NÚM. 2 • PÁGS. 09-31 • DICIEMBRE 2021

UNA REPÚBLICA PARA TODOS LOS SINTIENTES: LIBERTAD SOCIAL SIN LIBRE ALBEDRÍO[1]

EZE PAEZ
INVESTIGADOR POSDOCTORAL EN LA UNIVERSITAT POMPEU FABRA
MIEMBRO DEL COMITÉ CIENTÍFICO DEL UPF-CENTRE FOR ANIMAL ETHICS

I INTRODUCCIÓN

Billones de animales no humanos viven bajo control humano directo. La mayoría son animales de granja o animales de laboratorio, a los que se les inflige daños severos en la búsqueda de riqueza o salud[1]. Unos pocos afortunados son mantenidos como compañeros domésticos, o son refugiados en santuarios de animales, teniendo vidas más fáciles gracias al afecto y la buena voluntad de sus cuidadores. Con independencia de cómo de afortunada o desafortunada sea su situación, todos estos individuos viven bajo los términos que les imponen sus amos humanos. En general, viven bajo los términos dictados por las instituciones de la comunidad política que constituyen sus amos humanos. Ya sea como individuos privados o constituidos en un gobierno, estos amos apenas están obligados por la ley o las costumbres sociales a considerar los intereses de los animales cuando imponen sus términos. Por su parte, los animales carecen del poder para resistir con éxito dicha imposición.

Muchos más animales –trillones de ellos– viven en la naturaleza[2]. Con frecuencia los humanos intervienen en los ecosistemas de maneras que menoscaban los intereses de los animales salvajes. A veces los humanos optan por abstenerse de estas intervenciones dañinas movidos por compasión hacia los animales o respeto por la naturaleza. Pero incluso en estos casos, lo cierto es que podrían intervenir si así lo deseasen. Incluso los animales salvajes viven bajo los términos que los humanos les quieran imponer. Los animales no humanos, tanto los domesticados como los salvajes, están a nuestra merced.

Esta condición de estar bajo el dominio de otro –en efecto, de servidumbre– es lo que la filosofía política del republicanismo identifica como el principal mal que debemos prevenir en el ámbito social o político. El republicanismo tiene sus orígenes en una tradición intelectual que se remonta a la Roma clásica la cual contraponía la situación del *servus,* el esclavo subyugado a su amo, o *dominus,* con la del *liber,* el hombre libre (solo los hombres podían serlo entonces) cuya independencia de la voluntad de otro era salvaguardada mediante la concesión de un estatus político constituido por un sistema de normas sociales y jurídicas[3]. En los escritos de los autores republicanos esta sujeción a una

1 FAO (2018); Mood y Brooke (2012); y Taylor y Alvarez (2019).
2 Tomasik (2009).
3 El republicanismo recibió renovada atención gracias a historiadores de las ideas como Pocock (1975) y Skin-

voluntad ajena es a menudo denominada "dominación". La libertad política consistiría ni más ni menos que en poseer un estatus protegido contra la dominación privada sobre un elenco de decisiones vitales fundamentales, y en participar del control al gobierno para prevenir la dominación pública. Ser una persona libre, pues, equivale a ser un ciudadano en una comunidad política de iguales[4].

Una concepción de libertad que equipare la ilibertad[5] con la dominación o servidumbre debería, creo, resultar atractiva para los defensores de los animales. Sin embargo, los autores que han llevado a cabo el denominado "giro político" en ética animal han discutido qué les debemos colectivamente a los animales no humanos o bien defendiendo o bien asumiendo, principalmente, el liberalismo político[6]. Creo que esto es desafortunado. El lenguaje en el que el republicanismo articula nuestras preocupaciones políticas es persuasivo y de una elegancia atractiva. Nos proporciona un marco conceptual simple, pero poderoso, con el que explicar e impugnar lo que percibimos como injusticias sociales y políticas, incluidas las injusticias que los animales sufren. O al menos ésa es mi convicción.

Para defender dicha convicción, sin embargo, es necesario mostrar cómo una concepción republicana de la libertad y la justicia puede ser extendida para abarcar a los animales no humanos. Ésta es una empresa demasiado ambiciosa para un solo artículo. Por tanto, mis objetivos en este trabajo son mucho más humildes. Por un lado, únicamente me centraré en la obra de Phillip Pettit, dado que la suya es la versión del republicanismo más ampliamente extendida. Aunque en sus escritos se centra deliberadamente en el caso paradigmático de los adultos humanos típicos, ha reconocido que "[s]urgen cuestiones especiales de justicia y legitimidad [...] en lo que se refiere al trato hacia los demás animales"[7]. Confío en que es posible abordar dichas cuestiones de una forma que honre los compromisos centrales del republicanismo de Pettit y también que, una vez los problemas filosóficos más importantes han sido resueltos, las conclusiones resultantes podrán ser fácilmente acomodadas a otras posiciones republicanas[8]. Por otro lado, en este trabajo me contentaré con abordar solo uno de esos problemas filosóficos y aportar una descripción breve del resto.

¿Cuál es la dificultad? Tal y como Pettit lo entiende, el republicanismo es una solución al problema de qué es lo que los "agentes conversables" se deben unos a otros en tanto que socios iguales en la interacción social[9]. Estos agentes se caracterizan por poseer la capacidad de revelar sus intereses, tal y como ellos los ven, y de discurrir con ellos mismos y entre ellos usando el lenguaje normativo de las razones. Cuando reconocemos como iguales a otros agentes conversables, y somos a su vez también reconocidos como

ner (1998, 2002). Ello incentivó el desarrollo de concepciones republicanas de libertad, justicia y democracia para las sociedades contemporáneas. Véase Pettit (1996, 1997, 2012, 2014); Laborde and Maynor (2008); Lovett (2010); Maynor (2003); y VIROLI (2002).

4 Cf. Pettit (1997, pp. 80–109; 2012, pp. 75–129).

5 Nota de Edición: el término "ilibertad" se utiliza como traducción de la expresión en inglés "unfreedom".

6 Por ejemplo, Nussbaum (2006); Donaldson y Kymlicka (2011); Garner 2013; y Cochrane (2012, 2018). En relación con el giro político, véase Milligan (2015); y Garner y O'Sullivan (2016). Algunas excepciones a esta corriente son Giroux (2016); Allen y von Essen (2016); von Essen y Allen (2016); y Giroux y Saucier-Bouffard (2020). Incluso Giroux, sin embargo, deja sin abordar los que, para mí, son los cuatro difíciles puntos teóricos que identifico más abajo.

7 Pettit (2012, p.75). Traducción propia.

8 O, al menos, a otras posiciones que pertenecen a la escuela del republicanismo cívico. Nada en mi argumento que pretenda ser aplicable, por ejemplo, a la tradición rousseauniana. Agradezco a Eva Meijer haberme animado a clarificar este punto.

9 Véase Pettit (1997, pp. 171–205; 2001, 2012, pp. 239–292; 2015a, pp. 73–106).

tales por ellos, tenemos la disposición de solucionar problemas de interacción social solo apelando a consideraciones que todos juzguen como aceptables[10]. Estas son las consideraciones que han surgido en nuestra práctica discursiva como aquellas que tienen fuerza justificativa. En las sociedades reales, sin embargo, la distribución desigual de los recursos (incluyendo la riqueza material pero también las habilidades intelectuales y físicas) otorga a los agentes diferentes cuotas de poder de negociación. Esto hace posible que los poderosos influyan en las decisiones de los que poseen menos recursos de formas distintas al dar y recibir razones y, por tanto, como veremos, hacen que esas decisiones sean ilibres. La libertad republicana como no dominación requiere que inmunicemos a los individuos frente la influencia inadecuada de otros, asegurándonos así que las relaciones sociales operen sólo sobre la base las consideraciones que los agentes estén dispuestos a admitir.

Los humanos adultos típicos son agentes conversables en el sentido que estamos empleando. De hecho, como he dicho, ellos son el caso típico del cual el republicanismo pretende dar cuenta. Sin embargo, no todos los individuos con los que interactuamos son otros agentes conversables. Algunos son "agentes mudos" que no pueden hablarnos sobre qué resulta acorde con sus intereses, de acuerdo con su propio juicio, o discurrir con otros dando y recibiendo razones[11]. Éstos incluyen a los niños y a algunos adultos no neurotípicos. Lo mismo es cierto de los agentes conversables que todavía no existen, como las generaciones futuras, cuyas oportunidades de elección estarán condicionadas por los términos en los cuales las generaciones presentes decidan[12]. Evidentemente, al menos la mayoría de los animales no humanos también son mudos en este sentido. Incluso si asumimos que sus intereses importan, interpretarlos es una tarea de la que se deben ocupar los agentes conversables[13].

Ahora vayamos a los problemas. Hay cuatro desideratas que una posición republicana exitosa debe satisfacer para convertirse en una filosofía política intelectualmente satisfactoria y prácticamente útil para una comunidad interespecie. Cada una de estas desideratas corresponde a un obstáculo al que nos enfrentamos cuando intentamos extender el republicanismo más allá del caso central de los agentes humanos conversables. Primero, podríamos dudar de que individuos sin las capacidades psicológicas necesarias para el libre albedrío puedan beneficiarse de tener el control sobre sus decisiones. Una tarea preliminar debería consistir, entonces, en mostrar cómo la libertad social puede ser un bien para agentes que carecen de libre albedrío, como probablemente sea el caso los animales no humanos. Éste es el problema principal de este artículo. Segundo, necesitamos especificar qué implica resolver las interacciones sociales con los animales según términos que ellos tengan en común con nosotros. Si concluimos que es, en principio, imposible, entonces nuestras interacciones con los animales los harían siempre ilibres. Deberíamos aspirar a dejarlos en paz tanto como podamos[14].

10 Pettit (2001, pp. 156–7; 2005, p. 112; 2009, 2010, p. 76 n. 19) reconoce que sus posiciones sobre la razón pública están inspiradas por Scanlon (1998) y Habermas (Habermas 1984–1989; Habermas 1995), y en contraposición a las de Rawls (véase Rawls 1993).

11 Pettit (2016).

12 Para una discusión sobre republicanismo y niños, véase Gheaus (2020). Para republicanismo y seres humanos con discapacidad cognitiva, véase O'Shea (2018). Para republicanismo y generaciones futuras, véase Katz (2017).

13 No estoy negando la existencia de lenguajes animales, ni afirmando que los animales sean en último término incapaces de comunicarnos sus intereses. Sobre la importancia de tomar en serio estas cuestiones en filosofía política, véase Meijer (2019). Aun así, los animales no pueden usar conceptos normativos y axiológicos o ser persuadidos por nosotros mediante discurso racional. Como explicaré, esto hace que surjan preguntas difíciles sobre la posibilidad de incluirlos en la justicia republicana.

14 Como se defiende en Francione (1996, 2008).

Las desideratas tercero y cuarto corresponden, respectivamente a lo que de acuerdo con Pettit son las dos dimensiones de la justicia republicana. La justicia horizontal o justicia social se ocupa de impedir la dominación privada. Requiere que protejamos a los individuos frente la dominación de sus pares en un conjunto igual de "libertades fundamentales" y mediante instrumentos similares. Estas libertades fundamentales o básicas son las situaciones decisionales sobre las cuales los individuos deben tener control para funcionar como miembros iguales de una sociedad y para ser reconocidos como tales por sus conciudadanos[15]. Aquellos que son protegidos de este modo disfrutan del estatus de personas libres, y satisfacen lo que Pettit llama el Test de la Mirada. Pueden "mirar a otros a los ojos sin razones para el miedo o la deferencia que un poder de interferencia puede inspirar"[16]. Necesitamos desarrollar una teoría republicana de las libertades básicas de los animales que sea convincente y que especifique tanto las situaciones y decisiones que deben ser protegidas como la base de esa protección en las normas jurídicas y sociales. En particular, esa teoría tendría que abordar adecuadamente la preocupación de que a los animales no se les puede ofrecer el estatus robusto de protección que requiere el Test de la Mirada.

Por su parte, la justicia política o justicia vertical (que Pettit también llama legitimidad) se ocupa de impedir la dominación pública. Requiere que garanticemos a los ciudadanos una "cuota igual de control" sobre el gobierno que asegure que las políticas públicas sean condicionadas a largo plazo sólo por sus intereses comunes y admisibles[17]. Un gobierno lo suficientemente legítimo pasaría el Test de la Mala Suerte. Los ciudadanos no sentirían resentimiento ante políticas que les afectan negativamente. Aunque pueden lamentar dichas políticas, están conformes con que a sus intereses se les ha dado la igual consideración y trato y aceptan que es sólo por una cuestión de mala suerte que en uno u otro caso otros intereses contrapuestos han prevalecido[18]. Una objeción relevante al proyecto de extender el republicanismo a los animales sería que no hay mecanismo institucional factible mediante el cual los intereses de los animales puedan ejercer tal influencia efectiva sobre el gobierno. Las políticas públicas que dañan sus intereses no podrían ser fácilmente disculpadas como un caso de mala suerte, sino que serían síntoma de que el sistema está sesgado contra ellos. Necesitamos mostrar cómo esto se puede evitar.

Por lo tanto, una extensión exitosa del republicanismo a los animales tendría que mostrar, por un lado, cómo la libertad social es posible sin libre albedrío y sin la conversabilidad y, por otro lado, cómo se puede garantizar esa libertad a través de un sistema de normas jurídicas y sociales del modo exigido por los Tests de la Mirada y de la Mala Suerte –u otras heurísticas teóricamente equivalentes. Una teoría que satisficiera con la primera y segunda desiderata mostraría que la libertad es algo que los animales pueden tener; una teoría que satisficiera la tercera y la cuarta mostraría que la justicia es algo que podemos darles.

En este artículo, como dije, me centraré en el problema de cómo la libertad social es posible sin libre albedrío. Primero, explicaré la teoría de la libertad como no dominación de Pettit (Sección II). Luego presentaré la posición de que la libertad social solo puede ser un bien para los agentes que poseen libre albedrío (Sección III). En contra de esa posición, argumentaré que los animales son agentes (Sección IV), y que es valioso para ellos tener el control sobre sus decisiones, incluso si el tipo de control que poseen es diferente del nuestro (Sección V). Además, es apropiado describir este valor usando el lenguaje de la libertad (Sección VI). Concluiré esbozando un programa para futuras investigaciones (Sección VII).

15 Pettit (2008a, 2012, pp. 75–129).
16 Pettit (2012, p. 84). Traducción propia.
17 Pettit (1997, pp. 171–205; 1999, 2000, 2001, pp. 152–174; 2009, 2012, pp. 130–292). Traducción propia.
18 Pettit (2012, pp. 177–9).

II LIBERTAD SOCIAL COMO NO DOMINACIÓN

Consideremos a un agente, A, y a una situación particular de elección, C, definida por un conjunto de opciones mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivas[19]. De acuerdo con la teoría de Pettit de la libertad social como no dominación,

> la elección de A es libre con respecto a C en la medida que:
>
> (1) A tiene la capacidad de elegir entre cualquiera de las opciones que definen a C, y
> (2) ningún otro agente, B, tiene la capacidad incontrolada de interferir con esa elección.

El primer término de la conjunción de esta definición distingue entre aquellas opciones que, desde la perspectiva del agente, a primera vista parecen estar fuera de su esfera de control y aquellas opciones que parecen estar dentro de dicha esfera. Esto es, aquellas que no están disponibles para ser elegidas y aquellas que aparecen genuinamente disponibles para su elección. Que un agente sea capaz o no de seleccionar una opción está determinado, por ejemplo, por sus capacidades físicas y cognitivas –incluyendo la habilidad de identificar si una opción está genuinamente disponible para su elección– las condiciones de su entorno, los recursos necesarios para acceder a la opción o el riesgo de incurrir en alguna sanción social por hacerlo. La ausencia de los recursos personales, naturales y sociales necesarios para acceder a una opción la hacen inelegible para un agente. Por tanto, para cualquier ámbito de elección (digamos, trabajo, ocio, cuidados médicos o comida), dependiendo de los recursos que tenga a su disposición, las opciones disponibles para un agente pueden ser mayores o menores en número, diversidad e importancia. Intuitivamente, cuanto más ricas sean las alternativas disponibles para un agente en una situación dada, *ceteris paribus*, mayor será su libertad de elección[20].

El segundo término de la conjunción de esta definición nos dice que la libertad en una situación decisional requiere de algo más que de la capacidad de escoger una de las opciones. Si la elección de un agente ha de contar como libre, debe ser su voluntad, en última instancia, la que se haga efectiva en el ejercicio de su elección. Por tanto, dicho ejercicio no debe ser obstaculizado, total o parcialmente, por la voluntad de otro agente. Es este énfasis en la independencia respecto de la voluntad de otro la que da a la concepción republicana de la libertad su carácter distintivo frente a posiciones rivales –notablemente, el liberalismo.

Supongamos que B tiene la capacidad de interferir en algunas elecciones de A a voluntad y con impunidad[21]. Esto es, es relativamente fácil para B acceder a la opción de interferir y B no corre riesgo de ser sancionado por ello. En el lenguaje del republicanismo diremos

19 Al explicar la teoría de la libertad como no dominación, me baso principalmente en Pettit (1989, 1996, 1997, pp. 52–77; 2002, 2003, 2005, 2008b, 2008c, 2012, pp. 26–74; 2015b) y Martí y Pettit (2010, pp. 31–68).

20 Ésta es la dimensión de la libertad de elección asociada en a veces la literatura con su extensión o latitud y en ocasiones llamada libertad de oportunidades. Cf. Taylor (1979); Pettit (2012, pp. 45; 2013).

21 La interferencia puede consistir en cambiar objetivamente las opciones que definen una situación decisional. Por tanto, B puede impedir el acceso de A a una de las opciones, eliminándola de forma efectiva. Alternativamente, B puede sustituirla por una alternativa peor o añadir a ella una oferta no rechazable. Además, la interferencia puede consistir en manipular a un agente para que crea erróneamente que cualquiera de estos elementos estructurales ha cambiado. Esto priva al agente de los recursos psicológicos necesarios para realizar una determinada elección. Véase Pettit (2008c).

que B domina la elección de A[22]. Una forma en la que la posición dominante de B puede manifestarse es, por supuesto, a través de una interferencia real. Pero, de acuerdo con la posición republicana, para que una situación cuente como no dominada, la mera ausencia de interferencia por parte B en la decisión realmente tomada por A no es suficiente[23]. Tampoco es suficiente, como en la noción liberal de libertad, que no haya interferencia por parte de B en ninguna de las posibles elecciones disponibles para A, tanto reales como contrafácticas[24]. Esto es porque incluso en ausencia de interferencia real o contrafáctica B está situado en una posición de vigilancia sobre la elección de A[25]. Ciertamente, si no hay interferencia, es posible que A satisfaga su voluntad. Sin embargo, eso será así sólo en la medida en la que B lo permita. Desde una perspectiva de teoría de la decisión, A está en una relación de dependencia con otro agente: que su elección no sea frustrada depende de las decisiones de B. En una expresión republicana muy utilizada, A solo puede lograr obtener lo que desea *cum permissu,* con el permiso de B. Es la voluntad de B, y no la de A, la que es dueña de la situación decisional[26].

Para que A llegue a ser invulnerable a la voluntad de B será necesario hacer modificaciones estructurales en la situación. Estos deben ser cambios que garanticen que B no interferirá en la elección de A no sólo en los mundos posibles en los que encuentre favorable la elección de A, sino incluso en aquellos en los que no. La libertad como no dominación requiere, entonces, ausencia de interferencia con independencia de la elección de un agente y de las actitudes hacia esa elección de la potencial parte interferente. Eso puede requerir que se prive a B de su poder de interferir, eliminado así la situación de dependencia de A. Alternativamente, podemos empoderar a A, sometiendo a su control la capacidad de interferencia de B. Una vez que la nueva estructura esté establecida, la interferencia de B sólo puede ocurrir, idealmente, con el permiso de A. Las interferencias controladas operan como restricciones respecto a las elecciones. Pero lo hacen de manera semejante a como factores personales, naturales y sociales delimitan nuestras elecciones. No menoscaban el control de un agente sobre una situación decisional.

La distinción entre obstáculos que meramente condicionan nuestra capacidad para elegir y aquéllos que comprometen la primacía de la voluntad de un agente sobre su ejercicio –correspondiente, respectivamente, a cada uno de nuestros dos elementos de la conjunción— es central para la libertad republicana como no dominación[27]. Como Pettit dice, incluso si son ambas perjudiciales para la libre elección, no la afectan de la misma manera. Ciertamente, somos incapaces de ejercer nuestra elección más allá de la esfera

22 Tengamos en cuenta que, de acuerdo con la posición de Pettit, la dominación puede ser más o menos intensa. Un agente puede tener un poder mayor o menor de interferencia incontrolada sobre las elecciones de otro dependiendo de (i) cuán fácil sea para él acceder a la opción de interferir y (ii) cuán esperablemente costoso sea para ella hacerlo, dada la sanción que otros (incluyendo la parte interferida) puedan imponerle. Véase Pettit (1997, p. 57). Esto lo hace diferente de la noción de Foucault de dominación, la cual requiere de la ausencia de posibilidades efectivas de resistencia. Para un análisis foucaultiano de las relaciones de poder humano-animal, véase Palmer (2001). Agradezco a un revisor anónimo por llamar mi atención sobre este punto.

23 Pace Hobbes (1651–2008, p. 139).

24 Pace Berlin (1969–1990); Carter (1999, 2008); y Kramer (2003, 2008).

25 Pettit (1997, 2008c, 2012).

26 Debe resaltarse que la vigilancia se da con independencia de las disposiciones de B, siendo el resultado de cómo la situación decisional está estructurada. Supongamos un conjunto dado de opciones X e Y. El hecho de que B pueda decidir interferir cada vez que la elección de A no le convenga objetivamente transforma las alternativas en X-siempre-que-B-lo-desee e Y-siempre-que-B-lo-desee. Véase Pettit (2008d). Más allá de la interferencia y de la vigilancia, la dominación puede ocurrir también mediante intimidación. Ello consiste en la creencia por parte de un agente de que otro agente tiene un poder de interferencia incontrolada. Tanto si esto es cierto como si no lo es tiene el efecto de sustituir las opciones cognitivamente disponibles para un agente por sus alternativas vigiladas. Sin embargo, y muy relevante para nuestra discusión sobre los animales no humanos, la intimidación, o creencia de que hay un agente vigilante, no es necesaria para sufrir dominación.

27 Véase Pettit (1997, pp. 74–77).

de control determinada por los recursos que tenemos disponibles. No tenemos la libertad de hacer lo que está más allá de nuestras capacidades. Sin embargo, la presencia de un agente dominante usurpa ese control. Nos hace "ilibres" para hacer lo que estaba, en principio, a nuestro alcance. Desde la perspectiva de una teoría de la libertad social, a la que le preocupa qué tipo de relaciones debe haber entre individuos para que disfruten de libertad de elección, éste último mal destaca como el más relevante[28]. Por tanto, aunque la libertad de un agente puede incrementarse mediante la expansión de sus oportunidades para realizar elecciones no dominadas o por la reducción de su vulnerabilidad a la dominación, habitualmente se le otorga a la última alguna prioridad[29].

III NO HAY LIBERTAD SOCIAL SIN LIBRE ALBEDRÍO

He dicho que de acuerdo con la teoría de la libertad social como no dominación de Pettit, la elección de A es libre con respecto a C sólo si

> (1) A tiene la capacidad de elegir entre cualquiera de las opciones que definen a C

Ahora bien, la expresión "capacidad de elegir" puede referirse a diferentes habilidades. Hay un sentido en el que la inteligencia artificial en un videojuego de ajedrez escoge sus movimientos. Pero el tipo de capacidades que esto implica es diferente de las que están en juego cuando mis gatos eligen no comerse su comida para el control de peso. Estos mecanismos de elección, en cambio, parecen diferentes de las capacidades que yo ejerzo cuando decido mudarme al extranjero un año para mejorar mis perspectivas laborales. Para muchos, la última capacidad para elegir es la única que tiene importancia. Consideremos,

> la Posición del Libre Albedrío. Un agente tiene la capacidad de elección que importa a efectos de la libertad social o política si, y sólo si, tiene libre albedrío.

Ésta es la tesis asumida en importantes teorías sobre la libertad política[30], incluyendo el republicanismo[31]. El "libre albedrío" se entiende aquí, de la forma estándar, como aquella capacidad que poseen los humanos adultos típicos, la cual es necesaria para hacer moralmente responsable a alguien de forma completa por sus elecciones[32]. Sostener que un agente es totalmente apto para ser hecho responsable es afirmar que es objeto apropiado de juicios de reprochabilidad o alabanza moral[33]. Y, por lo tanto, que es un objeto apropiado de las actitudes reactivas de reproche y alabanza que suscitan estos juicios[34]. Los autores discrepan acerca de las características específicas de dicha

28 Pettit (1997, pp. 26; 2001, pp. 136-143; 2005).

29 Hay al menos dos modos como podemos entender esta prioridad. Por un lado, los factores que hacen que una decisión sea ilibre pueden ser considerados inherentemente más perjudiciales para la libertad de elección que aquellos que la sitúan más allá de nuestra capacidad de decisión libre. Alternativamente, podemos justificar esta prioridad apelando a consideraciones contingentes y pragmáticas. Asumiendo que, al menos en las sociedades contemporáneas avanzadas, los individuos disfrutan de suficientes oportunidades entre las que elegir, y dado que los recursos son relativamente escasos, podemos decidir que minimizar la dominación es lo que suele promover la libertad de elección de manera más eficaz. Pettit ha jugueteado con ambas explicaciones. Véase, respectivamente, Pettit (1997) y Pettit (2012).

30 Por ejemplo, Rawls (1971, 1993); y Nozick (1971).

31 Por ejemplo, Pettit (1997, 2001, 2012, 2015c); y Lovett (2010).

32 Véase, entre otros, Bok (1998, 2003); Ginet (2003); Warfield (2003); Kane (2008); Vihvelin (2008); y Pettit (2001).

33 Scanlon (1986).

34 Véase Strawson (1963).

capacidad. No obstante, todas las concepciones presuponen la presencia de habilidades metacognitivas que permitan a los individuos poseer estados intencionales de orden superior[35] o formular, respaldar y revisar estándares evaluativos y normativos de una forma sensible a razones[36]. Son estos estados de orden superior y estos estándares los que, cuando todo funciona como debería, gobiernan nuestras elecciones. Según estas teorías, una voluntad cuenta como "libre" sólo cuando es el resultado de un proceso deliberativo de este tipo[37].

Es plausible que los animales carezcan de libre albedrío, tal y como lo he descrito aquí[38]. Si es así, según lo que he llamado la Posición del Libre Albedrío, la libertad de elección no es algo de lo que puedan beneficiarse. Éste es un punto que a veces se aborda explícitamente en la literatura[39]. Algunos autores conceden que la libertad de elección puede ser, como mucho, instrumentalmente buena para los animales[40]. Esto se contrapondría a la situación de los humanos adultos cognitivamente complejos, para quienes la libertad sería inherentemente un bien. Creo que esta posición es errónea. La posesión de libre albedrío no es necesaria para el disfrute de la libertad social, incluida la libertad como no dominación. Además, argumentaré que cualquiera que sea nuestra conclusión sobre el tipo de valor que tiene la libertad de elección, debe aplicarse por igual a todos los agentes, independientemente de sus capacidades cognitivas.

En las secciones siguientes, discutiré dos argumentos sustantivos que pueden proporcionarse a favor de la Posición del Libre Albedrío. Uno consiste en afirmar que sólo quienes poseen las habilidades metacognitivas asociadas con el libre albedrío cumplen los requisitos para ser agentes intencionales. El segundo admite que tales habilidades no son necesarias para la agencia, pero sostiene acto seguido que, la mejor explicación de por qué es importante la libertad social, requiere de la capacidad de elección asociada con el libre albedrío.

Sin embargo, antes de eso, me gustaría disipar algunas fuentes de posible confusión conceptual. Quizás parte de la explicación de por qué algunas personas afirman que un agente debe tener libre albedrío para disfrutar de la libertad social de elección es que asumen que este último concepto presupone el primero. Esto significaría que, por una cuestión de necesidad conceptual, sólo aquellos con libre albedrío pueden ser socialmente libres. Creo que esto es un error. Un análisis más detenido de las nociones relacionadas, pero distintas, expresadas por el término "libertad" puede mostrar por qué. Éstas son, al menos, tres: las ya conocidas ideas de libertad social y libre albedrío, más una adicional de libertad entendida como ideal ético[41].

35 Dworkin (1970); Frankfurt (1971); Watson (1975); y Bratman (1997, 2003).

36 Wolf (1990); Fischer (1994); Pettit y Smith (1996); Fischer y Ravizza (1998); Scanlon (1998); Pettit (2001); y Vihvelin (2004).

37 Tanto compatibilistas como incompatibilistas pueden estar de acuerdo en que la posesión de estos atributos psicológicos es una condición necesaria para tener libre albedrío. La diferencia entre ellos es que los incompatibilistas sostendrán además que el indeterminismo es también necesario. Véase Vihvelin (2008, p. 306).

38 Incluso los autores que afirman que los animales pueden ser considerados sujetos prudenciales y morales (Rowlands 2012), o los que afirman que algunos pueden incluso cualificar como "casi-personas" (Varner 2012), o "personas" en un sentido deflacionario (Rowlands 2019), se cuidan mucho de aclarar que ello no implica de ninguna manera que tienen las capacidades metacognitivas robustas asociadas con el libre albedrío y la responsabilidad moral.

39 Pettit (2001, p. 40; 2015c).

40 Cochrane (2012); Garner (2013).

41 Tomo prestadas estas distinciones de Pettit (2015c).

En primer lugar, encontramos la concepción de libertad como ideal de las relaciones sociales. Como hemos visto, cada vez que dos o más agentes interactúan, existe la posibilidad de que la naturaleza de esa interacción haga que el ejercicio por parte de un agente de su capacidad de elección sea susceptible a cómo otro pueda ejercer su propia capacidad. El ideal de libertad social nos proporciona criterios para distinguir entre aquellas interacciones que preservan el control de un agente sobre sus propias elecciones y aquellas que permiten la invasión de una voluntad ajena.

En segundo lugar, encontramos el libre albedrío como un ideal psicológico. Diferentes concepciones intentan especificar las capacidades deliberativas que debe poseer un agente para poder ejercer el tipo de control sobre sus elecciones que consideramos necesario para la responsabilidad moral.

Finalmente, hay un tercer sentido de libertad que no hemos discutido hasta ahora. A veces, por "libertad" nos referimos a un ideal ético que distingue a "quienes poseen y ejercen [el libre albedrío] de forma fiable" de quienes "lo poseen, pero lo ejercen sólo a ciegas"[42]. Lo que preocupa aquí no es qué tipo de capacidades debemos poseer para ser moralmente responsables de nuestras elecciones, o cómo deben estructurarse nuestras relaciones sociales para preservar el control sobre nuestras decisiones. Lo que aquí preocupa es determinar en qué consiste un ejercicio suficientemente competente de las habilidades metacognitivas requeridas para el libre albedrío[43].

El ideal psicológico de la libertad tiene una relación conceptual diferente con el ideal ético, por un lado, y con el ideal social, por otro lado. La libertad en el sentido ético presupone el ideal psicológico. Uno no puede demostrar competencia en el ejercicio de una capacidad que no posee. Pero eso no es así en el caso del ideal social de libertad. Ciertamente, el hecho de que un individuo posea las capacidades psicológicas que fundamentan el libre albedrío puede condicionar los tipos de relaciones sociales que debe disfrutar para que estas no comprometan el control sobre sus elecciones. Pero sigue siendo una cuestión abierta, que debe determinarse mediante ulterior argumentación sustantiva, si la libertad social es un beneficio que agentes menos sofisticados cognitivamente pueden disfrutar. Si la respuesta es afirmativa, entonces, como antes, los requisitos para que las interacciones sociales con estos agentes sean respetuosas con la libertad estarán condicionados por las capacidades psicológicas que tienen y pueden ser distintos de las que se requiere en las interacciones sociales con agentes que poseen libre albedrío.

Es posible llegar a una conclusión similar a través de una ruta diferente, reflexionando sobre la relación conceptual entre la responsabilidad moral y los diferentes ideales de libertad. Hemos discutido cómo el libre albedrío se entiende que se refiere a aquellas capacidades que hacen que un agente esté en condiciones de ser hecho moralmente responsable. Pero a veces se destaca cómo ésta es una condición necesaria pero no suficiente para la responsabilidad moral. Además, para poseer libre albedrío en el sentido psicológico, un agente también debe no estar sujeto a la voluntad de otros, o ser socialmente libre, al menos en cierto grado[44].

42 Pettit (2015c, pp. 379). Traducción propia.

43 Este ideal es denominado en ocasiones autonomía u ortonomía. Véase Pettit y Smith (1996). Aunque referirse a ello es necesario ahora por motivos de clarificación, no haré más uso del mismo en mi argumento.

44 Pettit (2001).

Supón que decides dañarme estando bajo coacción, quizá porque otro agente te ha amenazado con matar a alguien que te importa mucho si no lo haces. Estaríamos inclinados a decir que eres menos merecedor de reproche por tu acción dañina que si hubieras decidido actuar así a pesar de que ningún otro agente te condicionó (o que quizá no mereces reproche alguno). Sin embargo, la afirmación de que sólo los agentes que son, al menos en alguna medida, libres de la voluntad de otros son completamente competentes para ser moralmente responsables es distinta de la afirmación de que sólo los agentes que pueden ser completamente competentes para ser moralmente responsables pueden beneficiarse de ser libres de la voluntad de otros. Además, lo último no se sigue de lo primero. Es aún una cuestión abierta si la libertad social puede ser disfrutada por agentes cuya voluntad no es libre en el sentido requerido por la responsabilidad moral. De nuevo, esto es algo que se ha de determinar de forma separada mediante argumentación sustantiva.

IV AGENCIA ANIMAL

Se podría decir que mi afirmación de que los animales tienen la capacidad de elección que la libertad social requiere no puede ni siquiera despegar. Estoy presuponiendo que los animales son agentes, pero no lo son. La agencia es la capacidad para la acción intencional. Esto es, una capacidad para actuar por las razones que nos proporcionan los estados intencionales. Pero, diría esta objeción, éstas han de ser entendidas como estados mentales con contenido proposicional, como creencias y deseos[45]. Que sepamos, sin embargo, los animales no humanos no poseen las capacidades cognitivas necesarias para albergar contenido proposicional. Dado que no pueden tener estados intencionales, no son sujetos intencionales. Son incapaces de llevar a cabo acciones, sino sólo comportamientos.

Hay algo de verdad en esta objeción. Es ininteligible afirmar que los sujetos no intencionales, como los sistemas de estímulo-respuesta, pueden beneficiarse de ser libres, incluso si, en una concepción generosa de qué es ser un agente, contaran como tales[46]. Para que un sistema sea libre tiene que poseer algún tipo de control sobre sus elecciones, y los sistemas de estímulo-respuesta no se enfrentan a situaciones decisionales. La objeción, sin embargo, presupone que sólo las proposiciones pueden ser el objeto de estados intencionales. Ésa es una posición injustificadamente estrecha.

Primero, se debe admitir que hay un argumento *prima facie* a favor de que los animales no humanos no son meros sistemas de estímulo-respuesta, sino sistemas intencionales. Podemos adoptar con éxito una "postura intencional" hacia ellos como una estrategia explicativa, atribuyéndoles estados intencionales como creencias y deseos que nos permiten describir patrones conductuales y predecir de manera fiable el comportamiento animal futuro[47]. Hay evidencias, procedentes del ámbito de la psicología del desarrollo, de que los niños humanos desarrollan una concepción de la agencia intencional que les permite distinguir entre entidades inanimadas y animales, la cual precede a la psicología de la actitud proposicional y que sobrevive en la edad adulta[48]. De hecho, intuitivamente desplegamos el marco conceptual asociado con la agencia intencional, en contraposición

45 Davidson (1982, 1984).
46 Pettit (1993, pp. 10–22; 2015c).
47 Dennett (1971).
48 Steward (2009).

al relativo a los sistemas estímulo-respuesta, cuando explicamos el comportamiento animal. Presuponemos que tienen alguna forma de subjetividad o de perspectiva de primera persona, que es apropiado atribuir a los animales al menos estados intencionales rudimentarios (intentar, querer, percibir) y que éstos tienen un papel en el mecanismo a través del que controlan algunos movimientos corporales[49].

Sin embargo, es posible que estemos determinados a adoptar una postura intencional hacia los animales, y que esto pueda ser una estrategia explicativa útil, pero que los animales no sean sistemas intencionales[50]. Necesitamos una concepción de la intencionalidad que prescinda de la capacidad del sujeto de acceder lingüísticamente al contenido de sus pensamientos. Afortunadamente, podemos suministrar dicha concepción.

El funcionamiento de los sistemas intencionales puede entenderse que consiste en las operaciones de dos módulos. Por un lado, tienen un módulo representacional que registra características de su entorno, basándose en evidencias[51]. Esto les permite representar ese entorno como siendo de una determinada manera, incluyendo la representación de ciertas opciones como del tipo que deben ser perseguidas o deben ser evitadas.

Por otro lado, los sistemas intencionales tienen un módulo de gobierno que dirige sus interacciones con el entorno sobre la base de ciertas regularidades. Este módulo debe gobernar el comportamiento del sistema de una forma fiable, haciendo que el sistema se atenga a las regularidades en un rango apropiado de mundos posibles –aquellos en los que no está sufriendo algún tipo de obstrucción o perturbación independientes[52]. Al menos en un mundo como el nuestro, las regularidades de los sistemas intencionales naturales serán aquellas que identificamos con la mínima racionalidad teórica y práctica. Por tanto, si un cierto rasgo P del entorno se registra como del tipo de los que han de ser evitados, el sistema estará dispuesto a exhibir el comportamiento de evitar P[53]. En muchas, quizá la mayoría de situaciones, un sistema puede tener disposiciones conductuales contrapuestas. Esto es, el sistema se enfrenta a una situación de elección. Podemos decir que la disposición que triunfa y constituye aquella sobre la cual el sistema actúa efectivamente es la voluntad del sistema para esa elección particular[54].

En el caso de adultos cognitivamente capaces, los registros que les proporciona el módulo representacional pueden adoptar una forma lingüística. Pero esto no es, en principio, necesario. Las creencias (o los registros asimilables a las creencias, si se quiere) pueden adoptar la forma de percepciones de que algo es el caso, incluso si no es posible para el sujeto expresar lingüísticamente el contenido de tales percepciones[55]. Esta es, de hecho, la forma que adoptan muchos de nuestros registros. Lo mismo es aplicable a las representaciones asimilables a las creencias que, de acuerdo con las reglas de la racionalidad práctica, deberían provocar en nosotros la motivación para actuar de determinadas formas. La representación de que algo es deseable no necesita adoptar la

49 Steward (2009); y Glock (2009).

50 Stoecker (2009).

51 Pettit (1993).

52 Pettit (1993, pp. 10–22; 2015c).

53 Un apunte sobre las expresiones "al menos en un mundo como el nuestro" y "natural". En principio, podríamos diseñar sistemas que siguieran regularidades irracionales. Por ejemplo, podríamos diseñar un sistema que estuviera dispuesto de manera fiable a perseguir P cada vez que registrase P como algo a ser evitado. Esto aún contaría como un sistema intencional. La ausencia de sistemas intencionales irracionales puede ser explicada por el hecho de que es improbable que pudieran sobrevivir las presiones de la selección natural.

54 Cf. Frankfurt (1971).

55 Glock (2009).

forma de un juicio sobre las razones para desearlo y para actuar de la manera apropiada. Puede adoptar la forma de una *affordance* o experiencia normativa perceptual: la percepción de que P es algo que debe ser perseguido o algo que debe ser evitado, lo cual genera la motivación para perseguir o evitar P[56]. Esto es, el estado semejante a un deseo de P. La capacidad de pensar mediante proposiciones formuladas lingüísticamente puede ser importante para otros fines. Por ejemplo, como veremos, para caracterizar el tipo de control que un agente tiene sobre sus elecciones. Pero no determina, por sí mismo, si un sistema cuenta como intencional o no y, por tanto, como un agente.

No sólo los seres humanos tienen los medios para poseer estados intencionales, como aquí se han descrito. Esto es cierto respecto de todas las entidades sintientes[57]. Entiendo sintiencia aquí en la forma estándar, como la capacidad de tener estados fenoménicos afectivos, tales como placer o dolor. El consenso científico es que todos los animales vertebrados y los pulpos, son sintientes –es aún objeto de debate respecto a otros invertebrados[58]. Los animales sintientes tienen representaciones de su entorno y sus estados fisiológicos internos, incluyendo la percepción de objetos como evitables y perseguibles: dolorosos o placenteros, peligrosos o favorables, asquerosos o deliciosos, entre otros. Dada la evidencia disponible, el comportamiento animal se puede explicar haciendo referencia al contenido de sus estados intencionales[59]. Esto es, como es el caso de los seres humanos, la explicación más plausible[60].

Quizá lo que subyace a la negación de que los animales sintientes son agentes es la confusión de la agencia intencional con la agencia metacognitiva. Una cosa es creer que la última es lo que realmente importa para los fines de la libertad, incluyendo el libre albedrío y la libertad social; y otra cosa completamente diferente es afirmar que los sistemas que carecen de estas habilidades metacognitivas no pueden poseer estados semejantes a creencias o estados semejantes a deseos, a la vez que enfrentarse y solucionar situaciones decisionales gobernadas por un conjunto de regularidades. No hay nada en la estructura de un silogismo práctico que requiera de la posesión de contenido proposicional, estados intencionales de segundo orden o lenguaje para cumplir con él[61].

Hay otra forma de responder a la objeción de que la intencionalidad requiere la capacidad de tener contenido proposicional y que, por lo tanto, los animales no cuentan como agentes. Esto es: pues que así sea –esto sólo cerrará un debate terminológico[62]. Lo que importa a efectos de nuestra discusión es que hay ciertos sujetos con una capacidad de elección (a) fundamentada en la posesión de representaciones perceptuales fiables

56 El término 'affordances' fue acuñado por Gibson (1979). Véase también Scarantino (2003); Rietveld (2012); y Heras-Escribano (2019). Para el papel que juegan las percepciones normativamente cargadas en la intencionalidad animal, véase Thomas (2016); Sebo (2017); y Korsgaard (2018).

57 Wilcox (2020).

58 Low (2012).

59 Dretske (2006).

60 Para defensas adicionales de la agencia animal, véase Jamieson (2018); Rowlands (2012, 2019); y Varner (2012). Por supuesto, el conjunto de estados afectivos de los que un animal puede tener experiencia seguramente varía de especie a especie, tanto respecto a su intensidad como a su calidad. Los elefantes, los grandes simios y las vacas parece que se afligen por la pérdida de sus hijos, teniendo una experiencia que ellos perciben como a evitar, pero de la cual no pueden escapar (King 2013). No está claro que un pez o una lagartija puedan tener esta experiencia de duelo, incluso si son capaces de tener otras experiencias intensamente dolorosas. Igualmente, tanto los humanos como los perros parecen capaces de sentir alegría intensa. Pero mi compañero canino no puede disfrutar de leer filosofía y yo no puedo disfrutar persiguiendo a otros perros.

61 Véase Bermúdez (2006); Glock (2009); y Kacelnik (2006).

62 Ello no supone negar que la terminología sea importante. Tendríamos razones morales para referirnos a los animales sintientes no humanos como agentes si no hacerlo reforzase nuestro sesgo antropocéntrico contra ellos.

basadas en evidencias y (b) fiablemente gobernadas por las regularidades de mínima racionalidad teórica y práctica. Nuestra pregunta es si, dado el tipo de control que (a) y (b) proporcionan, es un beneficio para estos sistemas que la formación de sus disposiciones efectivas para la acción no esté condicionada de maneras inadecuada (de manera, esto es, incompatibles con la libertad como no dominación) por la presencia de otro sistema. En lo que sigue, sin embargo, y por las razones que acabo de mencionar, usaré "agentes" en mi sentido preferido[63].

V EL CONTROL QUE IMPORTA PARA LA LIBERTAD

De acuerdo con la libertad como no dominación, cuando un agente está bajo la influencia de otro, una elección es libre si, y sólo si, tal influencia se materializa de manera que conserve el señorío de su voluntad sobre la situación decisional. Esto asume que es bueno para un agente que sus elecciones permanezcan, en último término, bajo su control. Si, además, asumimos la Posición del Libre Albedrío, concluiremos que

> es bueno para un agente que sus elecciones permanezcan, en último término, bajo su control si, y sólo si, tiene libre albedrío.

Como se ha indicado arriba, muchos autores afirman que el libre albedrío presupone la capacidad de formular, asumir y revisar principios axiológicos y normativos, y quizá una capacidad para deliberar con otros en términos de esos principios. Este es el tipo especial de control deliberativo o discursivo sobre las elecciones, para usar la terminología de Pettit, que asociamos con humanos adultos neurotípicos[64]. Por tanto, uno puede sostener que los animales son sistemas intencionales capaces de tener percepciones normativamente cargadas y fiablemente gobernados por estándares racionales y sin embargo negar que sea bueno para ellos tener el control último de sus elecciones. Ciertamente, pueden ejercer un control racional[65]. Sus creencias y deseos son actualizados frente a nuevas evidencias y sus acciones responden racionalmente a dichas creencias y deseos. Quizá algunos tienen control volitivo sobre sus elecciones. Esto es, algunos pueden ser capaces de tener deseos de segundo orden sobre cuáles deseos de primer orden han de ser efectivos, de forma que sus acciones respondan a éstos últimos[66]. Pero hasta donde sabemos sólo entre los seres humanos encontramos agentes que tengan este tipo ulterior de control discursivo.

63 Cf. el uso en List & Pettit (2011, p. 30). Es importante apuntar que la afirmación de que los animales son agentes intencionales, sujetos capaces de acción intencional, no nos compromete a aceptar que son agentes prudenciales o morales. Del modo en que estos términos son habitualmente empleados, connotan que un sujeto es un objetivo apropiado para nuestras actitudes reactivas. Pero la evidencia sugiere que los animales no poseen las capacidades que presuponemos en nuestras prácticas de alabar y reprochar (más sobre esto abajo). Aun así, coincido con Rowlands (2012) que podríamos aceptar dos afirmaciones más modestas. Primero, que la mayoría de los animales son sujetos prudenciales en tanto que perciben características de su entorno como buenas o malas en términos de su propio bienestar, y tales percepciones les hacen estar dispuestos de manera fiable a perseguir o evitar las opciones relacionadas. Segundo, que algunos animales pueden ser sujetos morales, con una capacidad de actuar sobre la base de sus motivaciones morales. Por ejemplo, son capaces de percibir algunas formas de angustia en otros individuos, lo cual les dispone fiablemente a intentar reconfortarles.

64 Pettit (2001, pp. 65–103).

65 Pettit (2001, pp. 32–48).

66 Pettit (2001, pp. 49–64).

Ahora bien, algunos agentes humanos, como aquellos que sufren una discapacidad cognitiva grave, no tienen la constitución interna que les permite tener control discursivo sobre sus elecciones. A lo sumo, poseen un mínimo control racional o volitivo. Sin embargo, la mayoría de nosotros compartimos la intuición de que el control que los humanos no discursivos tienen sobre sus vidas es inherentemente o instrumentalmente valioso para ellos. Una reacción común a este problema es sugerir que está justificado que los incluyamos en el ámbito de la libertad por nuestra naturaleza humana compartida. Creo que esto es profundamente insatisfactorio. La referencia a una naturaleza humana compartida no puede justificar la asignación de valor al control que los humanos no discursivos tienen sobre sus vidas pero no al de los otros animales.

Primero, si ha de jugar en este argumento el papel que se pretende, "la naturaleza" debe referirse a algo como el tipo esencial a la que una entidad pertenece. Pero muchos autores defienden que lo que somos esencialmente es o bien un organismo vivo o bien una entidad psicológica[67]. En cualquier caso, compartimos tipo relevante con otros animales sintientes. Segundo, incluso si uno resiste estas consideraciones, el argumento no funciona. Estamos asumiendo que tener el control discursivo sobre nuestras vidas es (o bien inherentemente o bien instrumentalmente) valioso para nosotros. Señalar que algunos seres que carecen de este tipo de control pertenecen a nuestra especie no puede justificar la conclusión de que el control sobre sus vidas que ellos tienen es valioso de la misma manera. Necesitamos un argumento adicional a estos efectos.

Nuestras conclusiones en relación con los seres humanos no discursivos están ligadas en gran medida, creo, a nuestras conclusiones sobre los animales. Como he explicado, las capacidades en las que consiste la libertad son algún tipo de control sobre nuestras elecciones. Es cierto, o podemos asumir con seguridad dada la evidencia disponible, que pocos, o ningún no humano posee control discursivo. Pero también podemos asumir con seguridad que todos poseen algún tipo de control racional sobre sus vidas y que algunos (como los grandes simios, los elefantes o los cetáceos) pueden también tener los deseos de segundo orden necesarios para el control volitivo[68].

La pregunta es si la posesión de control meramente racional o volitivo es valiosa para estos individuos. Consideremos un agente intencional que es fiablemente racional de la manera que hemos descrito. Esto significa que, en ausencia de obstrucción o perturbación independientes, sus creencias y deseos responden a la evidencia que registra y sus acciones son el resultado de tales creencias y deseos, todo ello de acuerdo con lo que podemos identificar como estándares de la racionalidad teórica y práctica. Además, este sistema intencional no opera de esta manera por mera suerte, sino por la forma como está constituido. Esto es, por los módulos representacionales y de gobierno que hacen que sea el tipo de sistema que responde a razones que resulta ser. Los seres sintientes generalmente satisfacen esas condiciones[69]. Ciertos eventos son percibidos como inherentemente buenos o malos para ellos. Esas creencias informan sus deseos. Junto con otras creencias sobre el mundo, se elige una estrategia para satisfacerlos. Por supuesto, un sistema racional fiable no es un sistema perfectamente racional: elige racionalmente en un rango apropiado de mundos posibles, pero no en todos ellos.

67 Para la posición de que somos esencialmente un organismo vivo véase, por ejemplo, Van Inwagen (1990); y Olson (1997). Para la posición de que somos esencialmente entidades psicológicas véase, por ejemplo, Parfit (1984); y McMahan (2002).

68 Estos tipos de deseos de segundo orden están probablemente mucho más ampliamente extendidos en la naturaleza, incluso entre los invertebrados. Véase Perry y Barron (2013). Agradezco a Susana Monsó por animarme a clarificar este punto.

69 Korsgaard (2018) y Wilcox (2020).

Todos los agentes, incluyendo los humanos, padecen de limitaciones epistémicas y motivacionales. Tenemos el control sobre nuestras decisiones en la medida en que esas limitaciones nos lo permiten. Los agentes pueden cometer errores y a menudo lo hacen.

Supongamos que admitimos que los animales sintientes son sistemas intencionales fiables, aunque imperfectos, en este sentido. Debemos reconocer que, como en el caso de los agentes humanos discursivos, lo que determina si una opción es preferible para un agente, en una situación decisional, en relación con las alternativas, es si es la que el sistema debería haber registrado como la más deseable. Esto significa que es la opción que, dados los estándares axiológicos y normativos implícitos en las operaciones del sistema, debería haber sido objeto de su disposición efectiva para la acción[70].

Los agentes animales no humanos no pueden reflexionar sobre la justificación de sus creencias sobre las propiedades valiosas de las opciones que prefieren. De la forma en que estoy utilizando el término, no pueden deliberar sobre qué deseos hacer efectivos, cuando estos están en competición. No pueden articular los principios normativos o axiológicos que subyacen a sus evaluaciones y elecciones, darse cuenta de las inconsistencias o de lo que resulta implausible y formar algún conjunto coherente de prescripciones prudenciales para toda la vida[71]. Pero aun así, lo que sea prudencialmente bueno o malo para tal sistema es producto de los principios prácticos sobre los que opera. Sus términos, por así decirlo, ya estén implícitos en su actividad o explícitos en su monólogo interno o conversación. Que un sistema intencional tenga el control de sus elecciones es que decida según sus propios términos. Cualquiera que sea el grado de complejidad de ese control, elegir según los términos de otro agente es frustrar su persecución del bien.

Hasta ahora he procedido de manera ambigua. Aunque me he referido a la libertad social como una propiedad valiosa de las elecciones, no he aclarado aún si creo que la libertad es inherentemente buena para los agentes o si sólo lo es instrumentalmente. Tres breves comentarios pueden resultar pertinentes. Primero, es al menos instrumentalmente valioso para un agente elegir en sus propios términos. Esta es una condición necesaria para conseguir sus fines, incluso si, debido a la mala suerte, puede no ser suficiente. Segundo, los agentes discursivos constituyen lo que es bueno o malo para ellos mediante las operaciones de sus capacidades psicológicas. Pero, como he argumentado, esto es común a todos los agentes. Si uno cree que éste es un fundamento plausible del valor inherente de la libertad en el caso de los seres humanos típicos, debe serlo también para los animales no humanos, al menos en cierta medida[72].

Tercero, esta es una cuestión importante sobre cómo deberíamos entender el valor de la libertad social desde una doctrina ética comprehensiva. Sin embargo, pierde su urgencia en gran parte desde la perspectiva de la moralidad política. La propuesta republicana es tratar la libertad como no dominación como inherentemente valiosa desde el punto de vista político. Esto es, como el principal fin de nuestras instituciones sociales y políticas

70 Tengamos en cuenta que, dado que los sistemas intencionales son imperfectos, las elecciones reales de un agente pueden no coincidir con aquellas que se siguen de los estándares implícitos en sus operaciones. Esto nos puede dar razones para ayudar al agente a asegurar la primacía de sus propios términos y restaurar su control sobre una situación decisional. Éste sería el fundamento del paternalismo justificado hacia los niños, algunos humanos no neurotípicos y los animales no humanos.

71 La ausencia de estas habilidades metacognitivas no implica que el raciocinio animal no sea sofisticado. Dada la complejidad de sus entornos, llenos de amenazas y oportunidades, no sobrevivirían sin un gran nivel de plasticidad conductual. Esto resulta aplicable incluso para las moscas de la fruta. Véase, por ejemplo, Gorostiza (2018). Agradezco de nuevo a Susana Monsó por animarme a clarificar este punto.

72 En esto estoy en desacuerdo con Cochrane (2009), quien sostiene que la libertad no es inherentemente buena para los animales.

más importantes. Asegurar la misma medida de libertad política para todos los miembros de la comunidad es un fin que todos los individuos razonables pueden asumir. Hacer avanzar la libertad republicana es, esperemos, la mejor estrategia para asegurar que los agentes vivan según sus propios términos, sin importar si, de acuerdo con sus posiciones éticas más amplias, eso es bueno como un fin o meramente como un medio para obtener otros fines.

VI OBJETANDO AL LENGUAJE DE LA LIBERTAD

He argumentado que no deberíamos aceptar la Posición del Libre Albedrío. Incluso si un agente carece de las capacidades cognitivas sofisticadas asociadas con el libre albedrío, es bueno para él que sus elecciones permanezcan, en último término, bajo su control. Es bueno para los animales no humanos elegir según sus propios términos, en vez de según los términos impuestos por otros agentes.

Aun así, podría objetarse que se emplee con los animales el lenguaje de la libertad. Podría aducirse que nuestra práctica de atribuir libertad es funcional a la identificación de agencias hacia las cuales es adecuado tener actitudes reactivas, o aplicar juicios de reprochabilidad moral. Entonces uno podría añadir que no podemos desplegar adecuadamente tales actitudes o dirigir tales juicios hacia agentes meramente racionales o volitivos. Así que sería incorrecto decir que pueden ser "libres" o "ilibres", en un sentido literal. Es bueno para ellos tener el control, pero es impropio usar el lenguaje de la libertad para transmitir esa valoración. Ese lenguaje debería reservarse para agentes moralmente responsables.

Es cierto que no tiene sentido tener el mismo tipo de actitudes reactivas hacia los animales y humanos no estándares que las que tenemos hacia agentes discursivos. Sin embargo, incluso si es inapropiado hacer a los animales objeto de nuestras actitudes reactivas, no es inapropiado desplegar tales actitudes por mor de ellos. Siguiendo el tratamiento clásico de Strawson sobre este tema, deberíamos distinguir entre actitudes reactivas personales y vicarias[73]. Desplegamos actitudes reactivas personales, como el resentimiento, hacia agentes cuyas acciones revelan una falta de consideración adecuada hacia nosotros. Desplegamos actitudes vicarias, como indignación moral, hacia acciones que revelan una consideración inapropiada hacia otros, en vez de hacia nosotros mismos. Si creemos, como he argumentado que deberíamos, que tenemos que preocuparnos de que los animales tengan el control sobre sus elecciones, entonces sería apropiado condenar a aquellos que intentan usurpar dicho control, y sentir indignación por sus acciones. Los animales no tienen el tipo de control sobre sus elecciones que les hace moralmente responsables. Aun así, poseen un tipo de control que hace apropiado que los agentes discursivos sean hechos moralmente responsables cuando menoscaban dicho control.

Dado el tipo de control que los animales tienen sobre sus elecciones, y dado el rol funcional de la libertad en nuestra práctica, ¿pueden ser considerados libres o no? Me parece que este es el tipo de cuestión que Derek Parfit llamó vacía[74]. Diferentes respuestas a ella no representan diferentes resultados o maneras en las que el mundo puede ser, sino diferentes descripciones del mismo resultado. Sabemos el tipo de control que los animales tienen sobre sus vidas. Estamos asumiendo que poseer ese control es bueno

73 Strawson (1963).
74 Parfit (1984, pp. 213–4).

para ellos, de una forma u otra. Ahora solo tenemos que decidir si usar el lenguaje de la libertad para describir estas situaciones o usar una descripción diferente. Habría una respuesta correcta a esta pregunta si, de las diferentes descripciones alternativas, habida cuenta de todo, una es mejor que las otras.

Éste es uno de esos casos en los que qué descripción usar es un asunto ético[75]. Nuestro tratamiento de los humanos no discursivos nos enseña, creo, el camino. Como los animales, carecen de control discursivo y están en riesgo de ser dominados. Vemos ventajas en articular su problema usando el lenguaje de la libertad. Es el lenguaje utilizado en la lucha por la emancipación de aquellos a los que se les ha negado el estatus pleno de igual ciudadanía. Abandonarlo en el caso de los animales no humanos podría sugerir la idea de que merecen menos que la plena inserción en el sistema político. Si no merecen menos que eso, me parece que también debemos usar el lenguaje de la libertad para articular el problema de cómo relacionarnos políticamente con ellos.

VII CONCLUSIÓN

Una vez que entendemos los fundamentos que hacen de la libertad como no dominación una propiedad deseable de nuestras elecciones, podemos ver que es apropiado predicarla de las elecciones de cualquier agente sintiente. Como advertí en la introducción, esta no es una defensa completa de la tesis de que es posible extender el republicanismo a los animales no humanos. Hay tres problemas más que tenemos que resolver. Abordarlos está más allá del ámbito de este trabajo, pero intentaré esbozar brevemente lo que parecen aproximaciones prometedoras.

Primero, los animales no son agentes conversables. No son capaces de utilizar conceptos axiológicos y normativos en conversación con nosotros. Necesitamos especificar qué significa interactuar con ellos según las consideraciones que tengamos en común. Tanto los agentes discursivos como los no discursivos parecen operar de acuerdo con diversos estándares prudenciales similares de racionalidad práctica. Estos son estándares sobre lo que es bueno o malo para cada uno de nosotros, dadas nuestras evaluaciones (reflexivas o irreflexivas). Los animales no pueden participar directamente en una práctica de dar y recibir razones. Pero si reconocemos su estatus como agentes libres, necesitamos intentar identificar sus intereses y, utilizando una expresión de Scanlon, actuar como sus fideicomisarios en nuestra deliberación moral, de forma que puedan participar indirectamente en ella[76]. Es cierto que los animales no tienen la capacidad de articular principios morales. Hablando estrictamente, no hay principios comunes compartidos para relacionarnos entre unos y otros que podamos aducir en nuestra deliberación. Eso sería problemático si estuviéramos obligados a relacionarnos con ellos de maneras que asegurasen la libertad para agentes conversables. Pero no lo estamos. Estamos obligados a relacionarnos con ellos de formas que respeten su control racional y volitivo como agentes mudos. Una hipótesis plausible para futuras investigaciones es que para actuar de manera respetuosa hacia ese tipo de control, es suficiente que actuemos de manera "coherente con su bien"[77]. Esto es, que seamos capaces de justificar nuestras interacciones con ellos apelando a principios compatibles con los estándares implícitos en su actividad racional y volitiva.

75 Burgess y Plunkett (2013a, 2013b).
76 Scanlon (1998, p. 183). Véase también Talbert (2006).
77 Korsgaard (2018, p. 219).

Segundo, necesitamos determinar qué tipo de sistema institucional puede inmunizar a los animales frente la dominación privada en la esfera de sus libertades básicas como ciudadanos iguales. Cualquier concepción plausible implicará que los daños que se causan a los animales en las industrias de la alimentación o la moda, así como a través de la caza y pesca, constituyen restricciones claras en sus ámbitos de elección más importantes y son, asimismo, formas de dominación. Son el resultado del ejercicio de un poder de interferencia incontrolada por parte los seres humanos. Los animales deberían ser protegidos mediante un "escudo institucional" contra éstas y otras invasiones de su libertad. La mayoría de las formas de explotación animal deberían ser, por tanto, prohibidas[78].

Finalmente, todavía necesitamos demostrar que podemos diseñar un sistema que nos fuerce de forma fiable a seguir los intereses de los animales en nuestra deliberación política y que, por tanto, impida la dominación pública. Se ha sugerido, por ejemplo, que podríamos establecer "representantes específicos de los animales"[79]. Su tarea consistiría en interpretar sus intereses y diseñar e implementar políticas que tengan el objetivo de promover su libertad. ¿Es viable un diseño institucional tan exigente? Esa no es una cuestión que se pueda decidir sólo mediante el razonamiento filosófico. Las instituciones, como las ideas, deben ser sometidas a examen. Hacerlo debería formar parte del programa de investigación en el campo en expansión de los animales no humanos y la filosofía política[80].

78 ¿Y qué hay de los animales salvajes? Probablemente tienen vidas de sufrimiento neto debido a causas naturales. Véase Horta (2010); Ng (1995); Tomasik (2015); Faria (2016); Groff y Ng (2019); y Johannsen (2020). Incluso en ausencia de dominación, la latitud o dimensión de oportunidad de su libertad sería rayana a cero. Como Martin Luther King (1967) dijo, citando a Frederick Douglass, se trataría de una 'libertad para tener hambre, libertad bajo los vientos y lluvias del cielo, libertad sin techo para resguardar sus cabezas [...] libertad y hambruna al mismo tiempo.' Los animales salvajes tienen un interés en que las entidades y procesos naturales no restrinjan sus situaciones decisionales más importantes a simplemente huir o luchar, mayor o menor sufrimiento, o una muerte más o menos dolorosa. El ideal republicano nos comprometería a mejorar la riqueza de sus elecciones en alguna medida.

79 Cochrane (2018, pp. 43–56). Traducción propia.

80 Versiones previas de este artículo se han presentado en el simposio 'Just Animals? The Future of the Political Turn in Animal Ethics' durante los MANCEPT de 2019 de la University of Manchester; en los seminarios del Centre for Ethics, Politics and Society de la Universidade do Minho; en el Centre for Animal Ethics, el Law & Philosophy Colloquium y el Grup de Rercerca en Teoria Política de la Universitat Pompeu Fabra; y también en el Centre de recherche en éthique de la Université de Montréal. Debo las gracias a todos los participantes. Estoy especialmente agradecido a Alasdair Cochrane, Catia Faria, Pablo Magaña, José Luis Martí, José Juan Moreso, João Rosas, Andrew Williams, y dos revisores anónimos por sus iluminadores comentarios y su generosa discusión de mis argumentos.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, M. and von Essen, E. (2016). 'Neo-Republicanism as a Route to Animal Non- Domination,' Politics and Animals 2, pp. 15–24.
- Berlin, I. (1969–1990). Four Essays on Liberty. Oxford: Oxford University Press.
- Bermúdez, J. L. (2006). 'Animal Reasoning and Proto-Logic,' in S. Hurley and M. Nudds (eds) Rational Animals?. Oxford: Oxford University Press, pp. 127–138.
- Bok, H. (1998). Freedom and Responsibility. Princeton: Princeton University Press.
- Bok, H. (2003). 'Freedom and Practical Reason,' in G. WATSON (ed.) Free Will. Oxford: Oxford University Press, pp. 130–166.
- Bratman, M. (1997). 'Responsibility and Planning,' The Journal of Ethics 1, pp. 27–43.
- Bratman, M. (2003). 'A Desire of One's Own,' Journal of Philosophy 100, pp. 221–242.
- Burgess, A. and Plunkett, D. (2013a). 'Conceptual Ethics I,' Philosophy Compass 8, pp. 1091–1101.
- Burgess, A. and Plunkett, D. (2013b). 'Conceptual Ethics II,' Philosophy Compass 8, pp. 1102–1110.
- Carter, I. (1999). A Measure of Freedom. Oxford: Oxford University Press.
- Carter, I. (2008). 'How are Power andUnfreedom Related?' in C. Laborde and J.Maynor (eds) Republicanism and Political Theory. Oxford: Blackwell, pp. 58–82.
- Cochrane, A. (2009). 'Do Animals Have an Interest in Liberty?' Political Studies 57, pp. 660–679.
- Cochrane, A. (2012). Animal Rights Without Liberation.New York: ColumbiaUniversity Press.
- Cochrane, A. (2018). Sentientist Politics. A Theory of Global Inter-Species Justice. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1982). 'Rational Animals,' Dialectica 36, pp. 317–327.
- Davidson, D. (1984). Inquires into Truth and Interpretation. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1971). 'Intentional Systems,' The Journal of Philosophy 68, pp. 87–106.
- Donaldson, S. and Kymlicka, W. (2011). Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights. New York: Oxford University Press.
- Dretske, F. (2006). 'Minimal Rationality,' in S. Hurley andM. Nudds (eds) Rational Animals?. Oxford: Oxford University Press, pp. 107–116.
- Dworkin, G. (1970). 'Acting Freely,' Noûs 4, pp. 367–383.
- FAO. (2018). 'Statistics Division: Production, Live Animals'. Accessible at: www.fao.org/faostat/en/#data/QA/visualize
- Faria, C. (2016). Animal Ethics Goes Wild: The Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature. PhD Dissertation. Barcelona: Pompeu Fabra University.
- Fischer, J.M. (1994). The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control. Oxford: Blackwell.
- Fischer, J. M. and Ravizza, M. (1998). Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Francione, G. L. (1996). Rain Without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement. Philadelphia: Temple University Press.
- Francione, G. L. (2008). Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation. New York: Columbia University Press.

- Frankfurt, H. G. (1971). 'Freedom of the Will and the Concept of a Person,' The Journal of Philosophy 68, pp. 5–20.
- Garner, R. (2013). A Theory of Justice for Animals: Animal Rights in a Nonideal World. New York: Oxford University Press.
- Garner, R. and O'Sullivan, S. (eds) (2016). The Political Turn in Animal Ethics. London: Rowman and Littlefield.
- Gheaus, A. (2020). 'Child-Rearing with Minimal Domination: A Republican Account,' Political Studies.
- Gibson, J. J. (1979). 'The Theory of Affordances,' in J. Gibson (ed.) The Ecological Approach to Visual Perception. Boston: Houghton Mifflin, pp. 127–137.
- Ginet, C. (2003). 'Libertarianism,' in M. J. Loux and D. W. Zimmerman (eds) The Oxford Handbook of Metaphysics. Oxford: Oxford University Press, pp. 587–612.
- Giroux, V. (2016). 'Animals Do Have an Interest in Liberty,' Journal of Animal Ethics 6, pp. 20–43.
- Giroux, V. and Saucier-Bouffard, C. (2020). 'Animal Justice as Non-Domination,' in A. Linzey (ed.) The Palgrave Handbook of Practical Animal Ethics. London: Palgrave Macmillan, pp. 33–52.
- Glock, H.-J. (2009). 'Can Animals Act for Reasons?' Inquiry 52, pp. 232–254. Gorostiza, E. A. (2018). 'Does Cognition Have a Role in Plasticity of "Innate Behavior"? A Perspective From Drosophila,' Front Psychol 9, p. 1502.
- Groff, Z. and Ng, Y.-K. (2019). 'Does Suffering Dominate Enjoyment in the Animal Kingdom? An Update to Welfare Biology,' Biology & Philosophy 34, p. 40.
- Habermas, J. (1984–1989). in T. McCarthy (ed.) A Theory of Communicative Action. Cambridge, MA: Polity Press.
- Habermas, J. (1995). Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, trans. William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press.
- Heras-Escribano, M. (2019). The Philosophy of Affordances. Cham: Palgrave Macmillan.
- Hobbes, T. (1651–2008). Leviathan. Oxford: Oxford University Press.
- Horta, O. (2010). 'Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild,' Télos 17, pp. 73–88.
- Jamieson, D. (2018). 'Animal Agency,' The Harvard Review of Philosophy XXV, pp. 111–126.
- Johannsen, K. (2020). Wild Animal Ethics. The Moral and Political Problem of Wild Animal Suffering. New York: Routledge.
- Kacelnik, A. (2006). 'Meanings of Rationality,' in S. Hurley and M. Nudds (eds) Rational Animals?. Oxford: Oxford University Press, pp. 87–106.
- Kane, R. (2008). 'Incompatibilism,' in T. Sider, J. Hawthorne and D. Zimmerman (eds) Contemporary Debates in Metaphysics. Oxford: Blackwell, pp. 285–302.
- Katz, C. (2017). 'Neorepublicanism and the Domination of Posterity,' Ethics, Policy & Environment 20, pp. 294–313.
- King, B. J. (2013). How Animals Grieve. Chicago: University of Chicago Press. King,M. L., Jr. (1967). 'The Three Evils of Society'. Speech addressed at the the Hungry Club Forum on May 10, 1967.Accessible at: https://mlkglobal.org/martin-luther-king-speeches/
- Korsgaard, C. M. (2018). Fellow Creatures. Our Obligations to the Other Animals. Oxford: Oxford University Press.
- Kramer, M.H. (2003). The Quality of Freedom. Oxford: Oxford University Press.

- Kramer, M. H. (2008). 'Liberty and Domination,' in C. Laborde and J. Maynor (eds) Republicanism and Political Theory. Oxford: Blackwell, pp. 31–57.
- Laborde, C. and Maynor, J. (eds) (2008). Republicanism and Political Theory. Oxford: Blackwell.
- List, C. and Pettit, P. (2011). Group Agency. The Possibility, Design and Status of Corporate Agents. Oxford: Oxford University Press.
- Lovett, F. (2010). A General Theory of Domination and Justice. Oxford: Oxford University Press.
- Low, P. (2012). 'The Cambridge Declaration on Consciousness'. Accessible at: http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf
- Martí, J. L. and Pettit, P. (2010). A Political Philosophy in Public Life. Civic Republicanism in Zapatero's Spain. Princeton: Princeton University Press.
- Maynor, J. (2003). Republicanism in theModernWorld. Cambridge: Polity Press.
- McMahan, J. (2002). The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life. Oxford: Oxford
- University Press.
- Meijer, E. (2019). When Animals Speak. Toward and Interspecies Democracy. New York: New York University Press.
- Milligan, T. (2015). 'The Political Turn in Animal Rights,' Politics and Animals 1, pp. 6–15.
- Mood, A. & Brooke P. (2012). 'Estimating the number of farmed fish killed in global aquaculture each year,' in Fishcount. Accessible at: http://fishcount.org.uk/published/std/fishcountstudy2.pdf
- Ng, Y.-K. (1995). 'Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering,' Biology and Philosophy 10, pp. 255–285.
- Nozick, R. (1971). Anarchy, State, and Utopia. Oxford: Blackwell.
- Nussbaum, M. (2006). Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Olson, E. (1997). The Human Animal. Personal Identity without Psychology. Oxford: Oxford University Press.
- O'Shea, T. (2018). 'Disability and Domination: Lessons from Republican Political Philosophy,' Journal of Applied Philosophy 35, pp. 133–148.
- Palmer, C. (2001). '"Taming the Wild Profusion of Existing Things"? A Study of Foucault, Power, and Human/Animal Relationships,' Environmental Values 23, pp. 339–358.
- Parfit, D. (1984). Reasons and Persons. Oxford: Oxford University Press.
- Perry, C. J. and Barron, A. B. (2013). 'Honey Bees Selectively Avoid Difficult Choices,' Proceedings of the National Academy of Sciences 110, pp. 19155–19159.
- Pettit, P. (1989). 'A Definition of Negative Liberty,' Ratio 2, pp. 153–168.
- Pettit, P. (1993). The CommonMind. An Essay on Psychology, Society and Politics. New York: Oxford University Press.
- Pettit, P. (1996). 'Freedom as Antipower,' Ethics 106, pp. 576–604.
- Pettit, P. (1997). Republicanism. A Theory of Freedom and Government. Oxford: Oxford
- University Press.
- Pettit, P. (1999). 'Republican Freedomand ContestatoryDemocratization,' in I. Shapiro and C. Hacker-Cordón (eds) Democracy's Values. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 163–190.

- Pettit, P. (2000). 'Democracy, Electoral and Contestatory,' Nomos 42, pp. 105–144.
- Pettit, P. (2001). A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency. Cambridge: Polity Press.
- Pettit, P. (2002). 'KeepingRepublican FreedomSimple. On aDifference with Quentin Skinner,' Political Theory 30, pp. 339–356.
- Pettit, P. (2003). 'Agency-Freedom and Option-Freedom,' J Theor Polit 15, pp. 387–403.
- Pettit, P. (2005). 'The Domination Complaint,' Nomos 86, pp. 87–117.
- Pettit, P. (2008a). 'The Basic Liberties,' in M. H. Kramer, C. Grant, B. Colburn and A. Hatzistavrou (eds) The Legacy of H.L.A. Hart: Legal, Moral and Political Philosophy. Oxford: Oxford University Press, pp. 201–224.
- Pettit, P. (2008b). 'Freedom and Probability: A Comment on Goodin and Jackson,' Philosophy & Public Affairs 36, pp. 206–220.
- Pettit, P. (2008c). 'Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems,' in C. Laborde and J. Maynor (eds) Republicanism and Political Theory. Oxford: Blackwell, pp. 83–101.
- Pettit, P. (2008d). 'Dahl's Power and Republican Freedom,' Journal of Power 1, pp. 67–74.
- Pettit, P. (2009). 'Law and Liberty,' in S. Besson and J. L. Martí (eds) Legal Republicanism: National and International Perspectives. Oxford: Oxford University Press, pp. 39–59.
- Pettit, P. (2010). 'A Republican Law of Peoples,' European Journal of Political Theory 9, pp. 70–94.
- Pettit, P. (2012). On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Pettit, P. (2013). 'Freedom,' in D. Estlund (ed.) The Oxford Handbook of Political Philosophy. Oxford: Oxford University Press, pp. 76–92.
- Pettit, P. (2014). Just Freedom. A Moral Compass for a Complex World. New York: W. W. Norton & Company.
- Pettit, P. (2015a). The Robust Demands of the Good. Ethics with Attachment, Virtue and Respect. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, P. (2015b). 'Freedomand Other Robustly Demanding Goods,' in S. Derpmann and D. P. Schweikard (eds) Philip Pettit: Five Themes from his Work. Springer International Publishing, pp. 3–16.
- Pettit, P. (2015c). 'Freedom: Psychological, Ethical, and Political,' Critical Review of International Social and Political Philosophy 18, pp. 375–389.
- Pettit, P. (2016). 'The Globalized Republican Ideal,' Global Justice: Theory, Practice,Rhetoric 9, pp. 47–68.
- Pettit, P. and Smith, M. (1996). 'Freedom in Belief and Desire,' The Journal of Philosophy 9, pp. 429–449.
- Pocock, J. G. A. (1975). TheMachiavellianMoment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition. Princeton: Princeton University Press.
- Rawls, J. (1971). A Theory of Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993). Political Liberalism. New York: Columbia University Press.
- Rietveld, E. (2012). 'Bodily Intentionality and Social Affordances in Context,' in F. Paglieri (ed.) Consciousness in Interaction. The Role of the Natural and Social Context in Shaping Consciousness. John Benjamins Publishing Company, pp. 207–226.
- Rowlands, M. (2012). Can Animals Be Moral?. New York: Oxford University Press.

- Rowlands, M. (2019). Can Animals Be Persons?. New York: Oxford University Press.
- Scanlon, T. M. (1986). 'The Significance of Choice,' The Tanner Lectures on Human Values 7, pp. 149–216.
- Scanlon, T. M. (1998). What We Owe to Each Other. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Scarantino, A. (2003). 'Affordances Explained,' Philos Sci 70, pp. 949–961.
- Sebo, J. (2017). 'Agency and Moral Status,' Journal of Moral Philosophy 14, pp. 1–22.
- Skinner, Q. (1998). Liberty Before Liberalism. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2002). 'A Third Concept of Liberty,' Proceedings of the British Academy 117, pp. 237–268.
- Steward, H. (2009). 'Animal Agency,' Inquiry 52, pp. 217–231.
- Stoecker, R. (2009). 'Why Animals Can't Act,' Inquiry 52, pp. 255–271.
- Strawson, P. (1963). 'Freedom and Resentment,' Proceedings of the British Academy 48, pp. 1–25.
- Talbert, M. (2006). 'Contractualism and Our Duties to Nonhuman Animals,' Environmental Ethics 28, pp. 201–215.
- Taylor, C. (1979). 'What's Wrong With Negative Liberty?' in A. Ryan (ed.) The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin. Oxford: Oxford University Press, pp. 175–193.
- Taylor, K. and Alvarez, L. R. (2019). 'An Estimate of the Number of Animals Used for Scientific Purposes Worldwide in 2015,' Altern Lab Anim 47, pp. 196–213.
- Thomas, N. (2016). Animal Ethics and the Autonomous Animal Self. Palgrave Macmillan.
- Tomasik, B. (2009). 'How Many Wild Animals Are There?' Published online: http://reducingsuffering.org/how-many-wild-animals-are-there/. Accessed September 7, 2019.
- Tomasik, B. (2015). 'The Importance of Wild-Animal Suffering,' Relations: Beyond Anthropocentrism 3, pp. 133–152.
- Van Inwagen, P. (1990). Material Beings. Ithaca: Cornell University Press.
- Varner, G. E. (2012). 'Personhood, Ethics, and Animal Cognition,' in Situating Animals in Hare's Two-Level Utilitarianism. New York: Oxford University Press.
- Vihvelin, K. (2004). 'Free Will Demystified: A Dispositional Account,' Philosophical Topics 32, pp. 427–450.
- Vihvelin, K. (2008). 'Compatibilism, Incompatibilism, and Impossibilism,' in T. Sider, J. Hawthorne and D. Zimmerman (eds) Contemporary Debates in Metaphysics. Oxford: Blackwell, pp. 303–318.
- Viroli, M. (2002). Republicanism. New York: Hill&Wang. von Essen, E. and Allen, M. (2016). 'The Republican Zoopolis: Towards a New Legitimation Framework for Relational Animal Ethics,' Ethics and the Environment 21, pp. 61–88.
- Warfield, T. (2003). 'Compatibilismand Incompatibilism: Some Arguments,' in M. J. Loux and D. Zimmerman (eds) The Oxford Handbook of Metaphysics. Oxford: Oxford University Press, pp. 613–632.
- Watson, G. (1975). 'Free Agency,' The Journal of Philosophy 72, pp. 205–270.
- Wilcox, M.G. (2020). 'Animals and the Agency Account of Moral Status,' Philosophical Studies 177, pp. 1879–1899.
- Wolf, S. (1990). Freedom within Reason. Oxford: Oxford University Press.