente el que ya es rico o el que es amigo de muchos ricos que hagan donaciones millonarias (de nuevo apareciendo el problema de la *corruptibilidad*).

73 *House of Cards*, que es una serie que se adelanta a la realidad de manera impresionante, trata precisamente esta posibilidad en sus últimas temporadas, cuando el dueño de un motor de búsqueda decididamente apoya a un candidato a la Casa Blanca. Y más perverso aún, cuando el otro candidato usa *facciosamente* su poder político para contrarrestar la desventaja y usar la hegemonía de los motores de búsqueda en su favor.

Sin embargo, como denuncia Cass Sunstein (2017) en su recentísimo libro *#Republic*, a través del apologético discurso de la “soberanía del consumidor”, las redes sociales se convierten en peligrosas *cámaras de eco*. Esto es que la hiperespecialización de los medios, pero sobre todo su *hiperpersonalización* pueden hacer que el pluralismo tome la forma de *un mosaico de grupos cerrados sobre sí mismos y sobre sus opiniones*. Como las personas a las que sigo en Twitter y mis grupos y amigos de Facebook han sido seleccionados por mí, es plausible que toda la información que me proporcionen se limite a confirmar mis opiniones previas. La analogía que Sunstein usa para explicar este fenómeno es muy potente (2017, p. 31-4): los algoritmos que sesgan de acuerdo a nuestros gustos la publicidad que vemos en Amazon, o las sugerencias multimedia de Netflix, Pandora o Spotify, tienen implicaciones muy perversas cuando hacen lo mismo con la información del mundo que llega a nuestro *timeline*. Precisamente este fenómeno es el que da credibilidad a los rumores y las noticias falsas que poblaron Facebook (New York Times, 8 de mayo de 2017) –beneficiando sobre todo a Trump– en las últimas elecciones presidenciales de EE.UU. Como todo mi entorno retuitea, como todo mi entorno comparte las mismas informaciones, por disparatadas y “conspiranoicas” que sean, me las acabo creyendo; un claro ejemplo de *sesgo de confirmación* (Sunstein, 2017, p. 123) que marchita la calidad de la libertad de expresión que los usuarios de las redes deberían usar para autogobernarse.

El pluralismo mediatizado no es condición suficiente de una profunda autonomía de juicio. Si queremos trabajar desde una óptica republicana, es innegable tratar el tema de la propiedad: para ser independiente al expresarse, para no depender de la expresión de otro. Estas últimas observaciones nos remiten a lo que podríamos llamar, siguiendo la broma económica, las “externalidades” de los “libres mercados de ideas”. Pues parecer claro que estos, de existir, no se rigen según el interés por la verdad, sino por el de producir audiencias (Chomsky y Herman, 2002; Rey Morató, 2006) mediante tabloides rápidos y sensacionalistas que *generen clics*. De nuevo, el uso de la libertad de expresión como herramienta de lucro privado no parece coincidir con el uso de la libertad de expresión como herramienta democrática.

Conclusiones

Estas conclusiones no apuntan nada que no se haya dicho ya. Su objetivo es resumir el trabajo conectando la información de cada epígrafe en un gran argumento. Los tres primeros puntos de la lista, que se corresponden con la sección I, establecen los supuestos de los cuatro siguientes.

1. Se ha señalado la distinción entre interferencia y dominación: cómo puede haber dominación sin interferencias, dominación con interferencias, e interferencias sin dominación. En definitiva, que son fenómenos relacionados pero diferentes. La primera hace referencia a las coerciones y obstáculos directos. La dominación hace referencia a la dependencia y a la capacidad que alguien tiene de interferir arbitrariamente —sin tener en cuenta nuestros intereses— en nuestro abanico de opciones posibles; y ahora es obvio decirlo, también sobre nuestra capacidad para expresarnos (apartados 1.1 y 1.2).
2. Hemos mostrado que la tradición liberal-libertariana conceptualiza la libertad como ausencia de interferencias. Esto implica que la vida en sociedad y las leyes *alienan* necesariamente parte de nuestra libertad a cambio de paz y seguridad u otro bien que valoremos. La ontología social tras esta visión de la libertad consiste en individuos atomizados que, libres e iguales, establecen entre sí relaciones contractuales (apartados 2.1 y 3.1).
3. En la tradición republicana sin embargo, la libertad había sido conceptualizada como ausencia de dominación, como autogobierno y como no ser dependiente de la voluntad de otros. Al contrario que en el razonamiento liberal, las leyes, que son las que garantizan la no-dominación, son las que *constituyen* la libertad. La teoría social que subyace al republicanismo se vertebra en torno a una sociología del conflicto que mira a los detalles históricos e institucionales que generan las preferencias de los grupos y los individuos que forman la sociedad. *La libertad no se define idealmente sino que se constituye en contextos institucionales particulares* (apartados 2.2 y 3.2).
4. Por lo mostrado en las tres conclusiones anteriores, se ha desarrollado que carece de sentido pensar en la libertad de expresión como un valor absoluto o como un bien presocial. El marco republicano entre libertad y leyes nos permite entenderla mucho mejor, como un bien social *constituido*; esto es, que *somos libres para expresarnos si vivimos ausentes de dominación*, porque las leyes nos protegen y porque tenemos los medios necesarios para ser independientes (apartados 4 y 6).
5. La libertad de expresión es una condición necesaria para cualquier contexto

deliberativo. Aunque como se comentó a través de la reseña de la metáfora de la hidra, esta confianza en la deliberación no tiene por qué ser ni ha sido una convicción universalmente compartida. Pero si seguimos las preocupaciones políticas tradicionalmente republicanas, no solo nos preocupa la deliberación sino que nos preocupa de una manera específica: nos damos cuenta de que para que haya una efectiva deliberación ha de haber reciprocidad en la libertad de expresión; *que si existen grandes desigualdades de libertad de expresión, los contextos deliberativos sirven de poco al buen autogobierno* (5.1) Hemos visto como las propuestas de Milton o Locke se alejan tanto de “los libres mercados de ideas” como de los contextos deliberativos “ideales” diseñados a-históricamente y sin profundidad sociológica.

6. Reivindicando esa sociología del conflicto republicana contra la filosofía política a-histórica, para denunciar el déficit de libertad de expresión he recuperado dos nociones de la democracia ateniense: la *isonomía* y la *parrhesía*; la igual libertad de palabra y la honestidad al hablar. Es decir, precondiciones que deberíamos tener en cuenta al diseñar republicanamente un contexto deliberativo (5.2). Siguiendo de nuevo preocupaciones propias del republicanismo histórico, hemos identificado la concentración de la propiedad de los medios de comunicación como un caso de faccionalismo que ataca a la libertad de expresión y marchita el quehacer democrático (5.3). Esta tesis enlaza también con las intuiciones republicanas sobre la neutralidad y la tolerancia que señalábamos en los textos de Milton y Locke (5.1).
7. Desde el punto de vista del republicanismo, la libertad de expresión no es solo un medio necesario para la democracia, sino que es también una consecuencia de la ausencia de dominación. Ser republicanamente libre para expresar ideas requiere autonomía de juicio. Esta, a su vez, solo es posible si existe independencia material (un medio para evitar la dominación de otros). Por eso el republicanismo histórico a tendido a asociar libertad con propiedad: porque solo los propietarios serían capaces de expresar libremente sus preferencias sobre los asuntos públicos, de elaborar juicios políticos. En este sentido, una defensa republicana de la libertad de expresión no debería solamente tener en cuenta la concentración de la propiedad — como en la conclusión anterior— sino también *una mínima distribución de la propiedad que impida la dependencia, esto es, la censura y la autocensura*. Aún así hemos advertido: los riesgos de la oligopolización mediática también afectan a nuestra autonomía de juicio a través de los sesgos que inevitablemente tienen los algoritmos que hacen funcionar nuestros motores de búsqueda; y aun peor, los *sesgos de confirmación* que producen las aparentemente “plurales” redes sociales (apartado 6).

8. Para terminar, siguiendo muy de cerca la guía expuesta por Bertomeu (2005a)⁷⁴ podemos resumir el contenido de este trabajo mediante una definición de la libertad de expresión republicana. X es republicanamente libre para expresarse si:
- a) al no depender de otro particular para vivir, al tener una existencia material autónoma garantizada, una propiedad que le permita subsistir bien: *al no estar dominado, X puede expresarse, decidir lo que quiere decir y lo que no de acuerdo solo a su voluntad y nunca a la de terceros;*
 - b) nadie puede interferir *arbitrariamente* en el ámbito de la libertad de expresión de X;
 - c) la república puede interferir lícitamente en la capacidad de X para expresarse, siempre que X sea parigualmente libre para expresarse que el resto; *siempre que X tenga la misma capacidad para expresar sus preferencias que el resto, es decir, la misma capacidad para elaborar las leyes que le interfieren y para impugnar a los que las aplican y el mismo grado de sujeción a ellas* (igual capacidad para gobernar y ser gobernado);
 - d) la república está obligada a interferir —*activamente*— en el ámbito de libertad de expresión de X, si ese ámbito capacita a X para disputar con posibilidades de éxito a la república el derecho de ésta a definir el bien público;
 - e) cualquier interferencia *de un particular* en el ámbito de libertad de expresión de X es ilícita; cualquier interferencia *de la república* sobre la libertad de expresión de X que no se deba a asegurar alguna de las prescripciones anteriores es ilícita.

No podría terminar este trabajo sin aceptar honestamente sus limitaciones. Inevitablemente, por razones de espacio y tiempo, algunos cabos han quedado sueltos. El primero, el no tratar con profundidad suficiente el tema de la virtud cívica, que es un rasgo fundamental del republicanismo que tiene una relación destacable con la capacidad para expresar ideas, el derecho a la información veraz, a la deontología de los profesionales de la comunicación, etc. Otro cabo ha sido solo parcialmente atado: la relación entre la propiedad republicanamente entendida y la autonomía para expresar ideas; es el tema que he tratado en el último apartado pero sin la profundidad y longitud que merece. El papel de las redes sociales como nueva forma de comunicación, por su actualidad, merecería más explicaciones.

La definición que acabamos de proponer debería dar respuestas a la mayoría de los

⁷⁴ La suya es una definición general de la libertad republicana en relación a la propiedad. Aunque ella no se refiere a la libertad de expresión, en algunos puntos la sigo casi literalmente, y para cualquiera que acceda a la referencia (Bertomeu, 2005a) verá que la deuda de mi definición con la suya es grandísima.

ejemplos provocativos de la introducción, aunque siempre serían pertinentes los estudios pormenorizados. Retrospectivamente, alguno de los objetivos que proponía en la introducción no han sido cumplidos, particularmente aquellos relacionados con la cuestión de la censura. De acuerdo a los conceptos que hemos manejado, no disponemos de herramientas suficientes para tratar toda la casuística susceptible de censura. El gran tema que queda en el tintero es abordar la libertad de expresión desde su contrario, qué cosas son las que no se pueden decir y qué motivos hay para prohibirlas: ¿Se puede producir dominación *solo verbalmente*?⁷⁵, ¿denigrar a un colectivo hasta minar su autoestima, mina también su capacidad para expresarse, sus posibilidades de participación política?⁷⁶, ¿deben quedar amparados por la libertad de expresión los discursos que no aportan nada a la deliberación de asuntos públicos?⁷⁷, ¿y los que atacan directamente a los mismos valores democráticos?, ¿que exista un “peligro excepcional” es condición suficiente para cercenar la libertad de expresar determinadas ideas?, ¿es la libertad de expresión un derecho constitutivo igual de inviolable que el voto político o el derecho a la integridad física?, etc. Investigar cual puede ser el sentido republicano de la censura no ha ocupado mucho espacio en este proyecto, pero sin duda es un hilo pertinente que ocupará futuras investigaciones.

75 Mi postura aquí es que *no*, que la dominación verbal solo tiene sentido cuando existen condiciones materiales reales de dominación. Se podría argumentar que atacar verbalmente a los transexuales diciendo que son una aberración moral, o decir que los musulmanes no deberían votar son discursos plausiblemente dominadores *sí y solo* si se dan las condiciones sociales que configuran a cada transexual y a cada musulmán como vulnerables a la dominación *real*. Ningún cisgénero heterosexual se sentirá *dominado* si alguien le grita que debería tener menos derechos por legitimar los cánones de género hegemónicos. Se puede sentir sorprendido e incluso atacado, pero no tendrá motivos reales para sentir que pierde autonomía; si una viejita grita improperios racistas a un grupo de jóvenes negros, es poco plausible que estos sientan alguna clase de dominación. La cuestión es percatarse de que las ideas tienen fuerza social cuando realidades sociales y materiales se las dan, no al contrario. *Por eso el objetivo debe ser interferir para acabar con esas dominaciones reales y no sobre las siempre presentes bravuconadas verbales de algunos*. Pero esta postura merece muchas más explicaciones que este pie de página, por eso es un cabo suelto.

76 Sería la opinión de Andrea Dworkin (1989) o Catherine Mackinnon (1987) respecto a la pornografía y las mujeres.

77 La respuesta de Cass Sunstein (1993) es que *no*. Que podemos clasificar a las expresiones en dos tipos: las que tienen bajo valor público (*low-value speech*) y las que apelan a como debe organizarse la república (*high-value speech*). Por eso la pornografía o la publicidad (discursos de valor bajo) no deberían quedar amparadas por la Primera Enmienda. Sin embargo, los discursos de odio que son prescripciones políticas, serían de alto valor deliberativo ya que apelan a formas de gobernarse y por tanto quedarían siempre amparados por la libertad de expresión.

Bibliografía

- Aristóteles (1988). *Política*. Edición y trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.
- Base de Datos Políticos de las Américas (1998) “Inelegibilidad de ser candidato”. *Análisis comparativo de constituciones de los regímenes presidenciales*. Georgetown University y Organización de Estados Americanos. Acceso en línea:
<http://pdba.georgetown.edu/Comp/Ejecutivo/Presidencia/inelegibilidad.html>
- Berlin, Isaiah (1988). “Dos conceptos de libertad”. Trad. Julio Bayón. En *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza, pp. 187-243.
- Bertomeu, Maria Julia (2012). “Fraternidad y mujeres. Fragmento de un ensayo de historia conceptual”. En *Estudios de filosofía*, nº 46 pp. 9-24
- (2005a). “Republicanismo y propiedad”. En *Sin Permiso*. Acceso en línea:
<http://www.sinpermiso.info/textos/republicanismo-y-propiedad>
- (2005b). “Las raíces republicanas del mundo moderno: en torno a Kant”. En Bertomeu et al. (comps.) *Republicanismo y democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 123-142.
- Bertomeu, M.J. y Domènech, A. (2007). “Público y privado. Republicanismo y feminismo académico”. En *Sin Permiso*. Acceso en línea:
<http://www.sinpermiso.info/textos/pblico-y-privado-republicanismo-y-feminismo-acadmico>
- (2005). “El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico”. En *Isegoría*, nº 33, pp. 51-76.
- Bertomeu, M.J.; Domènech, A. y De Francisco, A. (2005) (comps.) *Republicanismo y democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila
- Bolaño, César (2006). “Tapando el agujero negro. Para una crítica de la Economía Política de la Comunicación.” En *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 11, pp. 47-56.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Sobre la televisión*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama
- Carrillo, Marc (2011). “Estudio preliminar”. En Milton, *Areopagítica (edición bilingüe)*. Madrid: Tecnos, pp. IX-LXXXI
- Casassas, David (2010). *La ciudad en llamas. La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*. España: Montesinos.
- Casassas, David y De Wispelaere, Jurgen (2011). “Elementos para una economía política

del republicanismo: un análisis crítico de la renta básica de Alaska”. En *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I época, vol. 6, pp. 165-192.

Caute, David (2013). *Isaac and Isaiah: The Cover Punishment of a Cold War Heretic*. Londres: Yale University Press.

Chillón, Jose Manuel (2011). “Medios de comunicación, participación y deliberación. La faz republicana del periodismo informativo”. En *Isegoría*, nº 45, pp. 669-714.

Chomsky, Noam y Herman, Edward S. (2002). *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. Nueva York: Random House Books.

Cicerón (1924). *Obras completas*. Tomo IV. Trad. Manuel de Valbuena. Madrid: Casa Editorial Hernando. Versión digitalizada por la UNAM, acceso en línea: <http://info5.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=774>

Constant, Benjamin (1988). *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Madrid: Tecnos.

Covarrubias, Sebastián de (1610). *Emblemas morales*. Madrid: Luís Sánchez. Versión digitalizada: <https://archive.org/stream/emblemasmoralesd00covar#page/n1/mode/2up>

Domènech, Antoni (2009). Dominación, derecho, propiedad y economía política popular (Un ejercicio de historia de los conceptos). En *Sin Permiso*. Acceso en línea: <http://www.sinpermiso.info/textos/dominacin-derecho-propiedad-y-economia-politica-popular-un-ejercicio-de-historia-de-los-conceptos>

——— (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.

——— (2000). “Individuo, comunidad, ciudadanía”. En *Contrastes. Revista de Interdisciplinar de Filosofía*, vol. 5, pp. 27-42.

——— (1989). *De la ética a la política*. Barcelona: Crítica.

Domènech, Antoni y Raventós, Daniel (2009). “Propiedad y libertad republicana: una aproximación institucional a la renta básica”. En *Sin Permiso*, nº 4, pp. 193-200.

Dragomir, Marius (2007). “Concentración de medios en Europa. El juego de los goliats”. En *Diálogo Político. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A. C.*, año XXIV, nº 3, pp. 69-90.

Dworkin, Andrea (1989). *Pornography: Men Possessing Woman*. Nueva York: Plume.

- Dworkin, Ronald (1991). "Two Concepts of Liberty". En Margalit, Edna y Margalitm Avishai (eds.) *Isaiah Berlin. A celebration*. Londres: The Hogarth Press.
- Elster, Jon (comp.) (2011). *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa
- (2010). *La explicación del comportamiento social. Más tuercas y tornillos para las ciencias sociales*. Trad. Horacio Pons. Barcelona: Gedisa.
- (1983). *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press
- España. Audiencia Nacional, Sala de lo penal (13 de marzo de 2017). Sentencia 514/2017 [Magistrado ponente: Juan Francisco Martel Rivero].
- Flores, Leticia (2006). "Amor civil: los límites de la *parresía*". En Velasco, A.; Di Castro, E.; Bertomeu, M. J. (coord.). *La vigencia del republicanismo*. México: Facultad de Filosofía y letras, UNAM, pp. 87-102.
- Foucault, Michel (2011). *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Traducción de Horacio Pons. Madrid: Akal.
- Francisco, Andrés de (2007). *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- (2002). "El último Rawls: ¿republicano o liberal?" En *Res publica*, 9-10, pp. 51-79.
- Gargarella, Roberto (2011). "Representación plena, deliberación e imparcialidad". En Elster (comp.). *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, pp. 323-346.
- (2002). "La política del republicanismo: vida pública y libertad de expresión". En *Lecciones y Ensayos* (Facultad de Derecho, UBA), n° 77, pp. 13-34.
- Gauthier, Florence (2015). "Political Economy in the Eighteenth Century: Popular or Despotic? The Physiocrats Against the Right to Existence". En *Economic Thought*, vol. 4, pp. 47-66.
- (2006). "Robespierre por una república democrática y social". En Velasco; Di Castro; Bertomeu (coord.) *La vigencia del republicanismo*. México: Facultad de Filosofía y letras, UNAM, pp. 171-183.
- Giner, Salvador (2012). *El origen de la moral*. Barcelona: Península.
- (1982). *Historia del pensamiento social*. Barcelona: Ariel.
- Gourevitch, Alex (2015). *From Slavery to the Cooperative Commonwealth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2011). "Labor and Republican Liberty". En *Constellations*, vol. 18, n° 3, pp. 431-454.

- Hart, H. L. A. (1976). “Bentham and the United States of America”. En *The Journal of Law and Economics*, vol. 19, nº 3, pp. 547-567.
- Habermas, Jürgen (1992). *Teoría de la acción comunicativa*. Tomos I y II. Madrid: Taurus.
- Hernández Miñano, Juan de Dios (2015). *Emblemas morales de Sebastián de Covarrubias. Iconografía y doctrina de la contrarreforma*. Murcia: Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia.
- Hirschman, Albert O. (1985). “Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating some Categories of Economic Discourse”. En *Economics and Philosophy*, vol. 1, nº 1, pp. 7-21
- Hobbes, Thomas (1982 [1651]). *Leviatán. O la materia, forma y poder, de una República Eclesiástica y Civil*. Trad. Nohora Helena. Bogotá: Skla.
- Kant (2008 [1797]). *Metafísica de las costumbres*. Trad. y notas de Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos.
- Láin, Bru (2016). *Democracia y propiedad en el republicanismo de Thomas Jefferson y Maximilien Robespierre*. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona.
- (2014). “Karl Polanyi, republicanismo democrático y los fundamentos materiales de la libertad”. En *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, nº 7, pp. 112-132.
- La Nueva España (2017). “Un exjugador del Avilés, condenado por difundir un vídeo porno con una amante”. Acceso en línea:
<http://www.lne.es/aviles/2017/02/08/exjugador-aviles-condenado-difundir-video/2054350.html>
- Locke, John (1985 [1689]). *Carta sobre la tolerancia*. Edición de Pedro Bravo Gala. Madrid: Tecnos.
- Lutz, Ashley (2012). “These 6 Corporations Control 90% Of The Media In America”. En *Business Insider*. Acceso en línea:
<http://www.businessinsider.com/these-6-corporations-control-90-of-the-media-in-america-2012-6?IR=T>
- Ley General de telecomunicaciones, tecnologías de información y comunicación, 8 de agosto de 2011. Acceso en línea:
<http://www.lexivox.org/norms/BO-L-N164.html>

- MacGilvray, Eric (2011). *The Invention of Market Freedom*. Cambridge : Cambridge University Press, 2011.
- MacKinnon, Catherine A. (1987). *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*. Cambridge: Harvard University Press.
- Madison (1787) “Federalist nº 10”. En Kurland y Lerner (eds.) (2000) *The Founder's Constitution*, vol. 1, cap. 4 (“Republican Government”). Universidad de Chicago. Acceso en línea:
<http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch4s19.html>
- Mercero, Julio (1658). *Basis totius moralis theologiae, hoc est Praxis opinionum limitata...* Mantua: Apud Ofanas, Ducales Typographos. Versión digitalizada:
https://books.google.es/books?id=yUZFAAAAcAAJ&hl=es&source=gbs_navlinks_s
- Mill, John Stuart (2003 [1859]). *On Liberty*. Edición de D. Bromwich y G. Kateb. Nueva York: Yale University Press.
- Milton, John (2011 [1644]). *Areopagítica (edición bilingüe)*. Trad. Joan Cubet, estudio preliminar de Marc Carrillo. Madrid: Tecnos.
- New York Times (2017). “President Trump’s Immigration Order, Annotated”, 28 de enero. Acceso en línea:
https://www.nytimes.com/2017/01/28/us/politics/annotating-trump-immigration-refugee-order.html?_r=0
- (2017). “Facebook Aims to Tackle Fake News Ahead of U.K. Election”, 8 de mayo. Acceso en línea:
https://www.nytimes.com/2017/05/08/technology/uk-election-facebook-fake-news.html?_r=0
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.
- Nussbaum, Martha (2001). “Symposium on Amartya Sen's philosophy: 5. Adaptive preferences and women's options”. En *Economics and Philosophy*, nº 17, pp. 67-88.
- Ovejero, Félix (2008). *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*. Buenos Aires: Katz.
- (2005). “Republicanism: el lugar de la virtud”. En *Isegoría*, nº 33, pp. 99-125.
- (1989). *Intereses de todos, acciones de cada uno. Crisis del socialismo, ecología y emancipación*. Barcelona: Siglo XXI.
- Ovejero, Félix; Martí, Jose Luís; Gargarella, Roberto (2004). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.

- Palacio, Luis (2014). “Grupos de comunicación en España: una propiedad tan concentrada como el negocio”. En *Cuadernos de periodistas*. Acceso en línea:
<http://www.cuadernosdeperiodistas.com/grupos-de-comunicacion-en-espana-una-propiedad-tan-concentrada-como-el-negocio/>
- Pettit, Philippe (2005). “La libertad republicana y su trascendencia constitucional”. En Bertomeu; Domènech y De Francisco (comp.) *Republicanism and democracy*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 41-68.
- (2002). “Keeping Republican Freedom Simple: on a Difference with Quentin Skinner”. En *Political Theory*, 30, nº 3, pp. 339-356.
- (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Trad. Antoni Domènech. Barcelona: Paidós.
- Petras, James (1999). “The CIA and the Cultural Cold War Revisited”. En *Monthly Review*, vol. 51, nº 6. Acceso en línea:
<https://monthlyreview.org/1999/11/01/the-cia-and-the-cultural-cold-war-revisited/>
- Pisarello, Gerardo (2012). *Un largo Termidor. Historia y crítica del constitucionalismo antidemocrático*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador.
- Platón (2000). *Gorgias*. Edición crítica, traducción, introducción y notas de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez. Madrid: CSIC.
- Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press.
- Polanyi, Karl (2001). *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.
- Polanyi, Michael (2009). *La lógica de la libertad*. Trad. Nora Ferrer. Buenos Aires: Katz.
- Rand, Ayn (1967). *Capitalism: The Unknown Ideal*. Nueva York: New American Library.
- (1964). *The virtue of selfishness*. Nueva York: New American Library.
- Raventós, Daniel (2008). “Chomsky, la condena (o no) de los atentados de ETA y la libertad de expresión”. En *Sin Permiso*. Acceso en línea:
<http://www.sinpermiso.info/textos/chomsky-la-condena-o-no-de-los-atentados-de-eta-y-la-libertad-de-expresin>
- (2007). *Las condiciones materiales de la libertad*. Barcelona: El viejo topo.
- (1999). *El derecho a la existencia*. Barcelona: Ariel.
- Raventós, Daniel y Wark, Julie (2013). “Un alegato republicano por la renta básica”. En *Sin Permiso*. Acceso en línea:
<http://www.sinpermiso.info/textos/un-alegato-republicano-por-la-renta-bsica>

- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Dario (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo tercero: Del Romanticismo hasta hoy*. Barcelona: Herder.
- Rey Morató, Javier del (2006). “El enfoque filosófico de la Economía Política: audiencias, mercancías, producción y consumo.” En *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 11, pp.129-154.
- Ritzer, George (2007). *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Massachusetts: Blackwell Publishing.
- Roberts, William Clare (2016). *Marx's Inferno: The Political Theory of Capital*. Princeton: Princeton University Press.
- Russell, Bertrand (2014a). *Historia de la filosofía occidental. Tomo I*. Barcelona: Austral.
 ——— (2014b). *Historia de la filosofía occidental. Tomo II*. Barcelona: Austral.
- Saunders, Frances S. (2013). *The Cultural Cold War*. Nueva York: New Press.
- Segovia Alonso, Ana Isabel (2001). *La estructura de los medios de comunicación en Estados Unidos: análisis crítico del proceso de concentración multimedia*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Simmel, Georg (1906). “The Sociology of Secrecy and of Secret Societies”. En *American Journal of Sociology*, vol. 11, nº 4, pp. 441-498
- Sinclair, R. K. (1999). *Democracia y participación en Atenas*. Madrid: Alianza.
- Skinner, Quentin (2008). *Hobbes and Republican Liberty*. Nueva York: Cambridge University Press.
 ——— (2004). “Las paradojas de la libertad política”. En Ovejero et al. (comps.) *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós, pp. 93-114.
 ——— (1998). *Liberty before liberalism*. Reino Unido: Cambridge University Press.
 ——— (1978). *The Foundations of Modern Political Thought. Volume One: The Renaissance*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Statista (2017). “Worldwide desktop market share of leading search engines from January 2010 to April 2017”. Acceso en línea:
<https://www.statista.com/statistics/216573/worldwide-market-share-of-search-engines/>

- Sunstein, Cass (2017). *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton: Princeton University Press.
- (2003). *República.com*. Trad. Paula García Segura. Barcelona: Paidós.
- (1993). *Democracy and the Problem of Free Speech*. Nueva York: The Free Press
- Van Mill, David (2017). “Freedom of Speech”. En Zalta, Edward N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de verano 2017). Acceso en línea: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/freedom-speech/>
- Velasco, A.; Di Castro, E.; Bertomeu, M. J. (coord.) (2006). *La vigencia del republicanismo*. México: Facultad de Filosofía y letras, UNAM.
- Watson, Bradley W. (2011). “Oliver Wendell Holmes J. R. and the Natural Law”. En *Natural Law, Natural Rights and American Constitutionalism*. Acceso en línea: <http://www.nlnrac.org/critics/oliver-wendell-holmes>
- Wood, Ellen Meiksins (2011). *Citizens to Lords. A social History of Western Political Thought from Antiquity to the Late Middle Ages*. Londres: Verso Books.
- (2008). “Why It Matters: Quentin Skinner's Detachment” (reseña de *Hobbes and Republican Liberty* de Q. Skinner). En *London Review of Books*, vol. 30, nº 18, pp. 3-6.
- Zhang, Lambo (2014). *The Intellectual As Warrior: Isaiah Berlin's Cold War*. Trabajo de final de Grado. Columbia University Academic Commons. Acceso en línea: <http://dx.doi.org/10.7916/D8GB2263>