

LA AMARGA MEDICINA DE LA LIBERTAD*

Anthony de Jasay

Desde los tiempos románticos de la filosofía política nos han llegado muchas imágenes conmovedoras. Algunas nos muestran a un pueblo que defiende su libertad de las garras de los opresores, nativos o extranjeros. Otras, a un individuo que lucha para conservar su autonomía espiritual y su independencia material frente a la usurpación totalitaria. Por verdaderas que hayan sido esas imágenes en el pasado, hoy en día su relevancia está disminuyendo. El carácter de la libertad en nuestra civilización está cambiando. Ya no está tan amenazada por déspotas, dictadores o doctrinas totalitarias sino, esencialmente, por nosotros mismos.

Es por demás evidente que el control democrático del gobierno suele conducir a la preservación de las prácticas y valores liberales, y por supuesto, a su acrecentamiento. Las ideologías antiliberales adquieren y conservan su credibilidad en la medida en que se adecuan a nuestras inclinaciones, legitiman nuestros intereses y garantizan nuestras políticas. Amamos las expresiones retóricas cuando se habla de la libertad, y a veces las toleramos más allá de los límites de la sobriedad y del buen gusto, pero existen serias dudas de que realmente nos guste la sustancia de la libertad. En general, no actuamos como si nos gustara. Lo que me propongo demostrar es que la libertad es austera, semejante a una amarga medicina que no paladeamos -aunque algunos individuos excepcionales lo hacen- sino que sólo la tomamos cuando es necesario. Que, a diferencia de las visiones edulcoradas que se tienen de ella, esta concepción más austera es la que explica mejor por qué, mientras cantamos sus alabanzas, nuestras políticas tienden tenazmente a poner límites a su soberanía.

La libertad tomada con ligereza y en vano

Innumerables ideas se asocian con la libertad, y sería tedioso pasar revista a todas las definiciones que se le aplican. Sin embargo, he elegido algunas de ellas que me parecen representativas de las principales tendencias políticas vigentes en nuestra época. El contexto en que aparece cada una es no robinsoniano, en el sentido de que la libertad de una persona se considera constituida por las opciones y restricciones de su vida en sociedad. En otras palabras, el sujeto no es el individuo frente a su Creador, ni el jugador solitario cuyo contrincante es la naturaleza, sino la persona que actúa con otros y contra otros. La libertad de que se trata es una propiedad de la conducta del individuo en relación con la conducta de otros, más que una afirmación de la voluntad libre, una libertad “interior” o alguna otra proposición acerca de la causalidad de las acciones humanas o de la condición de la mente del hombre.

Según los rudimentos de la definición liberal, una persona libre es aquella que no reconoce obstáculos hechos por el hombre para elegir de acuerdo con sus preferencias, siempre y cuando al hacerlo no cause un perjuicio a otra persona. En esta

* Publicado originalmente en *Libertarians and Liberalism: Essays in Honour of Gerard Radnitzky*, Avebury, Aldershot, Inglaterra. 1996. El autor ha otorgado su autorización para traducir y publicar en *Libertas*.

conceptualización de la libertad la preferencia y la elección se dan por sentadas; lo único que interesa en cuanto al reconocimiento de la preferencia es que ésta se revele mediante la elección, y no se intenta hacer afirmación alguna acerca de la naturaleza de la personalidad individual. Es una libertad política práctica. No obstante, no significa meramente una “libertad política” convencional, es decir, la que cada uno tiene de afectar las decisiones colectivas, siquiera sea en grado mínimo, a través de un proceso político regulado, y que normalmente se entiende como libertad de expresión, de reunión, de prensa y de elección. Es una libertad política en el sentido más amplio de que es la consecuencia del proceso político, y depende de si éste impone colectivamente restricciones institucionales más o menos severas a la oportunidad de hacer elecciones. Tal como lo dijo Frank Knight, lo que hay que definir es la coerción, y no la libertad (Knight, 1943, p. 75).

Por extensión de este punto de vista, se dice que el corolario de la libertad es la reducción de la coerción “tanto como sea posible” (Hayek, 1960, pp. 11, 21); en un sentido similar, es la independencia respecto de la “voluntad arbitraria” de otro (p. 11).

Si le damos al tema una dimensión ética, la libertad se representa como un estado de cosas que permite a una persona hacer cualquier opción factible, siempre que al hacerlo no perjudique a otro.¹ El principio kantiano de “igual libertad” tiene una vaga relación con los principios de *no-coerción*, *independencia* y *no-perjuicio*. Aparentemente se refiere a un estado de cosas en el cual las elecciones de una persona no están sometidas a una restricción determinada por el hombre a la cual no estén sujetas también las de cualquier otra persona. Sin embargo, esta formulación es incompleta. Huelga decir que ni Kant ni aquellos que, como él, empleaban así las palabras, en especial Herbert Spencer, querían significar que ni el “alcance” ni la “cantidad” de libertad en un cierto estado de cosas fueran irrelevantes, y que sólo su “distribución” tuviera que ser de determinada clase, es decir, “igual”. Si el único criterio fuera una distribución semejante, no importaría cuánto o cuán poco se pudiera tener, ya que cada uno tendría tanto o tan poco como cualquier otro. Rawls, en su adaptación del principio kantiano, explicitó que la libertad requiere ser “maximizada” y “distribuida en forma equitativa”.²

En estas versiones, la libertad aparece como un concepto unitario. Puede ser pasible de una variación por grados y puede no serlo. Hayek sugiere más de una vez que es indivisible; o está presente o está ausente; o la tenemos o carecemos de ella; elegimos libremente o somos coartados. La “medida” de la oportunidad posible, no restringida, no afecta la cuestión, ni la coerción varía en alcance e intensidad (Hayek, 1960, p. 13).

Los liberales de la tradición ortodoxa, para quienes es una propiedad de la relación entre la preferencia individual y la elección -una relación exenta de obstáculos erigidos por las políticas, excepto cuando esos obstáculos sirven para proteger la libertad de otros-, no reconocen, como regla, una pluralidad de libertades. Por otra parte, el uso del término en plural es típico de los liberales heterodoxos, “redistribuidores”, que se ocupan de numerosas libertades para acceder a estados o actividades deseables, designados como “positivos”, así como de “la libertad con respecto a”: al hambre, a la indigencia, a la inseguridad y a otras condiciones indeseables. También pertenece a esta categoría la libertad según Dewey, es decir “el poder de hacer”: diversas “libertades”

¹ Cf. la *Declaración de los derechos del hombre*, de 1791; también Mill, 1848, cap. 2.

² Rawls, “The Most Extensive Basic Liberty Compatible with a Similar Liberty for Others”, 1972, p. 60. En consecuencia, la libertad debe ser aumentada mientras su aumento no requiera que alguien tenga menos que otros; la igualdad de la libertad es una limitación a su maximización. Si bien esto está implícito en la formulación, Rawls no lo explica en detalle.

representan el poder de hacer diferentes cosas. No es difícil advertir que estos conceptos heterodoxos de la libertad son, en esencia, sustitutos retóricos que simbolizan distintos bienes, algunos tangibles y otros intangibles, que son perfectamente reconocibles por sus nombres comunes y no necesitan ser descriptos indirectamente disfrazándolos de “libertades”. Decir que se es libre con respecto al hambre es una forma ambigua de significar que el alimento es un bien y de referirse a una condición en la cual no se está privado de él; esto puede ser convertido en una norma general según la cual nadie debe estar privado de él. De manera similar, la expresión “libertad de culto” comunica positivamente que es bueno que cada uno pueda profesar su propia fe, y normativamente, que nadie debe estar excluido del acceso a este bien. Hablar de libertad al analizar diversos bienes sirve, en el mejor de los casos, para subrayar la importancia que les asignamos; en el peor, confunde cuestiones de autonomía y coerción con cuestiones de riqueza y bienestar. En su sentido clásico, el término libertad intenta expresar -satisfactoriamente o no- la transformación libre de trabas de la preferencia en acción, la capacidad de cada uno de obrar según le convenga. Por otra parte, las expresiones “libertad de” y “libertad con respecto a” parecen hacer referencia al grado en el cual se dispone de opciones de actuar para satisfacer preferencias individuales o incluso “sociales”.

En un salto lógico espectacular que habla bien de su perspicacia, si no de su talento para explicar con claridad, Marx “desenmascara” el fundamento liberal de la libertad: “La aplicación práctica del derecho del hombre a la libertad es el derecho del hombre a la propiedad privada” (Marx, 1843, p. 229).

Marx, contrario a toda inspiración liberal, recurre a categorías totalmente diferentes para elaborar un concepto de libertad. El concepto marxista no tiene nada que ver -o nada explícito- con el pasaje, libre de obstáculos o no, de la preferencia individual a la acción elegida, pasaje para el cual la propiedad privada es un vehículo privilegiado. El corolario de la libertad marxista no es la ausencia de coerción ejercida sobre el individuo por sus semejantes mediante la autoridad política, sino la evasión del reino de la necesidad material, de la tiranía de las cosas.³ Su sujeto no es el individuo, sino la humanidad.⁴ La autorrealización -la “rehumanización”- de esta última desde las relaciones sociales “materializadas” de “producción de bienes” es el estado de libertad.

En la medida en que podemos entender este lenguaje densamente metafórico, lo que parece significar es que la humanidad es libre cuando deja de estar sometida a la fuerza inconsciente e impersonal de las cosas (así denomina Marx al automatismo de una economía de mercado) y gobierna colectivamente su propio destino mediante una planificación deliberada, racional. El pasaje del reino de la necesidad al de la libertad es la causa del pasaje del reino de la escasez al de la abundancia, y a la vez es causado por él.

Vacuidad y truísmo moral

Una característica común resplandece entre estos diversos conceptos, definiciones y principios normativos de la libertad. Cada uno de ellos es un truísmo moral, imposible de discutir o rechazar porque cada uno se define, si es que lo hace, en función de una incuestionable superioridad. Cada uno, además, está definido en cuanto a condiciones de cuyo cumplimiento no podemos cerciorarnos empíricamente: ¿cuándo alcanza la

³ Marx, 1844, 1975, *passim*

⁴ el Más precisamente, la especie *Gattungswesen*

coerción su “mínimo posible”?, ¿cuándo no está el hombre sometido a la “tiranía de las cosas”? La proposición de que un estado de cosas es libre se presenta como “irrefutable”, “imposible de falsar”. Por último, cada uno expresa una condición que, si prevalece, podemos disfrutar sin incurrir a cambio en ningún costo. En consecuencia, aquí no se plantea la cuestión de los trueques y sería una locura decir, en relación con cualquiera de los conceptos antagónicos, que, en fin de cuentas, sería mejor no tenerlo. Definida de este modo, la renuncia a la libertad no produciría ningún beneficio compensatorio para uno mismo o para otros, ni reduciría ningún sacrificio o desventaja concomitantes. A diferencia de aquellos valores que obtenemos privándonos de algún otro valor comparable, siempre es mejor conseguir y retener esa libertad que renunciar a ella.

No hace falta un gran esfuerzo analítico para advertir que los conceptos sobre la libertad tienen un dejo de inocencia cuando son vacíos y plantean condiciones imposibles de violar, pero tampoco de cumplir. No demandan nada que sea identificable y carecen de cualquier contenido con el cual se pueda disentir. Decir que la coerción debe ser disminuida “todo lo posible” es, *pace* Hayek, un precepto vacío a menos que esté integrado en una doctrina estricta y clara de la “coerción necesaria”.⁵ Sólo en ese caso puede adquirir el precepto un significado definido, porque únicamente entonces se lo puede referir a alguna pauta o medida reconocible de hasta dónde es “posible” reducir la coerción y, en consecuencia, saber si el grado existente de coerción es mayor que el necesario. De otro modo, cualquier nivel puede ser tan compatible con la libertad como cualquier otro, y a los dictadores que más descaradamente conculcan la libertad del individuo se los puede considerar liberales que hacen todo lo que está en sus manos para evitar la coerción innecesaria.

La inmunidad contra la “voluntad arbitraria” de otro es un concepto igualmente vacío, porque la voluntad de otro puede juzgarse arbitraria o no según las razones que le atribuye el que juzga. Si la decisión de otra persona se basa en motivos identificables, puedo rechazarla porque limita mi capacidad de actuar como lo deseo, pero en justicia sólo puedo reclamar inmunidad contra ella en nombre de mi libertad si tengo un argumento válido para desechar esos motivos. Si son malos, la decisión es injustificada; si no hay motivo alguno, es arbitraria, pero este último caso es relativamente raro. Sin embargo, es obvio que el meollo del problema es que el reclamo de inmunidad contra la voluntad de otro es apoyado o desestimado por el juicio de otra persona acerca de las razones de éste; y para que su propio juicio no sea arbitrario, debe estar guiado por un sistema independiente de leyes, costumbres, principios morales o cualquier otra cosa que contribuya a definir las libertades de una persona en sus tratos con los demás. Aparentemente, la inmunidad contra la voluntad “arbitraria” de otro sólo significa que las libertades de uno deben ser respetadas; utilizar este concepto para definir la libertad no es más que identificarlo tautológicamente con la no violación de las libertades -sea esto lo que fuere-, mientras que una definición significativa debería servir como determinante o, en forma menos estricta, como argumento sobre lo que deberían ser las

⁵ La existencia de una doctrina satisfactoria de la coerción necesaria es un tema muy amplio sobre el cual no se ha llegado a conclusión alguna, y he intentado analizarlo extensamente en otro trabajo. De todos modos, Hayek no ha proporcionado ninguna; la coerción que él considera justificada porque es necesaria para obtener los medios que permitan proveer bienes y servicios públicos útiles, incluyendo una “red de seguridad” social, es completamente opinable. Excluye, por innecesaria, la coerción que se ejerce para la obtención de los medios necesarios para proveer bienes y servicios públicos inútiles o aquellos que, aunque útiles, pueden ser mejor provistos por la empresa privada. Esto nos lleva a un número casi infinito de oportunidades para la coerción necesaria, o por lo menos para aquella cuyo carácter de innecesaria es siempre imposible de demostrar, a causa de los criterios indefinidos de Hayek.

libertades. No obstante, la norma según la cual en un estado de libertad nadie debería estar sometido a la voluntad arbitraria de otro no compromete a nadie a nada que no sea el respeto a reglas bien definidas sobre el perjuicio. En realidad, puede ser que el concepto de la libertad como inmunidad y la normativa que produce sean aun más triviales que esto, porque se podría considerar que en estos asuntos las libertades sólo están bien definidas si se encuentran codificadas, y en ese caso la norma se reduce a la trivialidad de que en un estado de libertad nadie debe infringir la ley.

Al analizar el principio de daño, resulta que carece de contenido específico precisamente por la misma razón que el de inmunidad. Según ese principio, en un estado de libertad la autoridad política no impide los actos inofensivos para otros (o eleva “artificialmente” su costo); no permite que nadie interfiera en las acciones inofensivas de otros; y evita y sanciona los actos perjudiciales. Sin embargo, no hay una división binaria evidente de los actos como pertenecientes a una clase perjudicial o a una clase inofensiva.⁶ Posiblemente algunos de nuestros actos sean beneficiosos, o a lo sumo indiferentes, para todos los demás, aunque sin duda es difícil estar seguro de que sea así. En lo que respecta a esos actos, hay una razón bastante buena para que seamos libres de realizarlos. Pero esto no lleva demasiado lejos la libertad, porque hay otros actos, muy numerosos, que perjudican a alguien en cierto grado por tener algún efecto indeseado sobre sus intereses, y recorren toda la gama que va desde lo meramente molesto hasta lo gravemente perjudicial.

Esto se debe a muy diversas razones, la más simple de las cuales es que en cualquier escasez -bienes escasos, *Lebensraum* atestado, mercados limitados, exámenes o carreras competitivos, amistad exclusiva, amor posesivo-, la persona que elige un curso de acción prejuzga sobre las elecciones ajenas y se anticipa a ellas, lo cual a veces es beneficioso, pero en general resulta perjudicial. La posición y la recompensa que obtiene no son asequibles para los que quedan en segundo lugar, por mucho que las deseen o las necesiten. ¿Dónde empieza el “daño” para ellos? El sentido común nos dice que, según las circunstancias, hay actos que una persona puede llevar a cabo libremente aun cuando lesionen los intereses de otras, hieran sus sentimientos o las pongan en peligro. ¿Cómo distinguir esos actos de aquellos que deben evitarse? Si los definimos, habremos definido los derechos que deben ser *ejercidos* -libertad “positiva”- y no deben ser *violados* -libertad “negativa”-; ambas clases aparecen como las dos caras de un mismo sistema de “derechos”. El principio de daño carece de contenido antes de que haya un sistema de libertades y derechos, y después, todo lo que nos dice es que los que poseen libertades y derechos no deben ser privados de ellos ni por el estado ni por nadie más. En pocas palabras, lo único que afirma el principio de daño es que las libertades son libertades y los derechos son derechos.

El principio kantiano de igual libertad, esté provisto o no de una cláusula de maximización, es desconcertante porque no ofrece guía alguna en cuanto a qué, exactamente, es igual o debería serlo, y, sometido a la igualdad, máximo. A primera vista, parece estar relacionado con la distribución entre los individuos de algo finito, cuantificable y variable, análogo a una pista libre de obstáculos, una superficie nivelada, un espacio privado, un ambiente protegido. Si ésta fuera una interpretación posible y la libertad fuese una dimensión (o dimensiones) cuantificable de las situaciones, tendría sentido decir que una persona tiene más que otra -una prueba de igualdad-, o podría tener más si otra tuviera menos -una prueba de que los problemas de distribución son técnicamente solucionables-, y que si hubiera más libertad en conjunto, por lo menos

⁶ Véase, sin embargo, el enfoque adoptado por Feinberg, 1984

algunos -y, si se lograra resolver los problemas de distribución, todos- podrían tener más, lo que también puede significar que si se otorga un poco más de libertad, ésta puede ser maximizada -una prueba de que la maximización es un objetivo práctico-. La dificultad consiste en que la analogía entre un tramo, una superficie o un espacio sin obstáculos, y la libertad, es precisamente eso, una analogía y nada más. Aparentemente, no hay modo de cuantificar la libertad. En mi opinión, decir que dos personas son “igualmente libres” tiene el mismo status cognitivo que decir que son “igualmente felices” o “igualmente hermosas”; estas afirmaciones son juicios formados por alguien a partir de la evidencia, pero la misma evidencia pudo haber inducido a otro a formar un juicio diferente, y es imposible establecer de manera concluyente, sólo a partir de la evidencia, cuál de dos juicios contradictorios es más correcto. No existe un árbitro designado por ambas partes, ni una prueba de último recurso incorporada en la práctica de estas comparaciones subjetivas que permita dirimir juicios y percepciones contrapuestos. Desde el punto de vista de que en primer lugar es un error categórico hacer comparaciones interpersonales de esos estados de la mente, de condiciones como la utilidad, la felicidad o la satisfacción, y de que la libertad de una persona, estando, como lo está, ligada a percepciones subjetivas, es igualmente incomparable con la libertad de otra, toda la práctica de buscar sus niveles o el grado de las diferencias entre ellas puede ser, en todo caso, lógicamente sospechosa. En su versión normativa, la “igual libertad” no es más convincente que el “igual interés y respeto” de Dworkin, principio programático central en su ética democrática, que Raz descarta correctamente con el inalterable fallo de que “parece querer significar que todos tienen derecho al interés y al respeto” (Raz, 1986, p. 220). La norma de la “igual libertad”, como la del “igual respeto” parece ser irreprochable, en gran parte debido a su evasiva imprecisión: se puede alegar, sin temor a la refutación, que *cualquier* estado de cosas posible satisface esas normas.⁷

Si podemos razonablemente interpretar el concepto marxista de libertad como la emancipación del régimen de “relaciones materializadas” y como el gobierno de nuestro propio destino material, y después traducir esto a un lenguaje más llano como la abolición de los mercados de bienes y de trabajo, el concepto es extravagante pero no vacío. La “abolición del mercado” y la “asignación de recursos por la autoridad política” tienen un contenido objetivo suficientemente preciso que puede ser reconocido en forma empírica como para determinar si se trata de esto o no. Son características de una situación social dada de las que es posible cerciorarse, a diferencia de la “voluntad arbitraria”, la “coerción mínima necesaria” o la “igual libertad”: se presentan o no se presentan. No se puede “desarmar” un Ministerio de Planificación y Racionamiento y mostrar que “realmente” es un mercado camuflado. Sin embargo, allí donde la libertad marxista se acusa a sí misma de vacuidad y truísmo moral es cuando transforma y califica incansablemente los enunciados descriptivos, hasta que deja de describir todo lo que es posible de ser averiguado. La “servidumbre” no responde a las condiciones del

⁷ Estimo que una de las dos versiones que da Rawls de la igual libertad, la que consiste en un “sistema [...]” integrado y coherente “que define derechos y deberes” (op. cit., p. 202), está claramente expuesta a esta acusación. En la otra versión, se dice que el sistema consiste en cierto número de “libertades básicas” distintas (op. cit., p. 302) de la “igualdad en la ciudadanía”. Se trata de las libertades políticas convencionales que garantizan la representación democrática y la igualdad ante la ley, y éstas no son vacuas. Sin embargo, me parecen demasiado limitadas en cuanto a sus efectos y, por lo tanto, inadecuadas para ser aceptadas como un “principio de libertad”. Primero, ofrecen muy pocas salvaguardias a las minorías contra la voluntad de la mayoría. Segundo, no proporcionan una defensa de la propiedad ni de la privacidad. Estas “libertades básicas” dejan totalmente indeterminados los campos de la elección individual y colectiva, respectivamente.

mercado sino a su “capricho ciego”, a su “irracionalidad”; la ausencia de una asignación central de los recursos es un “sistema caótico, autodestructivo”; “el producto es el amo del productor”; “el hombre también puede ser una mercancía”, y como tal se convierte en “juguete del azar” (Engels, 1891, pp. 680-1). En la planificación socialista la producción no obedece a las instrucciones de la autoridad política -un enunciado comprobable-, sino que es “acorde con las necesidades” -una irrefutable vacuidad-. Cualquier situación, sean cuales fueren sus características empíricas, puede calificarse como armoniosa o como una lucha salvaje con uñas y dientes; de cualquier asignación de recursos se puede decir sin vacilación que es socialmente óptima o bien condenarla como “burocrática” y, por ende, incapaz de producir “de acuerdo con las necesidades”. Se adhiere compulsivamente al truísmo moral de que la deliberación social consciente, racional, es más conducente a la libertad de la humanidad que la lucha a ciegas en la oscuridad, inconsciente e irracional; pero como nunca podemos decir cuál es cuál, es fácil estar de acuerdo; el nombre de la libertad se toma en vano y no compromete a nadie a cosa alguna.

La libertad que produce daño

El lado oculto y áspero de la libertad es la responsabilidad con uno mismo. Cuantos menos obstáculos institucionales enfrenta un individuo al optar por actos que se adecuan a sus preferencias, más es su vida lo que él hace de ella, y menos excusas tiene por haberla hecho de ese modo. Cuanto menores son las restricciones, impuestas por el hombre, que pesan sobre él, menos puede contar con que otros tengan la obligación de ocuparse de sus intereses y ayudarlo en sus necesidades. El corolario del albedrío de un individuo para contribuir a los propósitos de la comunidad o para ignorarlos con indiferencia es que no puede reclamar a ésta, en justicia, que promueva sus proyectos. Puede ser que la inmunidad de la “voluntad arbitraria” de otros sea coextensiva con la libertad, pero también lo es la dependencia del talento personal, del esfuerzo y de la suerte de cada uno. Como dijo Toynbee, “el camino que lleva de la esclavitud a la libertad es también el camino que va de la seguridad a la inseguridad de mantenerla”.

El corolario aceptable de mi derecho es el deber de los otros de respetarlo; pero, y esto es menos aceptable, su derecho acarrea mi deber. Si indagamos cuál es el contenido de la libertad, veremos que tiene costos concomitantes, y si hay grados de libertad, cuanto mayor sea ésta, mayor será su costo de oportunidad. En la vida social son hechos patentes los intercambios entre la libertad y otros bienes, aunque puede resultar embarazoso admitir ante nosotros mismos cuán a menudo sacamos ventaja de ellos. No es evidente en absoluto que los hombres deseen toda la libertad que les niegan los sistemas políticos “tiránicos” o burocráticos.

Cuanto menos nebuloso y más real es el contenido de la libertad, más molestos se vuelven sus costos. En ningún caso es más claro esto que en lo que respecta a la salvaguardia más controvertida de la acción individual libre, a saber, la propiedad privada. Los derechos a la libertad de contrato, a la privacidad y a la propiedad privada están vinculados entre sí. El respeto absoluto por cualquier miembro de la tríada excluye la fijación de impuestos. Incluso cuando ésta no tiene una función deliberadamente redistributiva, viola al mismo tiempo la privacidad, los derechos de propiedad y la libertad de contrato, puesto que el contribuyente pierde la facultad de disponer de parte de sus recursos en virtud de un contrato voluntario y debe permitir a la autoridad política que disponga de ellos coercitivamente. La teoría del contrato social se basa en

el reconocimiento de la tributación, y de la obediencia política en general, como si éstas fuesen un compromiso voluntario, y en consecuencia ofrece una cierta conciliación entre la libertad de contrato -y, por inferencia, la propiedad privada y la tributación.

Existe una tendencia, que atraviesa el espectro político desde la izquierda hasta la derecha, a considerar la propiedad privada como divisible en varios derechos distintos e independientes (Alchian y Demsetz, 1973, p. 18). Esta posición es indudablemente defendible, pero alienta la creencia de que las restricciones sobre las transferencias de propiedad, las rentas y los dividendos, así como los controles de precios, la reglamentación del control de las corporaciones, etc., son coherentes con la integridad de la propiedad privada. Si ésta es considerada como un conjunto consistente en derechos separables, cualquiera de estas medidas deja intactos todos los demás derechos que conforman el conjunto; sin embargo, cualquiera de ellas es una violación de la libertad de contrato. Cuando se concibe a la propiedad como un derecho único e indivisible, no existe ambigüedad alguna acerca de su mutua vinculación.

La aceptación *prima facie* de cualquier principio maximizador de la libertad⁸ implica la no violación de la libertad de contrato, porque sería una extravagancia afirmar que esa violación, cualesquiera que sean sus presuntos efectos beneficiosos, por ejemplo, la eficiencia o la distribución del ingreso, deja intacta de alguna manera la libertad en general, por no decir que contribuye a maximizarla. Además, si la libertad es realmente la facultad no obstaculizada que posee cualquier persona adulta sana de juzgar sobre sus propios intereses y actuar como lo considere conveniente para “hacer lo que desea” (Mill, 1848, cap. 5), la libertad de contrato debe ser su núcleo irreductible. Me parece que sostener al mismo tiempo una libertad general maximizada (e “igual”) y una libertad de contrato restringida equivale a presuponer que juzgamos con un criterio liberal los actos *unilaterales* y potencialmente inferiores al óptimo de Pareto que no requieren el consentimiento de una parte contratante, y con un criterio más severo aquellos bilaterales, presumiblemente superiores al óptimo de Pareto y dependientes de la voluntad recíproca de dos o más partes. Sin embargo esto es, sin duda, aplicar los criterios en la forma equivocada. Si una moral doble fuera admisible y necesaria para separar las acciones con las que *hay* que interferir de aquellas con las cuales no *hay* que hacerlo, el criterio más moderado debería aplicarse a los contratos, puesto que, a diferencia de los actos unilaterales, han pasado previamente la prueba del consentimiento mutuo de las partes más directamente interesadas. La acción elegida por una persona que no depende de la cooperación voluntaria de otra y que puede dejar a esta última en peor situación de lo que estaba, no puede reclamar con justicia que la libertad esté exenta de una obstrucción legalizada, mientras que sí puede hacerlo la acción propuesta que, para ser realizada, debe obtener primero el consentimiento de una parte potencialmente contratante y adecuarse a la acción que ésta, a su vez, propone.

La insistencia en la libertad de contrato y en sus corolarios, la propiedad y la privacidad, es una posición difícil que sólo atrae, por un lado, a una minoría de electores doctrinarios, y por el otro, a los conservadores que evocan con nostalgia un pasado mejor que nunca existió realmente. Un grupo semejante de electores resulta naturalmente sospechoso. Su postura irrita los reflejos morales del gran público, porque es otro truísmo moral sostener que los precios justos, las rentas justas, los salarios y condiciones de trabajo justos, el comercio justo y la competencia justa son, sin lugar a dudas, mejores y más dignos de aprobación que los precios, rentas, salarios, etc., que simplemente han sido acordados en una negociación, sin ser necesariamente justos.

⁸ “[...] igual derecho al más amplio sistema total de libertades básicas iguales”, Rawls, op. cit., p. 302.

Cualquiera que cuestione esto ha puesto alguna otra motivación por sobre la justicia, y tiene la responsabilidad de probar lo contrario.

Hay otro argumento un poco más ingenioso que no da por sentada directamente la cuestión de la justicia; según este argumento, incluso si un trato voluntario entre partes es “en sí mismo”, en algún punto de la curva de contratos de esas partes, mejor que la falta de acuerdo y el abandono de la curva, sin embargo algunos puntos serán mejores que otros para una de las partes, y peores para la otra. En las transacciones que llevan a cabo cara a cara dos personas o dos grupos, el punto real sobre el que se ponen de acuerdo depende en parte de su capacidad relativa de negociación, que a su vez depende de la distribución de la riqueza, de la voluntad, de la habilidad, etc. De este modo, la libertad de contrato exenta de trabas, sólo impedida del uso de la fuerza y del fraude, “imparte una bendición sobre las desigualdades de la riqueza”,⁹ y también sobre las habilidades y otras ventajas. En este caso el compromiso asume *dos* formas: la maximización del principio de libertad y la no interferencia con una distribución dada de los bienes naturales y adquiridos.

Una tentativa de escapar de este compromiso que hace que muchos se sientan incómodos y vulnerables consiste en promover la idea de que podría haber una distribución inicial de las ventajas que actuaría como un “campo de juego parejo”. Cuando se logra esta distribución especial -redistribuyendo los bienes adquiridos y transferibles, como la riqueza, y a través de medidas compensatorias de “discriminación positiva” en lo que respecta a la educación, para compensar las ventajas naturales y no transferibles, como el talento y la inteligencia-, la libertad de contrato no sólo se vuelve compatible con la justicia sino que es el auténtico medio para alcanzarla. Produce “la pura justicia del procedimiento”, así como un campo de juego parejo produce, por definición, un resultado justo. Esta distribución particular con discriminación compensatoria equivale a un estado de igualdad de oportunidades para todos. En condiciones de igualdad y de oportunidad la libertad de contrato da origen a resultados que no es necesario anular en interés de la justicia. La igualdad de oportunidades, la libertad de contrato y los resultados justos constituyen una relación triádica de tal naturaleza que dos cualesquiera de sus componentes se vinculan con el tercero. Desde el punto de vista de la causalidad, los dos primeros constituyen conjuntamente el procedimiento cuyo resultado es la justicia distributiva.

Este intento de igualar la libertad con la justicia debe eliminar dos dificultades, la primera de las cuales es sustancial y la segunda, analítica. La dificultad sustancial se relaciona con la posibilidad práctica de nivelar el campo de juego, en lugar de hacerlo, con intención aviesa, más desparejo en el intento. No trataré de analizar este problema (sólo haré notar que se trata de un problema auténtico), y si lo hiciera no podría resolverlo. La segunda dificultad consiste en el argumento según el cual se demuestra que la justicia de procedimiento depende de un razonamiento contradictorio en sí mismo. Una distribución de recursos y ventajas es a la vez una situación última y una posición inicial que conduce a una nueva distribución. El objeto de una distribución inicial particular D, que ofrece iguales oportunidades, es tener la libertad de contrato necesaria para producir resultados justos. Sin embargo, cualquiera que sea el resultado D' que produzca, diferirá de la distribución de oportunidades inicial D; algunas personas habrán tomado la delantera -sea en riqueza, habilidades, reputación, situación en el conjunto social- respecto de la posición que se les asignara en la distribución de iguales oportunidades, y otras habrán quedado rezagadas. (En todos los hipódromos del

⁹ En Nozick, 1974, pp. 213-26, puede verse un argumento diferente sobre la arbitrariedad moral.

mundo se han corrido innumerables carreras con handicap, pero pese a los mayores esfuerzos de los oficiales que asignan impedimentos, que yo sepa no se ha registrado carrera alguna en la que hayan empatado *todos* los corredores.) No hace falta determinar si esto es una ley empírica o una necesidad lógica. Éste será el resultado justo de la primera vuelta; no obstante, esta situación final justa representa una nueva distribución D' de bienes y ventajas que, a diferencia de la inicial D, ya no ofrece iguales oportunidades para la segunda vuelta. La igualdad de oportunidades debe ser restablecida mediante la redistribución, la discriminación positiva, etc. La justa situación final D' generada por la igualdad de oportunidades y la libertad de contrato en la primera vuelta, ofrece a los participantes oportunidades desiguales para la segunda vuelta, y debe ser anulada para garantizar la justicia de la situación final que será generada en ella, y así ocurrirá con la tercera y con todas las vueltas siguientes hasta el fin de los tiempos.

La contradicción en el razonamiento de muchos liberales que desean adoptar una pluralidad de valores, tratan de reconciliar la libertad con la justicia y encuentran en la libertad de oportunidades combinada con la libertad de contrato el conjunto de condiciones necesarias y suficientes para un tipo de justicia social de procedimiento, reside en lo siguiente: 1) una particular distribución final D, y sólo D, es coherente con la igualdad de oportunidades; 2) la igualdad de oportunidades combinada con la libertad de contrato engendra no-D, y sólo no-D; D no es compatible con la justicia de procedimiento distributiva; 4) por lo tanto, la igualdad de oportunidades, la libertad de contrato y la justicia distributiva de procedimiento no son mutuamente compatibles.

El lector destacará que si la igualdad de oportunidades no es en sí misma un valor último, sino que sólo tiene valor instrumental en lo que respecta a originar un cierto estado final valioso, y aun así esa clase de estado final deberá ser continuamente anulada porque es incoherente con el mantenimiento de la igualdad de oportunidades, el valor instrumental de esta última es transitorio y autodestructivo. Si merece ser comentada, debe serlo por sus propios méritos como valor último y no por su capacidad instrumental para producir la justicia procedimental en la distribución. Si no se sugiere ningún procedimiento equivalente, el intento de ejercer una justicia distributiva debe considerarse como un fracaso, la justicia de una distribución debe buscarse de alguna otra manera, por ejemplo, prestando atención al consenso moral de la opinión pública, y renunciar a la distribución justa por ser demasiado costosa y difícil de alcanzar, o bien llevada a cabo en forma coercitiva por medidas directas que violan *ipso facto* la libertad de contrato y su corolario, los derechos de propiedad y privacidad.

Por más vueltas que le demos, el dilema no desaparece. La difícil clase de libertad que es algo más que un truismo moral y una devoción evasiva, carente de compromiso, excluye el ejercicio de la elección social en cuestiones tales como "quién obtiene qué". Y no obstante, es el dominio crucial en el cual los votantes, los grupos, las clases y sus coaliciones aspiran a cambiar el poder político en su propio beneficio, y a menudo lo consiguen. Una mayor libertad representa una menor oportunidad para la elección colectiva, y viceversa; en los siglos pasados la sociedad democrática ha echado mano del trueque para cercenar la libertad, a veces abiertamente, a veces en forma subrepticia, y otras, las más, de manera totalmente inconsciente. Este proceso de coartación ha sido promovido y justificado por una ideología más plausible y seductora que la que podían mostrar los liberales clásicos.

Sin elecciones difíciles

La ideología de la esfera de acción cada vez más amplia de la elección social solía tener, y probablemente no la haya perdido, la ambición de demostrar hasta qué punto es compatible con la evitación de elecciones difíciles, y en particular la preservación de la libertad. Los pilares en los cuales se apoya están representados por dos tesis clave.

La primera, enunciada brevemente, se relaciona con la confianza en la razón. Afirma que, sea que forme parte del conocimiento que posee una élite tecnocrática o sea producto de la sabiduría que surge del consenso en el debate democrático, la razón es la única guía que debemos seguir y, en una versión más exigente y activista, nunca debemos dejar de seguir. En la mayoría de las circunstancias la razón puede detectar las fallas en el funcionamiento de los planes sociales y económicos y prescribir las soluciones adecuadas. Esta tesis es compartida por doctrinas tan diferentes como el utilitarismo de Bentham, el socialismo sansimoniano, marxista o solamente *ad hoc*, el compromiso fabiano, el sistema “constructivista” y la ingeniería social basada en el ensayo y error, de Popper. Se trata de doctrinas consecuencialistas, que aceptan los medios conducentes al fin deseado: no reconocen tabúes ni se detienen ante ninguna barrera de índole metafísica o no basada en la razón.

Todas ellas sostienen, aunque en forma implícita, que un gobierno cuya vocación sea la de posibilitar y ejecutar las elecciones sociales es una herramienta de extraordinaria potencia, y que sería antieconómico e ineficiente no emplear su capacidad para dar origen a todas las mejoras posibles. Sólo los gobiernos pueden corregir las deformaciones de los mercados. Pueden encargarse de las externalidades indeseables y regular el comportamiento de las empresas privadas cuando la divergencia entre los costos y utilidades privados y sociales les proporciona falsas señales que las confunden y las llevan a actuar en forma equivocada. Es una actitud irracional y oscurantista no aprovechar el poder político para mejorar los resultados en estos aspectos, y también en otros.

La sencilla plausibilidad de esta tesis, que no es realmente una serie de truisms, hace que sea casi invencible en un debate público. Los argumentos en contrario, si están dirigidos contra la “excesiva interferencia” y el “entrometimiento burocrático”, aunque irrefutables, carecen de eficacia, porque las medidas dictadas por la razón para mejorar las cosas nunca se consideran excesivas o burocráticas. Una petición general de que se permita una acción libre de interferencias es, desde todos los puntos de vista, una posición derrotista o desaprensiva hacia aquellos que tratan de hacer lo mejor que pueden. Cada política, cada medida, es defendida parte por parte por la razón, en virtud de sus méritos propios. La suma de los argumentos parciales a favor de hacer esto o aquello, tal vez lograda en forma no deliberada, es un triunfo en cuanto a la intervención gubernamental como práctica general. Ambas tesis sobre la razón son tesis sobre la justicia. El objetivo de la primera es la eficiencia en la asignación; el de la segunda, la distribución correcta del producto. La estructura dual del campo de la elección social sugerida por esta división de objetivos implica que, lógica y temporalmente, primero está la producción, y la sigue la distribución. Las cosas son producidas, tal como pensaba Mill, de acuerdo con las “leyes de la economía”, y después están listas para ser distribuidas en virtud de alguna otra ley o precepto. Ésta era la posición de los socialistas cristianos desde la alta edad media, y es también la de los liberales partidarios de la redistribución, desde Mill y T. H. Green hasta Rawls.

Las distribuciones debidas al azar de la herencia, el patrimonio y la historia pueden ser alteradas libremente, y están sometidas sólo a los límites fijados por la conveniencia,

por la elección social, que es soberana en esta materia. Deben ser alteradas, adecuadas a alguna pauta moral, porque son moralmente arbitrarias.

Si se sustenta la acusación de arbitrariedad moral, no significa otra cosa que lo que dice, a saber, que las recompensas no están determinadas, o no lo están del todo, por las características morales de una situación social: la distribución moralmente arbitraria no cumple con la predicción positiva de que los ingresos de las personas, etc., dependen de sus merecimientos, así como dependen de ellos los postulados normativos. Sin embargo, un diagnóstico cognitivo de la arbitrariedad de una distribución debe hacerse no sólo desde el punto de vista moral, sino también desde el económico, el legal, el social o el histórico. Una distribución moralmente arbitraria no se adecua a una teoría moral; no obstante, la arbitrariedad también puede existir con respecto a las teorías económicas, jurídicas o históricas de la distribución. Si la distribución actual está determinada en parte por las dotes genéticas y por el desarrollo, el carácter, la educación, la riqueza y la suerte, lo que me parece una hipótesis razonable, tiene, desde el punto de vista de cualquier teoría que no la explique propiamente en función de estos factores, una propiedad indeleblemente aleatoria, una condición increada, o, para usar el sinónimo tan cargado de valor, tiene "arbitrariedad". En consecuencia, podríamos decir que, desde el punto de vista de la productividad marginal de las retribuciones de los factores, la distribución de los ingresos de los factores en la Unión Soviética es arbitraria. Sin embargo, este hecho en sí mismo no es condenatorio. La arbitrariedad es un obstáculo para la explicación o la predicción, y es también la ausencia de razones para defender o recomendar una distribución particular, pero no constituye un motivo para cambiarla (Atiyah, 1979, p. 337). Se necesita otro argumento, positivo, para demostrar que una distribución arbitraria debe ser depurada de sus elementos aleatorios y transformada en otra que se ajuste plenamente a algún principio reglamentario procedente de una teoría moral (o de otro tipo).

Sería demasiado simple si la ideología que, para ser completa, necesitara una teoría de la justicia distributiva, pudiera dar validez a esta última con la simple argumentación, aunque ésta esté bien fundamentada, de que la distribución actual es arbitraria. La teoría requiere el apoyo de axiomas que deben ser independientes, difíciles de refutar y adecuados. Pero, ¿qué axiomas podrían sustentar el peso de una teoría que debe justificar el hecho de que cuestiones tales como "quién obtiene qué" estén supeditadas a la autoridad política?. Ni los méritos morales¹⁰ ni las diversas versiones del igualitarismo son lo suficientemente difíciles de refutar.

El mérito moral no es independiente, puesto que lo que se juzga como moralmente merecido depende, como es obvio, de una teoría moral (al menos implícita) que guíe este tipo de juicios. Sólo el acuerdo previo con una teoría semejante, y en especial con sus implicancias para la justicia distributiva, puede garantizar la concordancia en materia de juicios sobre el mérito moral. Sin el soporte de la teoría, éstos son indeterminados, y por ende no pueden considerarse como sus antecedentes.

El igualitarismo, a diferencia del mérito moral, por lo menos no es circular, y puede ser, aunque rara vez lo es, no-vacuo, es decir que sus condiciones necesarias pueden ser definidas de tal modo que el hecho de que se cumplan o no, se convierte en una cuestión empírica. Sin embargo, poco más puede decirse de él. Como valor instrumental, solía ser apoyado por argumentos consecuencialistas, por ejemplo, la maximización de la

¹⁰ En todo caso, no puede haber un mérito moral diferencial si toda realización diferencial se debe a alguna ventaja diferencial (el talento, la educación, el carácter, etc.), y todas estas ventajas son en sí mismas mal utilizadas. Cf. Sandels, 1982, p. 88. En ese caso el merecimiento moral se hunde en la igualdad y se hace superfluo.

utilidad a partir de un ingreso total dado, la mejor satisfacción de las “necesidades reales” o la disminución de los afanes de la envidia, que ya no gozan de mucho crédito intelectual. Como valor último, no instrumental, que no necesita demostración, conserva el atractivo emocional que siempre tuvo y, probablemente, siempre tendrá; sin embargo, paradójicamente, cuanto más evidente resulta que su atractivo es en esencia emocional, más se debilitan sus efectos.

En general, como ciertos yacimientos minerales que han sufrido lamentables estragos a causa de las perforaciones realizadas para obtener muestras, la justicia distributiva pierde algo de su brillo en el análisis. La afirmación de que “una distribución debe ser justa” es un requerimiento plausible. Pero si lo que se dice es que “una distribución justa debe corresponder a los merecimientos morales” o que “una distribución justa debe ser igualitaria”, el alegato es muy fácil de contradecir. Además, los intentos de poner en práctica estas normas no pudieron remediar nada, y sus efectos fueron decepcionantes cuando resultaban ineficaces, y desastrosos cuando eran efectivos. Sir Stafford Cripps, Olaf Palme y Willy Brandt contribuyeron mucho a hacer poco atractivos los compromisos redistributivos. Pol Pot y Nicolae Ceaucescu contribuyeron del mismo modo a la variedad intransigente.

Una estrategia más ingeniosa procede mediante la revisión del orden de los argumentos. La secuencia habitual consiste en proponer que: 1) la distribución existente es arbitraria, 2) sólo las distribuciones no arbitrarias pueden ser justas, 3) una distribución justa se adecua a un principio reglamentario apropiado y 4) la elección social manda legítimamente al gobierno que realice esta concordancia. En lugar de emplear este camino indirecto hacia la soberanía de la elección social sobre la distribución, es más eficiente proponer directamente que los bienes, el talento y otras ventajas que hacen que la distribución existente sea como es, no sean propiedad legítima de las personas que los poseen de diversas maneras, sino propiedad de su comunidad,¹¹ y a ésta le corresponda decidir el modo como dispondrá de los frutos de su propiedad. Las cualidades genéticas, la riqueza, el conocimiento adquirido y la organización pertenecen a la sociedad en su conjunto y están *eo ipso* sometidos a la elección social, sin que sea necesaria ninguna legitimación proveniente de reclamos de justicia antagónicos ni ningún mandato discutible para imponerlos.

Las distribuciones “elegidas por la sociedad” pueden ser justas o no. Son justas *ipso facto* sólo si se acepta que los axiomas morales empleados para definir la justicia o injusticia de una distribución son los mismos que contribuyen, mediante la fijación de la regla electiva, a identificar una alternativa como la “socialmente elegida”. Esto significa, en términos generales, que si en una sociedad política dada, la alternativa “elegida” es una que resulta de los deseos de sus miembros, si el deseo de cada uno de los miembros “se cuenta como uno y nada más que uno”, y prevalece el deseo de la mayoría, entonces la distribución “justa” es identificada por la misma regla de la misma manera. En este caso, “justo” significa “elegido por la sociedad”, considerado así por un proceso democrático de investigación y consulta o, más aproximadamente, conforme al consenso moral. Es justo que a una persona se le permita conservar lo que tiene si, y sólo si, el número de personas que así lo deciden es mayor que el de las que piensan lo contrario. Tal vez ésta sea una manera brutal y poco simpática de enunciar lo que implica la soberanía de la elección social, pero no es en modo alguno una caricatura de ella.

La verdadera diferencia entre las dos estrategias ideológicas para extender el dominio

¹¹ G.A. Cohen en Paul, Miller, Paul y Ahrens, 1986.

de la elección social consiste en esto: si los bienes, en el sentido amplio que incluye la riqueza, la capacidad y el carácter, pertenecen a individuos que viven en una sociedad capitalista en la que “existe libertad para todo”, la implicancia *prima facie* es que tienen el derecho de disponer de los ingresos resultantes, sean “ganados” o “no ganados”. Sin embargo, la sociedad que se expresa por medio de la “regla de la elección social” podría declarar que esa distribución de ingresos es injusta, rehusarse a aprobarla y proceder a su redistribución. Al hacerlo, entraría en contradicción consigo misma, porque no podría respetar y violar al mismo tiempo un conjunto dado de derechos de propiedad con su concomitante libertad de contrato. La solución que adoptan los “socialistas de todos los partidos” excepto los auténticos, como los llama Hayek en *The Road to Serfdom*, es dividir los derechos de propiedad en una variedad de derechos diferentes, reconocer y atribuir algunos a ciertas clases de bienes o de poseedores de bienes y separar otros, según el origen, el tipo o la medida del bien en cuestión, y por último, declarar su inmovible respeto por la mezcla resultante. De este modo la posesión de la propiedad y el derecho de usarla, venderla, donarla, alquilarla o consumirla queda desarticulada, y se unirá en la medida en que lo ordenen las “elecciones sociales” *ad hoc*. Juntamente con esta solución, la sociedad o su gobierno puede declarar su fidelidad a cualquier concepción inocua de la libertad, y por añadidura darle incluso una “prioridad lexicográfica” que requiere la no violación de los derechos en general, sin comprometerse en cuanto a aquellos que son específicos y potencialmente inconvenientes, y en particular a la libertad de contrato.

Los socialistas auténticos, que probablemente ya no constituyen una clase muy numerosa o feliz, no enfrentan una contradicción semejante entre los derechos privados y la ambición de la elección social para anularlos, y no necesitan recurrir a las ambigüedades de los liberales redistribuidores. Como la propiedad pertenece a la sociedad, es la “elección social” la que en primer lugar distribuye por derecho los ingresos, las posiciones y las jerarquías; no necesita redistribuir lo que ya ha distribuido, y por lo tanto no entra en conflicto con ningún derecho con el que pueda reconocer que ha comenzado; el problema de la libertad de contrato ni siquiera surge.

De un modo u otro, en la medida en que la libertad sea confusa, nebulosa, inocua y carezca de costo, y en la medida en que la afirmación de que se la respeta y de que sus condiciones se cumplen sea imposible de “falsar” porque las condiciones son vacuas y el compromiso es mínimo, no hay elecciones difíciles. Se puede aspirar a una asignación eficiente y a la justicia social juntamente con la “mayor libertad posible” y la más “equilibrada”. Es posible tenerlo todo. En contraste con esto, se ponen claramente de manifiesto los penosos trueques que impone el establecimiento de una libertad cuyas condiciones son “difíciles”, específicas, falsables. La privacidad, la propiedad privada y la libertad de contrato hieren en lo vivo a la “elección social”, liberando de su dominio muchas de las oportunidades más valiosas que cualquier subconjunto de la sociedad podría utilizar para imponer al conjunto más amplio las elecciones y soluciones que prefiere, que considera correctas o justas, o con las cuales espera beneficiarse.

La no violación de la privacidad, de la propiedad privada y de la libertad de contrato implica una abnegación masiva. Requiere que se renuncie en gran medida al uso de procesos políticos para promover ciertos intereses que están en conflicto con otros. En lugar de lograr sus objetivos, las mayorías pueden tener que negociarlos y obtenerlos por medios contractuales. También implica la negación de ideologías plausibles y bien desarrolladas que justifican el uso del poder político para impulsar fines personales,

egoístas o no, en nombre de una asignación eficiente o de la justicia social.¹² Por lo tanto, no es extraño que estos principios de la libertad sean violados en forma sistemática o que se trate de convencer a la gente de que no existen. Lo sorprendente sería lo contrario en una civilización que posee un alto grado de sofisticación política y capacidad para argumentar en contra de esos principios, y que carece de tabúes e inconvenientes; una civilización como la nuestra.

La suerte inmerecida

El problema no consiste en explicar por qué a los hombres esclarecidos no les gusta esta libertad que es algo más que retórica y que les impone la abnegación, el renunciamiento, la responsabilidad y el deber. Consiste en explicar el hecho extraordinario de que, quizá por primera vez en casi un siglo, esta libertad que la mayoría de nosotros realmente no deseamos, pese a todo no pierde terreno. Realmente parece haberlo ganado en algunos países importantes del Occidente político, y ha dejado de retroceder en la mayoría de los demás. Partiendo del fondo de un abismo, está ganando evidente influencia en las sociedades del “Este” político, que habían empezado realmente a construir el socialismo y que se dieron cuenta de que, en el proceso, se habían unido inadvertidamente con el Tercer Mundo. ¿Por qué se ha puesto freno, en tantos lugares diferentes, a la expansión inexorable del dominio de la elección colectiva, que tiene detrás toda la lógica del poder político, y se la ha hecho dar marcha atrás?

Cada una de estas sociedades tiene su propia historia y cada una, sin duda, abunda en lecciones particulares. No es éste el lugar para pasar revista a sus episodios más singulares y a sus altibajos. Sin embargo, como ocurre siempre, cada historia de caso tiene mucho en común con las demás. En mi opinión, el rasgo común más importante es que la imposición acumulativa, mediante la “elección social”, de soluciones razonadas a una infinidad de problemas de producción y distribución, eficiencia y justicia, ha intensificado gradualmente efectos perversos cuyo peso terminó por abrumar a la afligida sociedad y la impulsó a tomar la amarga medicina de la libertad.

Es importante admitir, e incluso subrayar, que las soluciones intentadas fueron razonadas. El capricho de los tiranos casi no ha desempeñado ningún papel en los intentos modernos de resolver los problemas sociales. En cada instancia se llevó a cabo algún tipo de acción racional para lograrlo. Nada es más fácil que afirmar retrospectivamente que la solución instrumentada para A era “obviamente” falsa y que fue adoptada debido a la estupidez o maldad de los políticos. Nada es más peligroso que seguir en esta línea de pensamiento y sugerir, como se hace con demasiada frecuencia, que puesto que A era obviamente errónea, se debería haber elegido B. Éste es el tipo de argumento que siempre justifica una prueba más¹³ y puede dar origen a un sinfín de

¹² Puesto que “hablar no cuesta nada” y que el lenguaje puede adaptarse a todo, es posible avasallar los principios de la libertad para promover en su nombre los intereses personales. Cuando en 1776, en uno de los intentos fallidos realizados en ese siglo para hacer más eficiente y más móvil a la sociedad francesa, Turgot trató de llevar a cabo un programa de desregulación muy amplio, las corporaciones “debidamente constituidas” defendieron y salvaron la regulación como un sistema de “auténtica libertad” necesaria para el bien público.

¹³ En una gran bandada de gansos, los más hermosos empiezan a languidecer y van muriendo uno a uno. Se le pide a un sabio rabino que ponga remedio a la situación. A medida que se van poniendo en práctica cada una de sus soluciones, van muriendo más gansos. Cuando el desdichado ansarero le informa que se ha muerto su último ganso, el rabino, muy disgustado, exclama: “¡Qué lástima! ¡Tenía aún tantas buenas ideas!”

estimaciones; lo que se debe hacer es abandonar definitivamente las chapucerías. A menudo razonamos como si las medidas y políticas alternativas trajeran rótulos que describieran los posibles efectos de cada una, y quizá también la probabilidad “objetiva” de que se manifieste un efecto particular. Si así fuera, la elección social de políticas sería una elección entre conjuntos de consecuencias especificadas o de sus distribuciones probables. Por lo tanto, en general se tendería a elegir las mejores políticas en lugar de las peores. Lógicamente, el poder de la autoridad política para poner en práctica las políticas elegidas sería beneficioso, por lo menos a largo plazo, después de haber instrumentado gran número de medidas; la elección colectiva provista de semejante poder coercitivo tendría más probabilidades de producir mejores resultados que la suma de decisiones individuales que carecen de ese poder; y el crecimiento del dominio colectivo a expensas de la libertad “difícil” aumentaría las oportunidades de mejorar los resultados. El poder, la suerte y la oportunidad trabajarían en forma conjunta a favor del progreso, y nos proyectarían rápidamente hacia el ideal meliorista.

En realidad, las etiquetas de las políticas sólo especifican la estrecha banda de efectos que pueden distinguirse con razonable claridad. Sólo una mirada retrospectiva nos permite ver que siempre hay, además, una banda más ancha y borrosa de consecuencias cuya predecibilidad *ex ante* debe haber sido muy baja, muy conjetural o simplemente inexistente. Si esto se debe a que nuestro conocimiento sobre estos temas es inadecuado, aunque pasible de mejoras, o a que son inherentemente incognoscibles, tal vez carezca de importancia en cualquier período para la evaluación consecuencialista de una política. Además, puede haber efectos que si bien pueden predecirse de manera razonable, maduran con tanta lentitud que son totalmente descartados al instituir una medida -por supuesto, el descarte es una operación no sólo legítima sino obligatoria en el cálculo racional- y sólo comienzan a causar serios perjuicios cuando la medida que les dio origen ha sido prácticamente olvidada, como los hombres que la eligieron.

Propongo denominar a las consecuencias indeseadas “perversas”, en un sentido amplio, no sólo cuando se oponen en forma directa al objetivo principal de una política (por ejemplo, una medida redistributiva ideada para disminuir la desigualdad y que en realidad la aumenta; una política de sustitución de importaciones que hace que las exportaciones se contraigan más que las importaciones; el patrocinio gubernamental de las investigaciones que en realidad retrasa el progreso tecnológico, etc.), sino también cuando, al actuar sobre un área más difusa, en forma indirecta o en direcciones inesperadas, imponen costos y reducen beneficios de tal modo que la sociedad queda en peores condiciones que si no se hubiese adoptado una política determinada.

Me doy cuenta de que condenar una medida sobre esta base puede dar origen a un círculo vicioso, por dos motivos. Primero, imputarle efectos indeseables particulares puede ser demasiado conjetural cuando la supuesta causalidad es indirecta. Es posible que el enorme gasto en armamentos realizado en la última década haya disminuido en forma indirecta las probabilidades de una guerra al incrementar la capacidad y el poder bélico de ambas potencias, pero ¿cómo puede ser concluyente un diagnóstico de causa y efecto? Segundo, el juicio de que la sociedad está peor porque ciertas cosas como la inflación o la delincuencia juvenil han empeorado, pero otras, por ejemplo el cuidado de los ancianos o la contaminación de las aguas, han mejorado, está predestinado a depender para siempre de cómo se asignen pesos homogéneos a variables heterogéneas; si le asignamos mayor peso a las cosas que han funcionado bien, diremos que la sociedad está mejor.

Sin embargo, guardamos en la memoria desastres absolutos, gravísimos fracasos y

notorias desproporciones entre los gastos y los rendimientos, en los cuales es tan evidente que una política definida es la principal sospechosa de producir efectos perversos que sería mala fe o preciosismo intelectual argumentar que la prueba es incompleta. La colectivización de la tierra y la búsqueda concomitante de “economías de escala” en la agricultura y también en la industria, se reconoce ahora en forma casi unánime como un acto de automutilación que ha causado un daño irreparable a la Unión Soviética. En este momento se considera, aunque en forma menos unánime, que el refuerzo de los poderes, la cohesión disciplinaria y las inmunidades legales de los sindicatos, y su admisión en la conspiración de la época de Macmillan, Wilson y Reat, fueron una de las causas principales de la “enfermedad inglesa”. La política de desviar de manera coercitiva las inversiones de toda Italia hacia el Mezzogiorno no sólo ha provocado el encarecimiento en el país de manera directa e indirecta -la creencia de que la transferencia de beneficios de una parte a otra de la sociedad no carece de costos es, después de todo, totalmente coherente con la ingenua suposición de que a pesar de todo el ejercicio arroja una “suma positiva”-, sino que ni siquiera ha traído un beneficio real al Mezzogiorno.

Existen ejemplos menos localizados de políticas que fueron respetadas en su momento pero que ahora resultan muy sospechosas de haber tenido efectos perversos. La tributación progresiva es una de ellas: incluso sus defensores naturales han aprendido a decir que no debe ser “demasiado” progresiva. Otra es la educación formal libre, universal, no selectiva; el rechazo a la selección según el nivel de aptitud, al elitismo; diplomas para todos, acceso irrestricto a las universidades de acuerdo con el principio de “un hombre-un Ph.D.”. Estamos descubriendo que esto obstaculiza la educación de aquellos que podrían sacar provecho de ella y hace perder el tiempo a los demás, engendra intranquilidad y decepción en los estudiantes y compra esta “bendición” personal y social a un costo casi agobiante para las finanzas de la comunidad. Se ha comenzado a sospechar que las políticas de bienestar y garantías públicas (incluyendo los seguros obligatorios) contra riesgos y necesidades de diversos tipos, tanto en las economías “mixtas” como en las declaradamente “socialistas”, generan cambios indeseables de conducta: indolencia en respuesta a los incentivos y oportunidades, escasa resistencia a las condiciones adversas, debilitamiento de la “ética laboral”, *free riding*, irresponsabilidad respecto de uno mismo y de sus hijos, declinación de la propensión al ahorro personal, consumo excesivo y despilfarro de los bienes públicos provistos libremente; estos costos, y el daño que producen a largo plazo a la capacidad de funcionamiento de la sociedad, así como al carácter y a la moralidad de sus miembros, están comenzando a contrapesar gravemente las supuestas ventajas en cuanto al bienestar y la justicia social de los cuales se percibe oscuramente que son un subproducto.

No es que la desilusión, la sospecha y una “dolorosa reconsideración” de sus costos y beneficios estén llevando a la liquidación de estas políticas, pero por lo menos se ha puesto freno de una manera general a su fácil expansión, y en algunas áreas la elección colectiva parece haberse limitado a dejar paso a la acción de los principios de la libertad “difícil”. Los defensores que aún le quedan, quemando sus últimos cartuchos, retroceden sosteniendo aún la vieja promesa de que, después de todo, tenemos dos caminos. Aunque en su gran mayoría han abandonado la cháchara acerca del Camino Yugoslavo, el Tercer Camino, la Planificación Indicativa y la Justicia Social en una Sociedad Libre, y aunque esas palabras mágicas que servían como santo y seña para la coerción, tales como el “dilema del prisionero”, las “externalidades” y el “mandato de la preferencia de la comunidad”, con suerte pronto seguirán el camino de la “utilidad

marginal decreciente del dinero” y de la “política de inversiones estatales para fomentar la expansión económica y el pleno empleo”, el apoyo de los intelectuales al uso del poder de decisión colectivo para lograr un mundo mejor nunca cesará. ¿Tienen aún tantas buenas ideas! Seguramente, todavía no conocemos la última, el primer premio a la insensatez, el socialismo de mercado.

Cuando las sociedades, y las coaliciones de aquellos que toman decisiones en pro de sus intereses, renuncien a utilizar su fuerza para asignar recursos y recompensas, y en cambio tomen la amarga medicina de la libertad, lo harán porque los efectos de sus soluciones melioristas que violan la libertad son demasiado costosos en cuanto a sus efectos perversos. Contrasta con esto la posición diametralmente opuesta de quienes realmente aman la libertad, aunque cueste un gran sacrificio material. Roepke (1959, p. 232) lo expresó con palabras conmovedoras: “Preferiría un orden económico libre aun cuando implicara un sacrificio material y el socialismo ofreciera la perspectiva segura del progreso material. Nuestra suerte inmerecida es que lo cierto es precisamente lo contrario”.

Verdaderamente, nuestra suerte es inmerecida. ¿Dónde estaríamos ahora si pudiéramos permitirnos el socialismo, y si el cercenamiento de la libertad no fuese tan costoso como ha demostrado serlo?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alchian, A, Y Demsetz, H, “The Property Rights Paradigm”, *Journal of Economic History*, vol. 33 (1973).
- Atiyah, P.S., *The Rise and Fall of the Freedom of Contract*, 1979.
- Engels, F., “The Origin of the Family, Private Property and the State”, 1891, en Marx y Engels, *Selected Writings*, 1968.
- Feinberg, J., *Harm to Others*, 1984.
- Hayek, F.A., *The Constitution of Liberty*, 1960.
- Knight, F.H., “The Meaning of Freedom”, en Perry, C.H. (comp.), *The Philosophy of American Democracy*, 1943.
- Marx, K., “The Jewish Question”, 1843, *Economic and Philosophical Manuscripts*, 1844, en *Early Writings*, 1975.
- Mill, J.S., *Principles of Political Economy*, 1848.
- Nozick, R, *Anarchy, State and Utopia*, 1974.
- Paul, E.F., Miller, F.D., Jr., Paul, J., y Ahrens, J. (comps.), *Marxism and Liberalism*, 1986.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, 1972.
- Raz, J., *The Morality of Freedom*, 1986.
- Roepke, W., “The Economic Necessity of Freedom”, *Modern Age*, 1959, reimpresso con un prólogo de Feulner, E.J., Jr., The Heritage Foundation, 1988.
- Sandels, M.J., *Liberalism and the Limits of Justice*, 1982.