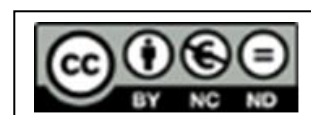




De la libertad indeterminada a la libertad republicana: la impronta de Philip Pettit

Sandra Fachelli



Material Docente

Sandra Fachelli

Investigadora

Grup de Recerca en Educació i Treball

<http://grupsderecerca.uab.cat/gret/es>



Departament de Sociologia

Universitat Autònoma de Barcelona

Edifici B · Campus de la UAB · 08193 Bellaterra

(Cerdanyola del Vallés) · Barcelona · Spain



Profesora Associada

Departament de Sociologia i Anàlisi de les Organitzacions

Avda. Diagonal 696, 4a planta

08034 Barcelona · Spain



B Universitat de Barcelona

sandra.fachelli@ub.edu

Philip Pettit en el mes de Mayo de 2006 fue profesor invitado por el Doctorado de Sociología de la Universitat Autònoma de Barcelona.

El trabajo que se presenta aquí fue fruto de la participación en ese seminario y de los estudios realizados sobre su obra *Common Mind*, particularmente el capítulo dedicado a Teoría Política. Este ensayo fue elaborado en setiembre de 2006.

El material se presenta en una edición revisada en Diciembre de 2013.

Índice

De la libertad indeterminada a la libertad republicana.....	3
a) Concepto de libertad en la teoría liberal	3
b) Concepto de libertad en Sartre. El antecedente en Descartes.....	5
c) Concepto de libertad en Pettit.....	9
d) Libertad como no dominación. Teoría política de Pettit	11
d.1) Pensamiento centrado en el contrato.....	12
d.2) Pensamiento centrado en valores	13
d.3) Pensamiento centrado en instituciones.....	16
e) Conclusión	19
Anexo 1: Transcripción de la clase del Profesor Pettit	21

De la libertad indeterminada a la libertad republicana: la impronta de Philip Pettit

En este trabajo se destacan varias perspectivas del concepto de libertad, sobre la base de las ideas desarrolladas por el Profesor Pettit, tanto en su capítulo de Teoría Política de *Common Mind* como así también en las clases impartidas en el mes de Mayo de 2006 en la Universitat Autònoma de Barcelona en el Seminario de Doctorado de Sociología coordinado por la Profesora Ángeles Lizón¹.

a) Concepto de libertad en la teoría liberal

Pettit considera que la línea general de razonamiento del atomismo puede ayudarnos a explicar una característica del pensamiento político en la tradición inglesa de los últimos 200 años (el liberal) pues cualquiera que sea la diferencia entre los liberales, todos comparten un compromiso acerca del valor negativo de la libertad, argumentando que es el único, o al menos el valor primario, a sostener en política.

El concepto de libertad negativa, involucra dos elementos distintivos:

- 1) Se refiere a cierto tipo de acciones. Usualmente son identificadas como aquellas actividades independientes, actividades que no involucran directamente a otros. Esto implica actuar en una forma en que se sigue el propio pensamiento a donde éste nos lleve: decir lo que se piensa, viajar donde se desee y asociarse con quien se quiera; en una palabra se trata del ejercicio de las libertades tradicionales.

¹ Se adjunta transcripción en inglés de la clase dedicada a este tema en el Anexo.

- 2) Para disfrutar de la libertad bajo el concepto negativo es necesario estar dotado de un área de no-interferencia que garantice la realización de actividades en forma totalmente independiente.

Los liberales presentan la libertad negativa como una forma de libertad que está perfectamente clara para quien la tiene: es decir, es claro quién la tiene, que significa, que le permite hacer, etc. pero no dicen nada sobre la libertad en “sí mismo”. Pettit afirma que esto convierte a la libertad en un concepto no acabado, que finalmente, los liberales más modernos tratan de completar a través de medir la libertad como la cantidad de no-interferencia que cada persona disfruta.

Fue probablemente Hobbes quien primero rechazó el concepto de libertad como ciudadanía y tomó la medida de libertad como cantidad de no-interferencia y la tradición inglesa sostuvo este abordaje hobbsiano.

Pettit ubica el surgimiento de la concepción republicana de la libertad (entendida como ciudadanía e instituciones que promueven y controlen la virtud de los funcionarios) en los tiempos romanos de Cicerón (106 a 43 A.C.), y a éste como su mayor exponente.² Pettit se pregunta ¿porqué habiendo surgido tan antiguamente esta concepción de libertad, se cedió completamente el camino a la concepción liberal en el siglo XIX? Responde asignando un rol preponderante a la primacía de la tradición atomista.

Bajo la concepción liberal, los residentes de una isla manejada por un dictador benevolente, pueden disfrutar tanto de la no-interferencia como de la expectativa de no-interferencia, aunque se reconoce que estas personas están condicionadas a la voluntad de otro, del dictador.

² El Dr. Domenech rechaza este enfoque porque sostiene que este mérito lo tienen los griegos, que desarrollaron el concepto de democracia mucho antes que la república romana.

Finalmente pueden destacarse tres etapas que marcan los compromisos distintivamente liberales con la libertad:

- 1) La primera etapa es el reconocimiento de que bajo la concepción de libertad centrada en la cantidad, cualquier legislación y más generalmente, cualquier intervención por parte del estado, impacta siempre negativamente en la libertad.
- 2) La segunda etapa es la observación de que si el estado interviene en algún área, digamos con el objetivo de proteger a algunos individuos de interferencias de otros, esta intervención se justifica sólo en la medida que la cantidad de interferencia asociada con la iniciativa estatal esté más que balanceada por la cantidad de interferencia que inhibe.
- 3) La tercera etapa en la generación del compromiso liberal se produce cuando se especifica el punto 2, es decir, lo que esta observación significa en la práctica. Se requerirá que el estado intervenga sí y solo sí estimaciones razonables de *probabilidad* muestran que el nivel de interferencia en la sociedad como un todo es probable que disminuya luego de la intervención estatal. Así, el estado no debe intervenir en ningún área salvo en el caso de que dicha intervención tenga ventajas enormes.

b) Concepto de libertad en Sartre. El antecedente en Descartes.

Pettit afirma que durante el siglo XIX se adoptó una interpretación acerca de la libertad individual que podemos denominar la *interpretación indeterminada*. Este concepto implica que dado un conjunto de causas que hacen pensar que un individuo actuaría de una determinada forma, sin embargo, su acción puede ser

totalmente distinta pues no está pre-determinada. La libertad, en este sentido, implica una alta incapacidad de predecir el comportamiento individual.

Sartre tiene la idea de que en cualquier punto del tiempo se puede interferir en la cadena de causalidad que lleva a una determinada acción, por lo que al final de esa cadena uno puede decidir si actúa en uno u otro sentido. Desde su punto de vista, cada uno es completamente libre. Las causas pertenecen al mundo de las cosas y nosotros, nuestra libertad, consiste en estar fuera de esa cadena de causalidad. Nosotros no somos una cosa: somos seres autónomos.

Esta visión, Sartre la expresa muy vívidamente en una novela, cuyo protagonista está sobre un puente, y comprende que él es completamente libre de cometer suicidio, de dejarse caer en el río, pero también comprende que puede no hacerlo, puede esperar. Esta es una libertad totalmente indeterminada. Cada uno determina lo que hace, cada uno tiene la posibilidad de tomar una decisión y, en cualquier caso, cada uno es completamente libre para decidir. Es decir, que la noción implica que las personas son una entidad completamente auto-determinada y que están más allá del alcance de la causalidad.

Pettit afirma que esa noción de libertad no es original de Sartre, sino que es la compartida por la mayoría de los filósofos del siglo XIX, y que probablemente llegue hasta Descartes (siglo XVII). Este, tiene la idea de un cuerpo físico, “la *res extensa*”, el cuerpo que ocupa un espacio, pero hay otra substancia, totalmente diferente, la “*res cogitans*” que es el pensamiento. Existen dos sustancias conectadas en una forma contingente. Yo soy esta *res cogitans*, apresado en una *res extensa*, y me muevo con ella, con mi cuerpo. La “*res extensa*” se conecta contingentemente con el cuerpo a través de una delicada conexión, la glándula pineal, la cual se supone que está suspendida en el cuerpo. Y yo, la *res cogitans*, “la *volunté*”, cuando deseo

algo, incido sobre el espíritu animal, sobre la *res extensa*. Mi ser perturba al espíritu animal y mueve mi cuerpo. Así que yo estoy en el centro de una decisión completamente incausada.

Yo soy la causa de movimientos incausados. Aristóteles había hablado sobre el motor inmóvil, asociado con Dios. Descartes habla de la *res cogitans* como una causa incausada, similar al motor inmóvil aristotélico. Yo solo realizo acciones, y estas están aisladas del efecto que producen. Sin embargo, no completamente aisladas, afirma Pettit, porque Descartes escribió las *Pasiones del Alma*, un texto famoso, donde presenta las pasiones como los huracanes que azotan una isla, las pasiones que agitan al cuerpo: los tifones de los cuerpos que perturban el espíritu animal, agitan al alma. Pero estas pasiones pueden ser resistidas, el alma, la *res cogitans*, es capaz de decir no a las pasiones, a las emociones o al instinto y es capaz de originar autónomamente un acto de libertad último: la voluntad.

Sartre al fin de la guerra, en 1945, fue invitado por un editor francés a prologar las obras completas de Descartes. Él aceptó y escribió una introducción en la que desarrolla el siguiente concepto: se puede pensar que Descartes cuando habla sobre Dios está hablando sobre un material del que nosotros no sabemos nada y que puede ser totalmente falso. Pero realmente, cada cosa que Descartes escribió sobre Dios, dice Sartre, es verdad. Simplemente es que no es verdad sobre Dios sino que es verdad sobre el ser humano.

Sartre dice que cuando Descartes representa a Dios, como un ser auto-originado, es un Dios que es esencialmente “voluntad” en lugar de intelecto, que puede desear cualquier cosa y que no está atado ni siquiera por las leyes de la lógica y de la matemática.

Esto nos retrotrae al debate medieval, en el cual algunos pensaban que lo primario en Dios era el intelecto y que no podría hacer que $2+2$ fuera algo diferente de 4. Por el contrario, los que apoyaban a Dios como voluntad pensaban que podía hacer lo que deseara.

Descartes se inscribe en la corriente voluntarista. Él representa a Dios como capaz de desear cualquier cosa, como un centro creador de voluntad absolutamente indeterminada. Es un Dios de voluntad totalmente libre.

Y Sartre, en ese ensayo, dice que nosotros somos un centro de decisiones completamente independiente – a la manera del Dios cartesiano - y que, de hecho, si pensamos que tomamos decisiones por ciertas razones, esto es falso. Este argumento es solo un argumento de auto-defensa. Si yo digo que tomo una decisión por una razón determinada, me estoy engañando porque podría no haber tomado en cuenta esa razón, la podría haber ignorado y podría haber tomado otra razón para fundamentar mi acción. Si algo se convierte en una razón para mí es porque yo he decidido que lo sea. Y por lo tanto, si me remito a un nivel anterior y si continúo yendo a niveles anteriores y anteriores, llegaré a un punto en que podré considerarme como un centro de elección completamente libre.

Pettit, meditando sobre el concepto de libertad sartriano, afirma que si las personas fueran libres en este sentido, en el que cada decisión procede de la nada y no tiene ninguna relación con circunstancias de fortuna o con eventos de su vida, entonces será cierto que no se pueden esperar que emerjan regularidades en la vida social porque cada persona actuaría de acuerdo con su decisión completamente original. Si existiera una sociedad compuesta de seres con una *libertad indeterminada* a la manera de Sartre todo lo que se podría ver sería “caos” pues no existiría ningún tipo de regularidad. No habría ninguna razón para hacer nada, todo sería arbitrario

o caprichoso. De este modo, las implicancias de este concepto *indeterminado* de libertad, que Sartre reconoce, son la angustia, el terror, el miedo total, el vértigo, el sentimiento de estar sobre un precipicio habiendo perdido todas las coordenadas.

Sartre, consciente del problema que planteaba esta visión de la libertad, se propuso escribir un libro sobre ética en el cual intentaría explicar los principios de cómo se puede vivir con esa visión tan radical de *libertad indeterminada*, pero nunca lo escribió. El existencialismo fue un intento de construir una filosofía de vida que tuviera en cuenta esa noción de libertad, pero finalmente, afirma Pettit, el proyecto existencialista fracasó.

c) Concepto de libertad en Pettit

Hay otra manera de pensar sobre la libertad, que no es tan radical como la noción sartiana de libertad y, aunque ciertamente menos excitante, no tiene la consecuencia de que no existan patrones de conducta a nivel social. Es una concepción más persuasiva de la libertad porque es consistente con un hecho observado como es la existencia de patrones de conducta a nivel social (agregados sociales).

¿Cómo interpretar la libertad? pregunta Pettit. Pensemos que alguien nos pide un consejo acerca de qué hacer en un caso particular. Lo que hacemos es tratar de entender la situación en que está la otra persona y darle razones, consideraciones, para tomar determinada decisión, analizamos los pro y contra de esa decisión. Al darle estas razones estamos asumiendo que la persona tiene la capacidad de entender razones y que si hay buenas razones, la persona tomará nuestro consejo o si considera que las razones no son válidas lo rechazará. Al dar tales razones uno

está asumiendo que la persona tiene la capacidad de entender y responder a las razones. Pero, finalmente, toma sus propias decisiones. Por supuesto uno no fuerza a esa persona a responder a las razones que le da, pero espera que las entienda, las registre, las valore y que responda actuando como las razones lo requieren.

Esta capacidad de escuchar razones, analizarlas y tomarlas en consideración al tomar una decisión, Pettit la llama “*conversabilidad*” (*conversable*), una palabra que él introduce para representar este concepto. Define a una persona como *conversable* cuando se puede hablar con ella, cuando es un interlocutor, cuando entiende lo que se le dice, cuando es alguien con el cual uno se puede relacionar. Lo importante de este concepto es que la mayoría de nosotros es *conversable*. Aún cuando a veces nuestra voluntad sea débil (ej. prometo dejar de fumar y al día siguiente vuelvo al cigarrillo), en general actuamos como seres *conversables*. Ser *conversable* es ser capaz de ser alcanzado por una conversación, por la razón que está en el centro de una conversación.

Aquí tenemos entonces otra forma de pensar acerca de la libertad: ser un agente libre es ser un agente *conversable*, es ser alguien que entiende razones. Es alguien que va donde las razones parecen llevarlo, es alguien que puede dar una razón para actuar. Ser un agente libre en este sentido es ser capaz de regularse a sí mismo de acuerdo con los estándares que se reconocen como relevantes en una sociedad dada.

Estas visiones sobre libertad pueden resumirse, según Pettit, en dos conceptos:

1) Autonomía: se trata de una palabra de origen griego que proviene de *autos*: propio y *nomos*: ley. El gobierno por sí mismo, seguir la propia regla. Esta noción coincide con la visión sartriana de la libertad.

2) Ortonomía: se trata de un concepto inventado por el autor que combina dos vocablos griegos: *ortho*, lo correcto; y *nomos*: ley. Este concepto expresa la capacidad de un sujeto de perseguir lo que considera correcto, de acuerdo a las razones con que se enfrenta. Ésta es la manera en que Pettit considera el ser libre, la libertad individual.

Si pensamos que una persona es autónoma no esperamos que se relacione con otras personas (atomismo). Es decir, que en términos de la definición anterior, no está dentro del alcance de *conversabilidad*. Por el contrario, si es ortónimo, la persona puede ser alcanzada, impactada, afectada por las razones que se exponen en una conversación.

d) Libertad como no dominación. Teoría política de Pettit

Pettit elabora las implicancias del concepto de libertad en *Common Mind* al fundamentar el significado del individualismo holista para la teoría política y para la puesta en marcha de esa teoría, la que vendría dada bajo el sistema que denomina Republicanismo.

Para él la teoría política es una disciplina normativa, diseñada para evaluar más que para explicar y por ello la asemeja a una teoría moral o ética.

La teoría política desarrollada por Pettit en *Common Mind* parte de dos preguntas centrales que organizan todo su análisis: ¿Cuáles son los valores políticos ideales posibles y cómo pueden ser adecuadamente institucionalizados por el gobierno?.

Con el fin de responder esta pregunta presenta tres enfoques que se desarrollan a continuación:

d.1) Pensamiento centrado en el contrato

La principal corriente de pensamiento que intenta responder a estas preguntas es aquella que tiene una visión centrada en el contrato. Esta visión tiene sus orígenes en el siglo XVII y XVIII, pero alcanza su pleno desarrollo sólo recientemente en el pensamiento político. Aquellos que utilizan este abordaje en teoría política son comúnmente denominados contractualistas.

Como ejemplos paradigmáticos de esta visión, el autor presenta la versión económica y la versión política, aunque critica a ambas:

- 1) **Versión Económica:** Luego de un extenso análisis de la Teoría de la Elección Racional, y específicamente de la Teoría de Equilibrio Mixto, considera que este tipo de acercamiento no lo ayuda a obtener respuestas a su pregunta original y descarta esta visión resaltando principalmente tres inconvenientes. En primer lugar, estas teorías presentan el problema de la asimetría de información de las personas que intervienen en una negociación y, por otro lado, la no aceptación de las reglas del juego por parte de alguno de los que intervienen en la negociación, adoptando una conducta solipsista. En segundo lugar, entiende que la lógica aplicada en la teoría de la elección racional es susceptible de recibir influencias culturales e históricas, es decir, no puede mantenerse una lógica "pura". Finalmente, el tercer problema que plantea es la pregunta de ¿porqué deberíamos dejar de lado nuestra visión del mundo o nuestra estructura básica en una negociación para negociar con personas intelectual y emocionalmente

solipsistas? Desde su punto de vista, esto no tiene sentido, dado que considera al agente intencional como holista y no como solipsista.

- 2) **Versión política:** Si la visión económica supone que la mejor propuesta es la que representaría la mejor negociación para individuos que negocian racionalmente, la interpretación política supone que el mejor arreglo social es aquél que será seleccionado por cada individuo, pero no en una negociación con los otros, sino por su propio razonamiento acerca de cuál es la mejor estructura que puede ser creada. En particular, son estructuras creadas por la gente pensando en que apliquen a gente como ellas mismas, que se presume que desean dar forma a una sociedad y establecer un estado. La concepción política representa al contrato como una conclusión universalmente aceptada por los individuos. Así, por ejemplo, Habermas sostiene que la mejor estructura básica para una sociedad es aquella “que es apoyada por toda la gente, involucrada en un debate bajo condiciones ideales de participación”. Pero esta línea de pensamiento, que Pettit denomina “inferencia teórica”, acarrea un problema: implica afirmar que una estructura es correcta porque es contractualmente elegible y no que es contractualmente elegible porque es correcta. Por esta inconsistencia también descarta esta forma de organizar la vida política.

En post de la búsqueda de la respuesta a la pregunta: ¿Qué hace a una estructura básica normativamente satisfactoria? y descartadas las visiones referidas, afirma que la respuesta ha de buscarse haciendo teoría política centrada en valores y centrada en instituciones, es decir, analizando las propiedades categóricas que las estructuras básicas deberían tener.

d.2) Pensamiento centrado en valores

Para desarrollar esta visión discrimina dos puntos de vista:

- 1) *Abordaje deontológico*: donde el pensamiento se centra en los derechos que supuestamente requieren los individuos para ser honorables. Se toman en cuenta ciertos valores universales como dados y se argumenta que las instituciones deben ser formadas con miras a observar esos valores.
- 2) *Abordaje consecuencialista*: alude al pensamiento centrado en los planes políticos (estrategias) y sobre los bienes que deben ser promovidos. Ello implica que, ante cualquier valor universal, lo racional a tener en cuenta en el diseño institucional es que se debe promover tal valor relativizando el medio a través del cual se alcanza.

Para Pettit, la adopción del holismo, que corresponde al abordaje deontológico, es el adecuado para alcanzar ciertos valores políticos, a diferencia del atomismo. Es aquí donde puntualiza que la perspectiva holista debería facilitar el reemplazo de la concepción liberal de la libertad negativa por una concepción de carácter republicano. Un elemento muy importante a tener en cuenta que ve al republicanismo como base de la radicalización de las promesas liberales, no como un total rechazo de ellas. Llevar más allá la libertad, comprometerse más con la libertad.

En orden a destacar la importancia del holismo para promover ciertos valores políticos, realiza una distinción entre los valores políticos sociales y los no-sociales. Un valor político es social sólo en el caso en que tenga una propiedad social y será no social sólo en el caso en que no posea una propiedad social, cuyo uso o consumo no trascienda al individuo. Una propiedad social, en un sentido amplio, es una propiedad cuya realización requiere de un número de personas que despliegan actitudes intencionales o que llevan a cabo acciones intencionales. Un valor no-social, por el contrario, es un tipo de valor que un individuo aislado puede disfrutar.

Hay gran variedad de *valores sociales*, desde bienes personales - tales como la familia, amistad, fraternidad y ciudadanía, status y poder, protección y tratamiento equitativo y participación - como aquellos que también son inherentes a los individuos pero que incluyen instituciones que los individuos construyen, tales como la armonía cultural, el orden social, la estabilidad política y la vigencia de la ley.

Hay también una variedad de *valores no-sociales* que son invocadas en discusiones de política. El bienestar material es un ejemplo. Otro ejemplo es la utilidad de la felicidad con el balance de placer sobre el dolor o la ausencia de preferencias y deseos frustrados, según la tradición utilitarista. Un tercer ejemplo es la libertad (negativa) en el sentido en el cual ella requiere sólo la ausencia de interferencia intencional por parte de otros. Y un ejemplo final es la libertad como autonomía.

Aparte de los valores claramente sociales y claramente no sociales, hay también algunos valores invocados en discusiones políticas que puedan ser interpretados en ambos sentidos. Un buen ejemplo de ello sería el valor de igualdad.

Pettit asume que somos personalistas y universalistas dado que son solo los individuos los que finalmente cuentan en la evaluación política. Su teoría es que el atomismo nos llevaría a ser personalistas no-sociales, es decir, pensar que son solo los valores no-sociales los que cuentan para los individuos, mientras que el holismo nos empujará a explorar la posibilidad de que los valores sociales puedan importar tanto y tan primariamente como los no sociales.

d.3) Pensamiento centrado en instituciones

Cualquier propuesta de diseño institucional debe asumir cierta teoría social y, en particular, cómo se comportará la gente frente a la introducción de ciertas medidas. Las medidas institucionales a introducir deben provocar que se activen aquellos controles que promuevan las conductas deseadas. Entonces, ¿cuál es el contexto social en el cual debe efectuarse el diseño institucional? El ecumenismo de Pettit en teoría social implica que la respuesta puede ser dada en forma más o menos pragmática: existe una variedad posible de controles, operativos a diferentes niveles, a través de los cuales se podría encontrar la forma de facilitar la aparición de la virtud cívica. Así, los controles institucionales más susceptibles de ser generados son los esbozados por la tradición de la elección racional. Esta tradición se basa sobre el principio que la gente es racional en el cuidado de sus propios intereses, en particular con respecto a la ganancia económica y a la aceptación social. El nivel relevante de control es probablemente fijado por el grupo de referencia al cual pertenece el individuo.

Pettit plantea el siguiente problema: si un individuo racional aceptará este tipo de instituciones y en el caso que las acepte, de qué manera deberían ser diseñadas, para que los individuos espontáneamente virtuosos no se desmotiven. Una opción ideal podría ser la educación desde pequeños. Pero para pensar prácticamente en el diseño institucional, que es lo que interesa, se podrían plantear dos caminos: 1) buscar sanciones institucionales, hechas en términos del auto-interés para las conductas no virtuosas y 2) buscar filtros institucionales para garantizar que aquellos que son espontáneamente virtuosos en algún área puedan ocupar ciertas posiciones oficiales para desarrollar esa conducta.

De esta manera la virtud cívica debe envolver a toda la población aunque sea más importante en aquellos que ocupan cargos públicos. Para promover la virtud cívica, las instituciones dependerán mayormente del establecimiento de sanciones adecuadas, tanto en términos positivos como negativos (castigos y recompensas). Si se piensa en centralizar el control en un poder único, se plantea el problema político clásico: ¿quién custodia al custodio?, es decir, se puede caer en el ejercicio del poder por la mano de hierro. También se presenta otro problema, ya planteado por la economía, conocido como la teoría del principal-agente: aunque el principal tenga claro cuál es el objetivo a perseguir, sus motivaciones pueden ser diferentes y los recursos pueden ser utilizados para satisfacer estas motivaciones, en lugar del objetivo legítimo.

Para promover la virtud cívica se deberían diseñar instituciones centralizadas pero también un sistema de sanciones descentralizado e informal (como contrapeso del poder ejercido por la mano de hierro), es decir, que cada persona fuera un oficial de custodia de las normas. Pero si esto se consiguiera se caería el dilema de “lograr el cumplimiento de la norma” (*enforcement*): si cada uno fuera espontáneamente virtuoso no se necesitaría conducir a la virtud, y si no fuéramos espontáneamente virtuosos no existiría la posibilidad de lograr el cumplimiento del comportamiento virtuoso, ni que nos constituyéramos en custodios de las normas. Este dilema es presentado usualmente dentro de la teoría de la acción colectiva como la conducta racional del *free rider*. Este problema implica un serio cuestionamiento al poder descentralizado.

Pero hay que señalar que para Pettit el dilema tiene solución y he aquí uno de los aportes más significativos que realiza a la teoría política. Afirma que si la sanción es intencionalmente perseguida por un sistema sancionador descentralizado tendrá costos que validarán el dilema. Por el contrario, si se logra que la sanción sea no-

intencional, el cumplimiento de las normas (*enforcement*) no implicaría costos. Y esto, afirma Pettit, se puede lograr de dos maneras:

1. La mano invisible: Lo ilustra el caso de la *mano invisible* (que actúa sobre los bienes económicos – acción-dependiente- de-bienes), donde los productores y consumidores compiten en un mercado libre y fijan el precio, así el productor que tenga los precios más altos será castigado por el consumidor (dejando de comprar el producto). Esto puede hacerse institucionalmente: las convenciones en la conducta social, tales como el hecho de conducir un vehículo por el lado derecho, es un ejemplo de ello (el accidente inmediato del que conduce por la izquierda sería el castigo no-intencional). Otro ejemplo de la mano invisible puede ser el de generar una suerte de cooperación en la virtud, que podría llevarnos a una situación de equilibrio Pareto-superior (por ejemplo la conducta de cooperación en el dilema del prisionero).

2. La mano intangible: Se trata de que la gente sea persuadida para desplegar su virtud cívica a través de la *mano intangible* (*bienes-dependientes-de-actitud*), y para ello existen tres condiciones: 1) el conocimiento por parte de todas las personas dentro de la comunidad del tipo de conductas promovidas; 2) que sea de conocimiento público que será percibido cualquier incumplimiento de la regla y que se sufrirá una pérdida de aceptación social; y 3) que el comportamiento reglado no tenga un costo económico relevante, y que a pesar de ello no parezca irracional cumplir con la norma.

Pettit concluye que existen posibilidades de promover la virtud cívica y nos invita a enfrentar el desafío, conformando instituciones con un sistema descentralizado de sanciones centrado en la aceptación, o en sus propios términos nos invita a desarrollar un sistema “mano intangible”.

e) Conclusión

A partir de este recorrido por los conceptos de libertad, hemos podido observar que cada una de las corrientes teóricas hace hincapié en un valor principal tutelado por la libertad. En el caso de la libertad liberal se trata de la no-interferencia en el accionar del actor (el concepto negativo de libertad); en el caso del existencialismo, se enfatiza un alto grado de autonomía cuya consecuencia es la ausencia de cualquier tipo de reglas sociales. Finalmente en el caso de la concepción de Pettit, el concepto de libertad adquiere un cariz positivo, la necesidad de un contexto político institucional que brinde la posibilidad de que el individuo actúe en condiciones de no dominación. En este caso el vocablo que el autor utiliza para expresar sustantivamente este concepto de libertad es "*ortonomía*" que implica la capacidad de comportarse según lo que se considere correcto. Pero claro que este sujeto necesita un contexto político e institucional donde poder ejercitar ese valor tanpreciado como es el de libertad. Así, Pettit propone el sistema político que denomina republicanism, que sostiene como principal valor político el ideal de libertad y su ejercicio a través de la virtud cívica.

Como síntesis del esfuerzo realizado por Pettit en todo el capítulo de teoría política, se presenta el siguiente cuadro que pretende, sin ser exhaustivo, destacar las principales características que tiene el concepto de libertad según la vertiente holista o atomista.

Concepto de libertad: Holismo versus Atomismo

Contexto bajo el cual se ejercita la Libertad	Holismo	Atomismo
Sistema de gobierno	Republicanismo	Liberalismo
Tipo de Estado	Intervencionista	Mínimamente intervencionista
Burocracia	Grande	Lo más pequeña posible
Funcionarios	Virtuosos cívicamente	Meritocracia
Decisiones	Centralizadas y descentralizadas	Centralizadas y descentralizadas
Régimen	Mano intangible	Mano invisible
Principio del sistema institucional de sanciones	Bienes dependiente de actitud	Acción dependiente de bienes
Tipo de Protección	Contra peligros posibles	Contra peligros probables
Atributos del concepto de Libertad con relación al sistema	Holismo	Atomismo
Supuesto básico	No dominación (libertad positiva)	No interferencia (libertad negativa)
Tipo de valor	Social	No social
Valor tutelado	Protección frente a la posible fragilidad de la persona (dada la no interferencia)	No ser dañado por la interferencia de otros
Medida de la libertad	Cantidad de protección	Cantidad de no interferencia
Atributos del concepto de Libertad con relación al individuo	Holismo	Atomismo
Conducta básica	Racional - benévola	Racional - egoísta
Tipo de ciudadano	Virtuoso cívicamente	No se pone énfasis en la virtud cívica
Actitud individual	Conversable	Maximizador de utilidad
Fin buscado	Ortonomía	Autonomía
Antónimo del concepto de Libertad	Holismo	Atomismo
Antónimo	Esclavitud, sujeción o vulnerabilidad	Autodisciplina u otra forma de interferencia

Fuente: Elaboración propia

Anexo 1: Transcripción de la clase del Profesor Pettit

30-5-2006 Universidad Autónoma de Barcelona

On the foundations of Sociology:

Is individual freedom compatible with aggregate constancies?

The problem

Let's just put some structure on the argument coming out of this tradition. Although one thing coming out of this discussion is that the world structuralism I use, as I said, is used in many different ways, so that some may call that Barth, for example, is not structuralist in the sense in which I posed so vigorously. Maybe collectivism is a best word to use. That is one thing I want to say.

The other is that I am not saying that there are no social regularities; neither I say that they are not interesting. I think they are, and they are enormously interesting. But I just think they don't drive you towards this view that individuals are basically pre-empted along their mind by social regularities. There are more interesting ways of viewing and of interpreting the significance of social regularities.

So, remember, we have done is talk about three issues in social ontology. Then I presented some ideas on the history of the third issue, the individualism issue, and now I am going talk a bit of analysis around this issue before introducing what I think a more attractive point of view.

The argument can be formalized as this. There are two premises and a conclusion.

First premise: If there is such a thing as individual freedom, there ought not to be aggregate constancies. Individuals are really completely free in what they do, then you won't expect to have social constancies in social life, such as suicide constancy.

Second premise: But there are aggregate constancies. That is exactly what the numbers brought home to people in the XIX century. And they became more obvious as the social sciences developed.

Conclusion: So people drew the conclusion (those that believe in premise one) that there can not be individual freedom, that we might thought was there.

This is a valid argument, in the sense that if you accept the truth of the premises, you have to accept the truth of conclusion. The form of the argument is: if p is true (if there is individual freedom) then *not* q (aggregate constancies). If p is true, *not* q is true, there are not aggregate constancies.

The second premise says: but q is true (there are aggregate constancies) that means that p (individual freedom) cannot be true.

Some views on individual freedom.

If you want to reject this argument, you have to think that one or the other of the two premises is false. Now, I suppose, some people may want to question the second premise. But I don't, I think that the second premise is true: there are aggregate constancies. That is surely something that we know now far better than in the XIX century. If people are to reject this argument, you have to reject the first premise. If there is individual freedom there must not to be aggregate constancies

So I want you to think about this. I want to think a little bit about the first premise. So let's go back a little bit to some basics. This isn't the way in which I do it in *The Common mind*, but some variation will be welcome, I am sure. So let's ask the question what is individual freedom in that first premise. We are told that if there is individual freedom, there is no aggregate constancy.

All the theories agree that, in some sense, if an agent is free and if that agent does something (like lifting a glass of water and drink from it) and if I did that freely, will say I could have chosen to do something else, I could have done otherwise, I did not have to do it that way, there was no inevitability, is something I chose to do when I could have chosen to do otherwise. Is something that I choose to do, when I could have done to do something else. That is the course of ideas which, in one sense or another, (there are many interpretations of it) every one associates with freedom.

Now, for all time, and basically all of the XIX century people do, I think, is to take a particular interpretation of that claim that a free act, of the claim that the agent could do have done otherwise. They take what they call the *Indeterministic Interpretation*. They interpreted to mean that the act was literally not determined to happen. There was not set of causes as perceived to it which meant that it more or less has to happen as a result of those causes.

This is to say, in a way, that if you think of the events that lead up to may reaching for the glass of water, after all that I said about: what happen in my brain, in my arm going our, what you have to think is that since I could have done otherwise, that particular causal chain – neural firing – at a certain point it did not have to terminate in my hand going out lifting the glass of water. There has to be a gap as it where - between the end of that causal chain and the actual event of reaching the glass of water. (Note: since there is individual freedom, I could have done

otherwise, so there should be a possible gap between all the neural action in my brain and my reaching to the glass of water).

The view of Sartre. Its relation to that of Descartes.

This view is held most vividly in recent philosophy, is actually Jean Paul Sartre. So if you think back of the view that Sartre developed in 1943, in his famous book *Lead by Enea*, meaning nothingness, was precisely the view that if you saw the glass, what happens when you are about to make a choice. There may be many events that causes that lead you to do this or that, this happens and that happens and is clear that this is the way you must go. Sartre is of the notion that, at any point in time, you can push back the chain of causation, that is working in your head or that in the world, that you can dis-impowered it, push it away from you, and can in a vacuum, at the end of that chain of causation, decide whether you can go this way or that way. You are completely free. That is why he talks about Enea, because he says that freedom is a no thing, Enea, a nothingness. Causes belong to the world of things and we, our freedom, consisted in being out of that chain of causation. We are not like a thing. As he sometimes put it: we are self chosen.

This view of the indeterministic approach is clearly expressed in one novel of Sartre, in which the main character is leaning over a bridge, and realizing that he is completely free to commit suicide, to drop himself into the river. It is a very vivid description of the situation. The individual realizes that he can let go, but then he can also hold on, recognizing that he can go and he can let go and he stay. It is a totally indeterministic freedom. I determine what I do. Every thing that lead up to this situation, may be a sequence of great fortunes or of miserable ones, does not matter. I have the possibility of making a decision. But, in any case, I am completely

free to decide. We are a completely self deterministic entity, beyond the reach of causation

That notion of freedom is not original of Sartre, but is shared by most of XIX century philosophy. It probably goes back to Descartes. Descartes, after all, has the idea of a physical body, the *res extensa*, the body that occupies space, the extended thing, the space occupying space thing. Then there is another substance, totally different, the thinking thing, the *res cogitans*. There are two substances connected contingently. *I am this res cogitans*, lock in a *res extensa*, and I move with my body. I am connected contingently with the body, the *res extensa*, by a delicate connection, the pineal gland, that is suppose to be suspended in the animal spirits. (This is a very special view that you don't find in Plato, surely not in Aristotle) And I, the *res cogitans*, the *volunté*, la *voluntad*, and act of will, passes and disturbs the animal spirits, the *res extensa*. My will disturbs the animal spirits and move my body. So I am in the centre of a completely uncaused decision.

I am the cause of uncaused moves. Aristotle talks about the unmoved mover, associated with God. Descartes talks of the *res cogitans* that each of us is like an uncaused cause, an unmoved mover. It just propagates actions, and is isolated from all effects on it. Not completely, however, because he wrote the *Passions of the Soul*, a famous text he wrote, were he presents the passions like the hurricanes that blow in an island, that shake the bodies. But you can resist them. The typhoons of the bodies, that disturbs the animal spirits, shake the soul, the fortress in his castle, disturb the *res extensa*, But the soul remains capable of say no to passions and, emotions, of drives, or instinct and shut them off, and the soul is capable of that ultimate self originating act of freedom: the will la *volunté*.

Actually Sartre in 1945, at the end of the war, was invited by a French publisher to edit a collection of the Descartes' writings. And he does this, and he wrote a long introduction of about 30 pages, which is a discussion on Descartes. And he basically says: you may think that Descartes, in talking about God, is talking about a stuff that we know nothing of, and that perhaps you are insulted, and think that may be it is all false. But actually, he says, every thing that Descartes wrote about God is true. Is just that is not true of God but is true of the human being.

He says that when Descartes represents God, as indeed self originating. And remember Descartes image of is an image of God, which is not even bound by the laws of logic and mathematics. Is a God, which is essentially of voluntad rather than intellectus, of will rather than intellect who could will anything to be the case.

That goes back to the long medieval debate, when some thought that intellect was primary in God, who could not make the case than $2+2$ be something different than 4; and those that were more voluntaristic and thought that God could make anything the way he wanted to be.

But Descartes is very much in the voluntaristic image, He represents God as capable of willing anything, as a creating centre of absolutely undetermined will. He is a God of will. (That God of Descartes, totally free, will be the individual for Sartre)

And what Sartre says in that essay is that what individuals are. We are a completely independent centre (like the God of Descartes). In fact he say we think we make a decision for certain reasons. Rubbish, says Sartre, this is actually self defence. Because, actually, if I say that I make a decision for this reason, I am deceiving myself if I suggest that I could do otherwise since I could have chosen not take into account that reason, I could have just have ignored. If something became a reason

for me is because I decided that is a reason for me. And so I have to go back one level, and so going back and back you find a completely capricious, free centre of choice.

(The colleague that decide that pain did not matter to him, it was his decision, let me love pain, and ask the dentist to take a tooth without anaesthetics. This is the sartrian idea.)

If this is true, imagine that people were free in that sense, so that actually what they did wore no relation to any causal sequence of reasons or consideration, or fortunes, of events in their life, everything happen in their brain, because at the moment of choice there was this absolute brain, and the decision came, as it where, ex limbo, out of nothing and every free act came out of nothing; in that sense, was a creative act. If that was true, it would be true that you could not expect regularities emerging in social life because each person was putting their own completely original, self creative decision. And why will you expect any pattern in those? Is like having little gods living together, each completely free of determinants, just putting up their own behaviour And when you look *in toto*, from a birds eye point, all you will see would be chaos, no pattern at all.

As much as I love Sartre, I don't think that this is a very good interpretation of what human freedom is. May be you say thank God. It is not clear to me that life with sartrian freedom will be something to rejoice. Sartrian freedom, if we really have it, WILL BE ANYTHING TO rejoice, because there won't be any reason to do any thing. Every thing will be wholly arbitrary or capricious. Of course Sartre himself saw the implication of this indeterministic freedom. He realized that, what freedom is in that existentialist view, the sartrian sense, all good experience of life was anguish,

terror, total fear, vertigo, he described it, the sense of looking over a cliff, you lost all coordinates.

What existentialism was about was the attempt to build a philosophy of live out of those elements, out of that notion of freedom. But the existentialist project itself does not succeed. Actually, he intended to write a great book on ethics, which will explain how principles of how you can live will emerge from that vision of freedom, of that radical view of freedom, indeterministic freedom. That book never was written. Simone de Beauvoir publish a book called *The Ethics of Ambiguity*, which sometimes thought as the book that Sartre meant to write. But is a disappointing book, since it does not leave you anywhere.

An alternative view of individual freedom. Conversability: the view of Pettit

So, is there is another conception of freedom? There is another way of thinking about freedom, but while it is not as radical, is not as intoxicating as the sartirian notion of freedom, may be is not as exciting, it does not have the result that if people are free there will not be aggregate constancies. And so from our point of view I think that is independently a more persuasive conception of freedom, but it also has the result of undermining the conception that if there is individual freedom there are no aggregate constancies.

So, how to interpret freedom? This may the best way of presenting. Think about how you thing about another person, when you are having a conversation with them. May be you are talking with them, and maybe they ask you for advice about what they should do in a particular case. Sartre own example, a famous example, is that of a young man going to ask for advice as to whether to stay and help his mother during the war in France to help his mother during the war or go and join

the free French in the army in London. Well, may be this is a too dramatic example. It could just be a fellow student asking your advice as to whether to study law instead of sociology. When you are talking with someone like that, and ask your advice, you level up, and give him reasons and considerations, you consider different the reasons for making that choice, the pro and cons of the decision. You consider various situations: you have to study four years, you have to stay in Barcelona, but on the other side you earn a law degree; actually your temperament is more of a lawyer than of a sociology; and probably you earn more money as a lawyer that you may as a sociologist. You may also say that if you are interested in politics, if you do a law degree that may help you in a political career.

In given reasons like this to the person you are assuming that the person has the capacity to understand reasons, and if that are good reasons, they could say that are good reasons, or they may refuse them, if they consider that they are not valid. In given reasons like this, you are assuming that the person has certain patterns. You assume that the person have the capacity to understand reasons, and if they are good reasons, you expect that, first of all, that the person can understand reasons and then, secondly, that he can respond to reasons. You expect them to understand and respond to the reasons. And then make their own mind. And of course you don't force them to respond to your reasons, but you expect to understand the reasons, like to register the reasons and to respond to the reasons, to act as the reasons pretty well require.

But people some times fail. There are cases in which persons can not understand the reasons, and what they talk back to you does not bear any relation to what you are telling them. They are don't even understand the reasons you are talking and then you realize, as my mother says: you are better talking to the wall; you certainly

realize that you may be facing severely psychotic disturbed person. There is no relationship. You can't talk with someone like that. They are in need of a treatment.

Again you may, of course, talk to a person that understand your reasons and then they do anything, what they do don't bear no relation to the reason you exposed. They understand fully but they don't act on them. This is a particular kind of disease, "acquired sociology", which is another kind of brain illness, well studied. They do understand fully but they stop there. They don't affect their act, but they can not respond to the reasons.

However, most people happily are not like that. They can both understand reasons and react to the reasons. Sometimes they can be weak of will. You may talk them about given up cigarette and they say: you are absolutely right, and they give you the pack of cigarette and they say throw away the package of cigarette, I am given them up from this moment and you find them smoking the next day. That is very common. They are weak of will some of the time, but not all the time. We are capable of understanding the reason and acting on them

But not only that. You talk to the person and the person makes you a promise, so not only you can reason with them but they can promise to make something. And you find that they actually meet their promises.

Imagine the capacity that you ascribe to a person that acts like this. You can do business with them, as we say. And secondly if they accept the reason that you put in front of them, they act accordingly, they are reliable. And not only that, they can give you their word and when they promise something, they tend to do it

Called this capacity conversability. So a conversable person is someone you can talk to, someone that is a real interlocutor, someone that make sense of what you talk to them, someone you can relate to. The great thing of this is that most of are conversible, even if we at some times are weak of will, but in general we are conversible. To be conversible is to be able to be reached by conversation, by reason at the centre in conversation.

Now here it is a way in which you can think of freedom, and this is the way in which I think about freedom. Being a free agent is to be a conversible agent, is to be someone who understand reasons as we understand in our culture present reasons as being someone that can go where the reason looks to lead. Is someone that can give him a reason to operate Be a free agent in this sense is to be someone that can to regulate himself according to the standards that we recognize as relevant standards.

Of course, lots of people are not free in that sense, they are psychotically disturbed and they are in treatment. If we thing people are free, we get angry, because they don't do what we expect them to do. Or you get happy when they do something that you ask them, you get happy, but that may not mean that they understood the reason. Human being have the ability as being rational but also to make sense of reasons.

Animals are rational, but they are not conversible. The dog may behave in some kind of rational way. For example, you through the bone and he picked up. But if they don't do it you don't get resentful with the dog because he does not meet your expectation. He may be a perfectly rational creature. He chooses the rational course. And some dogs are better at meeting their masters will. But you don't resent the dog if he does not follow your idea. You may get frustrated, really angry,

with a puppy dog because he wet the carpet. But you don't get resentful with the dog, you don't get angry with the dog. It will be silly to resent the dog.

This will be silly with human beings. We not only have the ability of being rational, we have the ability of talking back, of reasoning, of understand reasons presented, respond to them, we can regulate by them, we can make promises and be probed up to them. One way of understanding freedom is saying that human beings are conversible. This is a word I invented but is a useful word.

Autonomy: a Greek word that comes from *auto*: himself, and *nomos*: law. Literally, autonomy means to be a law onto yourself, to have that self ruled. This notion of freedom is the one that is in the sartrian view. The self to be in total control.

The notion of freedom that I presented to you is better described by the word I put in circulation in English 10 years ago: orthonomy.

Orthonomy: *ortho*: rule of the right; *nomos*: law. The rule of the right; the capacity to be rule d not by the auto, not by yourself, but by what you regard, by what you regard is the relevant reason, to be rule by what you regard as being right, as being the right reasons. This is the way in which we regard as being free. The sense in which we are free is the sense of having the capacity of doing the right things, after weighting pros and cons.

Notice that both word has the same opposite: heteronomy. It is the opposite of autonomy; but is also the opposite of orthonomy: the rule of the non self (right is ortho, but hetero I traduce as the rule of the non right, of the non self). It is interesting to find that both have the same opposite word: the rule of the non self.

Suppose that you take freedom to mean orthonomy. Animal don't have it. With an orthonomus individual you can feel resentfulness and gratitude, sentiments that corresponds, because people understand reasons and can do what is reasonable, what is within the reach of conversation, and you could approve or resent if he does what is not reasonable. If the person is psychotic you don't feel that, because the person is not within the reach of conversation.

But it also means that you can have done otherwise, but in a very different sense that the indeterministic sartrian view will expose. You can do otherwise because you can understand reasons, and then if the reasons haven't supported *A* but *B*, you will have done *B*. You have that capacity to go with the reasons. That is freedom in the orthonomous way. But perhaps at some moment we are weak of will, and we don't behave as expected. In that case you say to them: come on you are conversible, you could have done otherwise, you are not a slave, and you are your own master. But most of the time we are acting as conversible agents, and we treat one another as conversible persons, in the sense that we give each other reasons and have expectations about the impact of those reasons. And we keep recording one another that could have done otherwise, and that we invest one another with the status of orthonomous agents, and with the expectations on our behaviour that it means. We don't give up on each other easily. We don't you give up on some one because he does not meet his promises, you don't do that very much, because that means that you almost expel him from the community unless he is hopeless. Most of the time you keep reminding him that he is orthonomous, conversible: that you could have done otherwise.

This view of freedom derives, ultimately, from the work of Peter Strawson, a philosopher that wrote a very famous paper in the 60's called *Freedom and Resentment.* His main point was: stop thinking of freedom as being in the abstract

way (like Sartre is doing). Just think at what of what happen when you think of people in every day life. And we draw attention is to the fact that we allow our self to have certain reactions to people actions, that we don't allow ourselves when considering animals or people that are sick, that are out of their mind, And we may feel admiration, resentment, indignation, ... When you think that a person is free you are thinking that people are affected by those reactions. The distinction of free people and not free people is the distinction to people that deserve resentment of gratitude and those that do not. When you mean that they are free people is because they are object of resentment and gratitude, the sort of persons that consider the reaction that his action could produce on the others. So I am generalizing that kind of argument, in the sense of being free is to be a persona that can be treated in that way.

This kind of conception of freedom doesn't require that you think in a Cartesian *res cogitant* human being. You can think of a materialistic human being. You can have a pure naturalistic view of people, a view of an animal with the capacity of language. But if you define a free human being as a person that could be incorporated in practices that produce resentment and gratitude, practices that involve talking to the persons, then you could have view of a free individual even starting from a very naturalistic view of the human being. There are other individuals that for reasons of sickness, that they are psychotic or don't understand: they are not free. Is a naturalistic sort of definition of freedom, a more human view of freedom, not way out as Sartre. Not as exotic as Sartre, but more close to us, and also a view that has that interesting result that there can be individual freedom and, at the same time, social regularities, social aggregates.

V. From individual freedom to social aggregates.

If you think of freedom in the orthonomous way, then we undermine the core argument from which we started: if there is individual freedom there ought to be not be aggregates constancies; but there are aggregates constancies then there is not individual freedom. That is true if we think of individual freedom in the indeterministic sartrian way. But if freedom means orthonomy, or the ability to go with reasons, then individual freedom is totally consistent with social aggregates. You expect lot's of patterns to emerge.

Suppose there is a rise in unemployment. So there are fewer jobs. It means that there are some people who would have been working if unemployment hadn't raised, that are not working now. That means two tings. They have more leisure time, but they have less money. So assume they are orthonomous, in the sense we have defined. That doesn't mean to be immoral, just to go with the reasons that you find. They need the money but they can't get it by working. But there is another possibility: entering into the crime business. There is a good reason to enter into the crime business and they are moved by that reasons, not y it is legal or moral and so I enter of I don't enter. To be orthonomous is not to be moral, it jus means that you go with whatever the reasons lead to. If they don't get the money from work they may get it from crime. So there are more reasons to enter into the crime business. (Being orthonomous does not mean to be moral, it means to understand reasons, and act as is required. To be orthonomous means to be able to understand the reasons and take them into consideration.)

Consistently with people being perfectly free in the sense of orthonomous, a rise in unemployment means that more people have good reason, by their own lives, to commit crime. So it will be no surprising at all if there is a rise in crime after a rise in unemployment, even though we are postulating that people are perfectly free. So there is a pattern that you expect that will emerge in the aggregate if people are

free in the sense of orthonomous, but that you would not expect to develop if people were free in the indeterministic sartrian way, where their actions will be adopted in a vacuum (since every one is its own master and there are no reasons to expect that his reaction will be similar to that of other people.)

Suppose that there is a change in industrial organization and that this change implies a move from villages and country side into city life. In small village there is a lot more conformative to conform to social patterns and that certainly have to do with the fact that people are keen to take into consideration what other people think, since people are more seen by their neighbours. So if there is a pattern of attendance to religious services, you expect more religious observance in the small village. When they move to the city; one thing that happens in the city is that you get anonymity. And with anonymity you are not noticed, and there is no reason to go to the church, thinking in what the neighbours will say, since the neighbours will not notice. And you now lack one reason to be religious observance, to go to church.

So if you think of freedom in the orthonomous way, in the sense of responding to reasons you find that the reasons for doing what you do have changed and so no wonder that your behaviour will change. And since that change of circumstances change the reasons for doing what you were doing. And so no wonder that your behaviour will change. And since that change will affect many people, then you expect that patterns will rise.

Similar opportunities, similar incentives, similar reasons tend to give similar actions. If let there be a rise in unemployment there, it creates new incentives, new opportunities, then some people will have more incentive to commit crime, and so the people for whom there is less moral penalty, they will have more reasons to commit crime and crime will increase. And so you expect that patterns will appear:

an increase in the incentive to commit crimes, by those people for whom the moral argument against crime is weaker. In the same sense, a change in social organization that implies a move from the villages to the cities may imply a pattern of secularisation.

The XIX century people, Tolstoy included, were much impressed by the argument that if there are social constancies, and they were observing social constancies, then there can't be individual freedom. So people are force to do behind their backs what they do by social regularities.

However if you think about freedom in the sense of orthonomoy, then is not the case that if people are free in that sense you don't expect constancies; on the contrary if people are free in that sense you expect patterns because many people have the same reason to change their behaviour. So the argument that social aggregates means the lack of individual freedom collapses from this shift in the sense of freedom. But you have to be certain of the change in what this change in the sense of freedom means.

So sociology, as the science of the social aggregates, does not suppose that there is no individual freedom.

But the aggregates of which sociology talk have to be interpreted in the sense that we have defined above. If you think that the rise of unemployment increases the rate of crime, there rise in unemployment is not the cause of the rise in crime. The reasons have to be looked up in the individual. The reasons to commit crime increases when there is a rise in unemployment. And that is the reason why we find that social aggregate. That is that the causation if through the incentives that individuals have to have certain kind of behaviour.