

POR QUÉ la LIBERTAD

Tu vida | tus elecciones | tu futuro

FUNDACIÓN PARA EL
PROGRESO
Carrolla Smevil

elcato.org
CATO



“Cuando te quitan tus derechos, es difícil recuperarlos. Los autores de ‘Por qué la Libertad’ explican por qué deberías luchar por tu libertad”. David Boaz, Cato Institute

EDITADO POR Tom G. Palmer

Por qué la Libertad

tu vida – tus elecciones – tu futuro

Publicado en inglés por Students for Liberty & Atlas Network / Jameson Books, Inc.

Editado por Tom G. Palmer.

Agradecemos los permisos del editor, de los autores, de Students for Liberty, Atlas Network y Cato Institute para publicar esta edición en español.

© 2014 Fundación para el Progreso (Chile)

© 2013 Edición en inglés Tom G. Palmer, Atlas Economic Research Foundation, and Students for Liberty

El editor agradece y reconoce la asistencia prestada por los autores y titulares de derechos de autor para la preparación de este libro. Este agradecimiento se extiende a los miembros de Students for Liberty, especialmente a Clark Ruper y Matthew LaCorte, quienes trabajaron incansablemente para editar y preparar los ensayos para su publicación en inglés. Su dedicación y afán por la libertad son una inspiración.

Traducción: Cato Institute

ISBN (edición en inglés): 978-0-89803-172-0

ISBN (edición en español): 978-956-9225-08-6

Diseño de portada: Carolina Uriví

Para información y otras preguntas (edición español), por favor escribir a:
Fundación para el Progreso

Av. del Parque 4161, Oficina 103

Ciudad Empresarial, Huechuraba,

Santiago, 8580675, Chile

Teléfono: (56 2) 23935367

Web: www.fprogreso.org

Email: contacto@fprogreso.org

Para más información y otras consultas (edición en inglés), escribir a:
Students for Liberty, PO Box 17.321, Arlington, BA22216, The Atlas Network, 1201 L Street, NW, Washington DC 20005, o Jameson Books, Inc., 722 Columbus Street, PO Box 738, Ottawa, IL 61350
Impreso en EE.UU.

Ediciones e Impresiones Copygraph

Carmen 1985

Santiago – Chile

Impreso en Chile

CONTENIDO

Prefacio	9
1. ¿Por qué ser liberal? <i>por Tom G. Palmer</i>	13
¿Hemos aceptado la coerción?.....	16
¿Qué significa ser liberal?	19
Escepticismo acerca del poder y de la autoridad	21
Libertad, prosperidad y orden	22
Entonces, ¿por qué ser liberal?.....	25
2. No debería existir una ley <i>Por John Stossel</i>	27
3. El liberalismo como centrismo radical. <i>Por Clark Ruper</i>	31
4. La historia y la estructura del pensamiento liberal. <i>Por Tom G. Palmer</i>	39
El liberalismo entendido en términos históricos	40
El liberalismo en términos conceptuales:	
El trípode liberal.....	50
Derechos individuales.....	53
Orden espontáneo.....	55
Estado limitado por la Constitución	57
Libertad, orden, justicia, paz y prosperidad	59
5. Los tiempos están cambiando: El liberalismo como abolicionismo. <i>Por James Padilioni, Jr.</i>	61
6. El principio político de la libertad <i>Por Alexander McCobin</i>	71
El principio político de libertad	74

Justificaciones de la libertad	75
Un principio, diversas políticas	77
La diferencia entre la política y la ética.....	79
Conclusión	83
7. Sin libertad, no hay arte: sin arte, no hay libertad. <i>Por Sarah Skwire</i>	85
8. El humilde argumento a favor de la libertad. <i>Por Aaron Ross Powell</i>	95
9. La promesa de libertad de África <i>Por Olumayowa Okediran</i>	109
10. La dinámica confusa del intervencionismo estatal: el caso de la salud. <i>Por Sloane Frost</i>	121
Intervencionismo versus “Regulación”	123
El cuidado de la salud en EE.UU.	126
11. ¿Cómo lo sabe? El conocimiento y la presunción de libertad. <i>Por Lode Cossaer y Maarten Wegge</i>	139
Instituciones de mercado: intercambio y precio	143
Instituciones políticas	147
Estado de derecho.....	151
Conclusión	155
12. Los orígenes del Estado y el gobierno. <i>Por Tom G. Palmer</i>	157
Lecturas adicionales recomendadas.....	167
Sitios web	168
Libros	170
Dr. Tom G. Palmer	173
Notas	175

PREFACIO

La política es, sin duda, una parte importante de la vida. Después de todo, entre todas las cosas por las que debate la gente, es una de las que suscita discusiones más candentes. Se discute más acaloradamente sobre política que sobre casi cualquier otra cosa, no porque sea un tema inherentemente más interesante que el arte o el deporte o la química o el cine o la arquitectura o la medicina, sino porque la política se trata de ejercer poder sobre los demás.

Cuando se impone una solución sobre todos, es probable que muchos se interesen profundamente en el carácter de esa solución. Si uno no quiere que otro lo obligue a hacer algo, ya sea un partido, un político o un Estado, es probable que pelee por ello. Y lo mismo ocurre si queremos forzar a otros a cumplir nuestra voluntad.

La comida sería un tema de debate igual de candente que la política si todas las decisiones se tomaran colectivamente y siempre estuviésemos condenados a comer lo que comen los demás. Pensemos en los debates violentos, las coaliciones, las maniobras y las estrategias que habría entre entusiastas de la comida gourmet y adictos a la comida rápida, entre vegetarianos y carnívoros, entre personas que levantan

pesas y personas que tratan de controlar su peso, si todos estuviéramos obligados a consumir la misma comida, en la misma cantidad. Lo mismo sucede con otras cosas que les importan a las personas.

Las ideas presentadas en este libro se refieren a una visión alternativa de la política: una política que no es de la fuerza, sino de la persuasión, de vivir y dejar vivir, de rechazar tanto la subyugación como la dominación. Los ensayos fueron escritos principalmente por jóvenes que participan de Estudiantes por la Libertad, un movimiento internacional muy dinámico e interesante. No reflejan ninguna limitada perspectiva nacional, sino que atañen al espectro general de la experiencia humana. Ofrecen una introducción a la filosofía según la cual viven su vida la mayoría de los seres humanos día a día. Esa filosofía recibe diversos nombres en todo el mundo, como liberalismo y liberalismo clásico (para distinguirlo de lo que se conoce como “liberalismo” en EE.UU.). Se trata de un enfoque sencillo y complicado a la vez, porque incorpora la idea de que, con normas simples, es posible generar órdenes complejos. Es una de las lecciones más importantes de las ciencias sociales modernas. El orden puede surgir espontáneamente, como se analiza en mayor detalle en los ensayos del libro.

El presente libro es una invitación a pensar problemas importantes de nuevas maneras. Es para aquellos que llegan a las problemáticas por primera vez y para académicos. Espero que ambos grupos, y todos los que estén comprendidos entre los dos extremos, aprovechen estos ensayos. Pueden leerse en cualquier

orden, y ningún capítulo exige la lectura previa de otro. El lector puede “picar” del libro sin tener que leerlo todo, como si fuera un paquete de bocadillos saludables y sabrosos para la mente. A disfrutar.

Tom G. Palmer

Vilna, Lituania

3 de junio de 2013

1. ¿POR QUÉ SER LIBERAL?

Por Tom G. Palmer

En un libro titulado Por qué la libertad, lo lógico es comenzar explicando con toda claridad de qué se trata el liberalismo y por qué las personas deberían abrazar la libertad como un principio del orden social.

Es probable que en casi todos los aspectos de su vida, usted actúe como liberal. Tal vez se pregunte qué significa “actuar como liberal”. La respuesta no es tan complicada: usted no golpea a otras personas cuando le desagrada su comportamiento; no roba las cosas de los demás; no les miente para que le den sus pertenencias; no los estafa ni les da mal las indicaciones adrede para que se accidenten. Usted no es esa clase de persona.

Usted respeta a los demás. Respeta sus derechos. Puede que algunas veces tenga ganas de golpear a alguien que dijo algo muy ofensivo, pero su buen juicio es más fuerte y se aleja o responde al agravio del otro con palabras. Usted es una persona civilizada.

Felicitaciones. Ha internalizado los principios básicos del liberalismo. Vive su vida y ejerce su propia libertad con respeto por la libertad y por los derechos de los demás, se comporta como liberal.

Los liberales creen en el principio de voluntariedad, no en la fuerza. Y lo más probable es que usted

también siga ese principio en su relación diaria con otras personas.

Pero detengámonos un momento: ¿No es el liberalismo una *filosofía política*, un conjunto de ideas sobre el Estado y sobre las políticas? Sí. Entonces, ¿por qué no se centra en lo que debe hacer el *Estado*, en lugar de focalizarse en lo que deben hacer las personas? Bueno, esa es la diferencia principal entre el liberalismo y las otras ideas sobre la política. Los liberales no creen que el Estado sea algo mágico. El Estado está formado por personas exactamente iguales a nosotros. No existe una raza especial de personas —ni reyes, ni emperadores, ni hechiceros, ni hombres sabios, ni presidentes, ni legisladores ni primeros ministros— con inteligencia, sabiduría o poderes sobrehumanos que los ubiquen por encima de la gente común. Los gobernantes, incluso si son elegidos democráticamente, no tienen más “espíritu cívico” que la persona promedio: en ocasiones, tienen menos. No existen indicios que demuestren que sean menos egoístas ni más benévolos que los demás, así como no hay manera de demostrar que estén más preocupados por la diferencia entre el bien y el mal que una persona promedio. Son como nosotros.

Pero detengámonos una vez más: los dirigentes políticos sí ejercen poderes que las demás personas no tienen. Ejercen el poder de arrestar personas, de comenzar guerras y de matar, el poder de decretar lo que podemos o no podemos leer, si podemos adorar a Dios y de qué forma, con quién podemos contraer matrimonio, qué podemos o no comer, beber o fumar, de

que podemos o no trabajar, en qué lugar podemos vivir, dónde debemos estudiar, a dónde podemos viajar, qué bienes y servicios podemos ofrecer a los demás y a qué precios, y muchas cosas más. Es claro que ejercen poderes que los demás no tenemos.

Precisamente. Hacen uso de la fuerza, y lo hacen como si fuera lo más normal del mundo: es lo que distingue al Estado de otras instituciones. Pero los poderes de percepción de los gobernantes, su perspicacia y sus capacidades de previsión no son mayores que los de todos los demás, ni tienen normas sobre el bien y el mal más exigentes ni más estrictas que el promedio. Es posible que algunos sean más inteligentes que el común o incluso que sean menos inteligentes, pero no hay modo alguno de comprobar que superen al resto de la humanidad en un grado tal que justifique considerar que están por sobre los demás, que son nuestros líderes naturales.

¿Por qué hacen uso de la fuerza, mientras todos los demás recurrimos a la persuasión voluntaria para lidiar con otras personas? Los que tienen el poder político no son ángeles ni dioses, ¿por qué reclaman entonces la potestad de ejercer poderes que nadie más se creería con derecho a ejercer? ¿Por qué debemos someternos a ese uso de la fuerza? Si no tengo la potestad de entrar a la casa de alguien para decirle qué debe comer, qué debe fumar o a qué hora debe acostarse, o con qué persona adulta puede acostarse, ¿por qué puede tener esa autoridad un político, un burócrata, un general militar, un rey o un gobernador?

¿Hemos aceptado la coerción?

Pero, un momento: nosotros *somos* el Estado ¿no es cierto? Al menos, en una democracia, tal como sostienen algunos filósofos inteligentes, como Jean-Jacques Rousseau, aceptamos lo que determina el Estado acerca de qué podemos y qué no podemos hacer. El Estado ejerce la “voluntad general” del pueblo, y eso quiere decir que está ejerciendo nuestra propia voluntad. Por lo tanto, cuando el Estado utiliza la fuerza contra nosotros, solo nos está forzando a ser libres, obligándonos a seguir nuestra propia voluntad, y no lo que nosotros creemos es nuestra voluntad. Como sostuvo Rousseau en *El Contrato Social*, un libro extraordinariamente influyente: “...la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública; pero no se deduce de ello que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud. [...] Con frecuencia, hay una gran diferencia entre la voluntad de todos [lo que quieren todas las personas] y la voluntad general”¹.

En su teoría, Rousseau combina fuerza con libertad, ya que, en su palabras, “quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a hacerlo por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre”². Después de todo, uno no sabe lo que *realmente* quiere hasta que el Estado lo haya decidido, por lo que si uno cree que quiere hacer algo, pero es detenido por la policía y encarcelado, en realidad está siendo liberado. Creyó erróneamente que quería desobedecer al Estado, y la policía solo lo

está ayudando a elegir lo que realmente quería, pero sin saberlo, por ser demasiado estúpido, ignorante, tonto o débil.

Tal vez el análisis se esté tornando demasiado metafísico, así que mejor retrocedamos un poco y pensemos en lo que están proponiendo los defensores del gobierno de la mayoría. De alguna manera, mediante elecciones u otros procedimientos, creamos la “voluntad popular”, aunque parte del pueblo no esté de acuerdo (al menos, las personas que perdieron la elección no están de acuerdo con la mayoría). Esas personas se ven obligadas a hacer lo que hace la mayoría; por ejemplo, no consumir alcohol o marihuana, o entregar su dinero para pagar cosas a las que se oponen, como guerras en el extranjero o subsidios para grupos económicos influyentes. La mayoría votó por la ley que prohíbe X o exige Y, o por candidatos que prometieron prohibir X o exigir Y, y así aprendemos cuál es la “voluntad popular”. Y si alguien decide tomar una cerveza o fumar marihuana de todos modos, o esconder sus ingresos, esa persona de alguna manera no está respetando la voluntad popular, que había aceptado. Desarrollemos esa idea un poco más.

Supongamos que se promulga una ley que prohíbe algo, y que uno había votado a favor de esa ley o del candidato que la proponía. Podría decirse que uno aceptó someterse al resultado de la votación. ¿Y si uno votó en contra de la ley o a favor del candidato que se oponía a la prohibición? Bueno, se diría entonces que uno participó del procedimiento mediante el cual se tomó la decisión, y que de esa manera con-

sintió someterse al resultado. ¿Y si uno no votó o no tenía una opinión al respecto? Bueno, nos dirían que ya es tarde para quejarse, ¡dado que uno renunció a la posibilidad de influir sobre el resultado cuando decidió no votar! Como señaló el liberal inglés Herbert Spencer hace mucho tiempo, respecto de esos argumentos: "...curiosamente, todo indica que estaba ofreciendo su consentimiento independientemente de cómo actuara: si decía que sí, si decía que no, ¡o si se mantenía neutral! Una doctrina bastante extraña"³. En efecto, sumamente extraña. Si uno siempre "consiente", independientemente de lo que haga o diga, el concepto de "consentimiento" no significa nada, porque implica al mismo tiempo "no consentimiento" y "consentimiento". Cuando ocurre eso, estamos ante una palabra vacía de significado.

Lo cierto es que una persona que es arrestada por fumar marihuana en su casa no "consintió" ser detenida, en ningún sentido de la palabra. Por esa razón la policía lleva bastones y pistolas, a fin de amenazar con el uso de la violencia.

Pero es posible que el pueblo delegue esos poderes en el Estado, por lo que, si las personas pudieran elegir no fumar marihuana, entonces podrían elegir arrestarse a sí mismas. Sin embargo, si uno no tiene la autoridad de derribar la puerta del vecino y entrar a su casa con armas para sacarlo y ponerlo en una cárcel, ¿cómo podemos delegar ese poder en alguien más? Así volvemos a la idea mágica de que nuestros vecinos que fuman marihuana autorizaron su propio

arresto, independientemente de la opinión que hayan expresado o del comportamiento que hayan tenido.

Tal vez el solo hecho de estar vivo en un país implica que uno consiente todo lo que exige el Estado. Después de todo, si usted entra en mi casa, sin duda está aceptando someterse a mis normas. No obstante, un “país” es algo bastante distinto de “mi casa”. Soy dueño de mi casa, pero no soy dueño de mi país, que se compone de muchísima gente que tiene sus propias ideas acerca de cómo quiere vivir su vida. Y que no me pertenece. Es la noción más importante de la que toma conciencia una persona madura: *los demás no me pertenecen*. Cada uno vive su vida. Usted, como persona madura, lo entiende, y sus acciones lo reflejan y no entra violentamente a la casa de los demás a decirles cómo deben vivir ni roba sus cosas cuando considera que usted las aprovecharía mejor. No ataca ni golpea ni apuñala ni abre fuego cuando alguien no está de acuerdo con usted, ni siquiera cuando se trata de temas importantes.

Entonces, si usted ya actúa como liberal, quizás es momento de que lo sea.

¿Qué significa ser liberal?

No significa únicamente no violentar los derechos de los demás, es decir, respetar las normas de la justicia en relación con los demás, sino también armarse mentalmente para entender qué significa que las personas tengan derechos, cómo los derechos sientan las bases para la cooperación social pacífica, y cómo

funcionan las sociedades voluntarias. Significa defender no solamente la libertad propia, sino la libertad de otras personas. Un gran pensador brasileño dedicó su vida a abolir la mayor violación de la libertad imaginable: la esclavitud. Su nombre era Joaquim Nabuco, y es el autor del credo liberal que guió su propia vida:

Eduquen a sus hijos, edúquense a sí mismos, en el amor a la libertad de los demás, porque no hay otra manera de que su propia libertad no sea un don gratuito del destino. Aprenderán su valor y obtendrán el coraje para defenderla⁴.

Ser liberal implica preocuparse por la libertad de todos, respetar los derechos de los demás, aunque no estemos de acuerdo con sus acciones o sus palabras. Significa renunciar al uso de la fuerza y, en cambio, tratar de alcanzar nuestras metas, así sea la felicidad personal o la mejora del estado de la humanidad, o el conocimiento, o todo eso, o alguna otra cosa, *exclusivamente* a través de acciones voluntarias y pacíficas, en el mundo “capitalista” de la libertad de empresa y el intercambio, o en las ciencias, o en la filantropía, el arte, el amor, la amistad o cualquier otro acontecer humano abarcado por las reglas de la cooperación voluntaria.

Escepticismo acerca del poder y de la autoridad

Ser liberal significa entender que los derechos están a salvo solo si el poder tiene límites. Los derechos exigen la existencia de un Estado de derecho. John Locke, el revolucionario filósofo y activista inglés, contribuyó a sentar las bases del mundo moderno. Argumentó en contra de los defensores del “absolutismo” que creían que los gobernantes debían tener poderes ilimitados. Los que defendían el poder absoluto decían con tono burlón que otorgar a las personas sus “libertades” implicaría que todos harían lo que se sintieran inclinados a hacer, caprichosamente y sin consideración por las consecuencias ni los derechos de los demás.

Locke respondió que lo que buscaba el partido de la libertad era una “libertad para disponer y ordenar como le plazca su persona, sus acciones, sus posesiones y toda su propiedad, según lo permitan las leyes por las que está regido; y sin estar sujeto a la voluntad arbitraria de los demás, sino siguiendo libremente la propia”⁵. Uno tiene derecho a hacer lo que elija hacer con lo que es suyo: el derecho a seguir la voluntad propia, y no las órdenes de otro, siempre y cuando lo haga respetando los derechos de los demás.

El filósofo Michael Huemer basa el liberalismo en lo que denomina “moral del sentido común”, que comprende tres elementos: “un principio de no agresión”, que prohíbe que las personas se ataquen, se maten, roben o se estafen entre sí; “un reconocimiento del

carácter coercitivo del Estado... que está respaldado por amenazas creíbles del uso de la fuerza física contra aquellos que desobedezcan al Estado”; y “un escepticismo respecto de la autoridad política... que el Estado no puede hacer nada que fuera incorrecto que realizara una persona u organización no gubernamental”⁶. Según señala, “la noción de *autoridad* es el punto central de la disputa entre el liberalismo y otras filosofías políticas”⁷.

Libertad, prosperidad y orden

Ser liberal significa entender cómo se crea la riqueza: no por medio de un político que da órdenes, sino gracias a personas libres que trabajan juntas, inventan, crean, ahorran, invierten, compran y venden, siempre sobre la base del respeto por la propiedad, es decir, los derechos de los demás. La “propiedad” no se limita a “mis cosas”, como podría usarse el término actualmente, sino que abarca los derechos a “la Vida, la Libertad y la Propiedad”, por usar la conocida frase de Locke⁸. Como señaló James Madison, uno de los redactores más influyentes de la Constitución de EE.UU.: “...así como decimos que el hombre tiene derecho a su propiedad, podemos decir igualmente que tiene propiedad de sus derechos”⁹.

El amor y el afecto pueden ser suficientes para que grupos pequeños cooperen en paz y con eficiencia, pero los liberales entienden que no alcanzan para crear paz y cooperación entre grandes grupos de personas que no interactúan de forma directa. Los libe-

rales creen en el Estado de derecho, es decir, en normas que se aplican a todas las personas, en lugar de adaptarlas en función de las preferencias de quienes ostentan el poder. Las reglas de las sociedades libres no se diseñan en beneficio de una determinada persona o grupo: respetan los derechos de todos los seres humanos, independientemente del género, el color, la religión, la lengua, la familia y demás características accidentales.

Las normas que regulan la propiedad son una de las bases más importantes para la cooperación entre extraños. La propiedad no es únicamente lo que podemos tener: abarca las relaciones complejas de derechos y obligaciones por las que personas que no se conocen pueden orientar sus acciones, y que permiten que vivan en paz, que cooperen en empresas y asociaciones, y que comercien para obtener un beneficio mutuo, dado que conocen la referencia básica —lo que es tuyo y lo que es mío— a partir de la cual cada uno puede actuar para mejorar su condición. Los derechos de propiedad bien definidos, garantizados por la ley y transferibles forman la base de la cooperación voluntaria, la prosperidad general, el progreso y la paz¹⁰. Eso incluye no solo las cosas que podemos tomar con las manos y sobre las que podemos pararnos, sino también las acciones de complejas empresas comerciales que producen una inmensidad de bienes que exigen la cooperación de miles y miles de personas, así sean medicamentos, aeronaves o piñas que llegan a nuestra mesa en invierno.

Richard Epstein, profesor de Derecho Liberal, tituló uno de sus mejores libros *Reglas simples para un mundo complejo*¹¹. El título expone maravillosamente el tema: no se necesitan normas complejas para obtener formas complejas de orden. Usar normas simples es suficiente. De hecho, las normas simples, entendibles y estables suelen generar orden, mientras que las normas complicadas, incomprensibles y fluctuantes tienden a generar caos.

La propiedad bien definida y el derecho a comerciar en términos aceptados por todos los participantes habilitan la cooperación a gran escala sin obligación. Los mercados libres tienen más orden y previsión que las sociedades dirigidas u ordenadas por la fuerza, no menos. El orden espontáneo de los mercados es mucho más abstracto, complejo y sagaz que cualquier plan quinquenal o intervención económica diseñados alguna vez. Las instituciones como los precios, que emergen cuando las personas tienen libertad de intercambiar, ayudan a orientar los recursos hacia los usos más valorados, sin dotar de poder coercitivo a una burocracia¹². La “planificación” impuesta de manera obligatoria es lo opuesto a la planificación; es una interrupción del proceso continuo de coordinación de planes incorporado en las instituciones sociales desarrolladas libremente.

El orden surge espontáneamente de las interacciones libres de personas que tienen sus derechos asegurados. Eso se aplica no solo al orden económico, sino también al lenguaje, las tradiciones, las costumbres, la ciencia e incluso a esferas como la moda y el

estilo. Utilizar la fuerza para tratar de someter alguna de esas áreas o todas a la voluntad arbitraria de un gobernante, dictador, presidente, comité, legislatura o burocracia equivale a reemplazar orden por caos, libertad por fuerza y armonía por discordia.

Los liberales creen en un mundo en paz y trabajan en pos de eso: un mundo en el que los derechos de cada ser humano, único, se reconozcan y respeten, un mundo en el que la prosperidad generada por todos se genere a partir de la cooperación voluntaria, en función de un sistema legal que proteja los derechos y facilite los intercambios beneficiosos para todos los participantes. Los liberales están convencidos de que el poder debe tener límites y trabajan para establecerlos, con el fin de que el poder hasta ahora arbitrario se someta al Estado de derecho, para limitar y minimizar todo tipo de violencia. Los liberales creen en la libertad y la defienden: libertad de pensar, de trabajar, de comportarse como uno prefiera, siempre y cuando respete la libertad de los demás. Los liberales creen en un mundo en el que cada persona sea libre de buscar su felicidad, sin necesitar permiso de nadie para ser, actuar ni vivir, y trabajan en pos de eso.

Entonces, ¿por qué ser liberal?

¿Por qué ser liberal? Puede sonar simplista, pero una respuesta razonable sería “¿por qué no?”. Tal como la carga de la prueba recae sobre la persona que acusa a otra de un delito, y no en la persona acusada, la carga de la prueba recae sobre aquel que optaría

por negarle la libertad a otra persona, no sobre quien ejerce la libertad. Quien desee cantar una canción u hornear un pastel no tiene por qué comenzar rogando que todas las demás personas del mundo le den permiso para hacerlo. Tampoco tiene por qué contestar a todos los argumentos posibles en contra de cantar o de hornear. Si se le prohíbe cantar u hornear, la persona que pretende prohibir debe ofrecer una razón de peso para la prohibición. La carga de la prueba recae sobre quien quiere prohibir. Y es una carga que podría satisfacerse, por ejemplo, si la canción fuera tan ruidosa como para no dejar dormir a otras personas, o si el horneado generara tantas chispas como para incendiar los hogares de los vecinos. Esas serían buenas razones para prohibir que alguien cantara u horneara. La presunción, no obstante, es que la persona dispone de libertad, no que se ejercerá el poder para restringirla.

Un liberal es alguien que está convencido de la presunción de libertad. Esta sencilla presunción, cuando se cumple en la práctica, es suficiente para generar un mundo en el que cada persona puede concretar su forma respectiva de felicidad de la manera que prefiera, un mundo en el que la gente puede comerciar libremente para lograr un beneficio mutuo, un mundo en el que los desacuerdos se resuelven con palabras y no con garrotes. No sería un mundo perfecto, pero sí sería un mundo por el cual vale la pena luchar.

2. NO DEBERÍA EXISTIR UNA LEY

Por John Stossel

Cuando las personas ven un problema, a menudo recurren a la solución más sencilla: promulgar una ley. Eso no siempre funciona, porque la fuerza rara vez cambia las cosas para mejor, y eso es lo que esas “leyes” son en realidad: meros ejercicios de la fuerza. John Stossel comenzó su carrera de periodismo de investigación con informes para consumidores, trabajó para ABC News, fue copresentador del programa de televisión 20/20, y actualmente es director de Fox Business News, donde su programa STOSSEL fue filmado dos veces en la Conferencia Internacional de Estudiantes por la Libertad, con audiencias de miembros de Estudiantes por la Libertad.

Soy liberal, en parte, porque considero que la elección que ofrecen la izquierda y la derecha políticas es falaz: control del Estado de la economía, o control del Estado sobre nuestras vidas.

En ambos extremos, las personas de derecha y de izquierda se consideran amantes de la libertad. La izquierda cree que el Estado puede reducir la desigualdad del ingreso. La derecha cree que puede lograr que los estadounidenses sean más virtuosos. Yo creo que estamos mejor si ninguna de las dos facciones trata de imponer su programa a través del Estado.

Que ambos extremos *argumenten* acerca de cosas como el uso de narcóticos y la pobreza, pero que nadie se vea obligado por el Estado a menos que robe o ataque a alguien. Más allá del mínimo necesario para financiar un Estado sumamente limitado, que nadie tome por la fuerza el dinero de otra persona. Ante la duda sobre un aspecto de la vida, que no se regule, o que quede librado al mercado y otras instituciones voluntarias.

Sin embargo, la mayoría de la gente no piensa así. La mayoría ve un mundo lleno de problemas que pueden resolverse con leyes. Dan por sentado que los políticos no resuelven nuestros problemas por pereza, por estupidez o por indiferencia. Pero el Estado es fuerza, y es ineficiente.

Es por eso que sería mejor que el Estado no tratara de abordar la mayoría de los problemas de la vida.

Las personas tienden a creer que “¡El Estado puede!”. Cuando surgen problemas, dicen: “¡Debería existir una ley!”.

Ni siquiera el colapso de la Unión Soviética, producto de los resultados desastrosos de la planificación centralizada, causó el shock necesario para que el mundo abandone la idea del Estado desmesurado. Europa comenzó a hablar acerca de cierto tipo de “socialismo de mercado”. Los políticos de EE.UU. soñaron con una “tercera vía” entre el capitalismo y el socialismo, y con un “capitalismo administrado”, en el que los políticos a menudo reemplazan la mano invisible.

En su campaña para la presidencia, George W. Bush prometió un Estado acotado, pero decidió crear un programa de medicamentos recetados de US\$50.000

millones por año, y desarrolló una nueva burocracia llamada *No Child Left Behind*. Durante el mandato de Bush, los republicanos *duplicaron* el gasto discrecional (el mayor aumento desde la presidencia de Lyndon B. Johnson), expandieron la guerra contra las drogas y contrataron a 90.000 nuevos reguladores.

El mayor nivel de regulación introducido por Bush no alcanzó para calmar a los medios, que siguieron exigiendo más.

Luego asumió Barack Obama, con un nivel de gasto suficiente para dejar a todos nuestros niños en la bancarrota: el combustible ideal para el Tea Party en las elecciones de 2010.

El *Tea Party* me generó esperanzas, pero fui engañado una vez más. En pocos meses, los nuevos republicanos “fiscalmente conservadores” votaron a favor de conservar los subsidios agrícolas, juraron “proteger” el sistema Medicare de seguros de salud y se horroizaron cuando el futuro candidato a vicepresidente de Romney, el Representante Paul Ryan, propuso un plan moderado para reducir el déficit.

Es lamentable que en EE.UU., un país fundado parcialmente en principios liberales, no se pueda admitir que el Estado ha crecido demasiado. Los países de la región de Asia oriental optaron por los mercados y prosperaron. Suecia y Alemania liberalizaron sus mercados laborales y registraron mejoras en su economía.

Pero nosotros seguimos promulgando nuevas normas.

El enemigo en este caso es la intuición humana. Ante el deslumbrante botín que nos ofrece del merca-

do, es fácil no reparar en sus beneficios y darlos por sentados. Puedo visitar un país extranjero, meter un pedazo de plástico en la pared y sacar dinero en efectivo. Puedo entregarle ese mismo pedazo de plástico a un desconocido que ni siquiera habla mi idioma, y me alquilará un automóvil por una semana. De vuelta en mi hogar, Visa o MasterCard me enviarán los detalles contables, correctos hasta el último centavo. No reparamos en esas cosas.

El Estado, por el contrario, ni siquiera puede contar correctamente los votos.

Sin embargo, siempre que hay problemas, las personas recurren al Estado. A pesar del largo historial de fracasos de los planificadores centralizados, a la mayoría de la gente no le gusta pensar que el Estado que cargamos sobre nuestras espaldas, que se lleva el crédito por todo, pueda estar tan deteriorado

El gran liberal del siglo XX H.L. Mencken se lamentaba: “El Estado, en esencia, no es más que un grupo de personas, y en términos prácticos la mayoría de ellas son inferiores. [...] Y aun así estos mediocres, gracias a la pereza intelectual de los hombres en general, [...] son obedecidos como si fuera un deber [...] [y] todos suponen que poseen un tipo de sabiduría superior a la sabiduría ordinaria”.

No hay nada que pueda hacer el Estado que nosotros no podamos hacer mejor como personas libres, y como grupos de personas que trabajan juntas en libertad.

Sin un Estado desmesurado, nuestras posibilidades no tienen límites.

3. EL LIBERALISMO COMO CENTRISMO RADICAL

Por Clark Ruper

Desde hace muchos años es habitual pensar en un espectro continuo de pensamiento político, que abarca desde la “izquierda” a la “derecha”. ¿Se ajusta el liberalismo a ese espectro, en su presentación tradicional? Clark Ruper, vicepresidente de Estudiantes por la Libertad, sugiere un nuevo enfoque para pensar la relación entre ideas políticas opuestas y cómo el liberalismo ofrece una base de referencia para gran parte del debate y el análisis contemporáneos. Ruper se graduó en Historia en la Universidad de Michigan, en Ann Arbor.

El espectro político que va de la izquierda a la derecha es la introducción estándar al pensamiento político: si uno cree X, está a la izquierda, y si cree Y, a la derecha. Lo que representan X e Y varía según con quién se hable; la invocación de esta idea promueve que las personas se ubiquen en alguna parte del espectro, aunque sus opiniones no correspondan a un sitio determinado de la escala. Se vuelve especialmente absurdo cuando se nos dice que “los extremos se tocan, por lo que el espectro se vuelve un círculo”, con formas opuestas de colectivismo violento en cada extremo. Por lo tanto, cuando tomamos conocimiento

de la existencia del liberalismo clásico o liberalismo, tal vez nos preguntemos de qué lado del “espectro” se ubica esta filosofía. En ninguno.

El rechazo al espectro estándar izquierda-derecha es parte inherente de las ideas de la libertad. El liberalismo es una ideología que cuestiona el uso del poder político. En lugar de pensarla como una decisión sobre la intervención del Estado en una u otra área, el liberalismo considera la política un conflicto entre libertad y poder. Los liberales toman muy en serio la enseñanza del historiador Lord Acton: “El poder tiende a corromper, y el poder absoluto corrompe absolutamente”¹³. El liberalismo no se ubica en ninguna parte de un espectro cuyos extremos defienden distintos tipos de poder coercitivo.

El espectro izquierda-derecha tradicional ubica al comunismo en un extremo y al fascismo en el otro: la prohibición del tabaco de un lado y la prohibición de la marihuana en el otro, y reglamentaciones sobre lo que puede y no puede decirse de un lado... y también del otro. Entonces, ¿lo incoherente es el liberalismo o el espectro izquierda-derecha? Dígalo usted.

En cierto sentido, si insistiera con utilizar un espectro lineal, se podría decir que los liberales ocupan el centro “radical” del discurso político. Los liberales somos radicales en nuestro análisis —vamos a la raíz (latín: *radix*) de los problemas— y creemos en los principios de la libertad. Podría decirse que somos centristas en el sentido de que desde el centro proyectamos nuestras ideas hacia fuera, haciendo aportes a partidos políticos e ideologías que conforman

todo el espectro. De esa manera, las ideas liberales son habituales tanto en la centro-izquierda como en la centro-derecha, y les confieren sus cualidades más atractivas. Además, es cada vez mayor el porcentaje de ciudadanos de muchos países que deberían considerarse liberales, en lugar de ubicarse a la “izquierda” o a la “derecha”¹⁴.

El liberalismo es una filosofía política centrada en la importancia de la libertad individual. Un liberal puede ser “socialmente conservador” o “socialmente progresista”, urbano o rural, religioso o no, abstemio o no, casado o soltero... ya me entiende. Lo que une a los liberales es la adhesión sostenida a la presunción de libertad en los asuntos humanos. En palabras de David Boaz, del Instituto Cato: “Es el ejercicio del poder, no el ejercicio de la libertad, lo que exige justificación”¹⁵. Los liberales son constantes defensores del principio de libertad y son capaces de trabajar con una amplia variedad de personas y grupos en temas relacionados con la libertad individual, la paz y el Estado reducido.

El centro radical liberal modeló una gran parte del mundo moderno. Como observó el periodista Fareed Zakaria:

El liberalismo clásico, según se dice, ha salido de escena. De ser así, su epitafio sería igual al de Sir Christopher Wren, grabado en su monumento en la Catedral de San Pablo, en Londres: “Si monumentum requiris, circumspice”. Si está buscando un monumento, mire a su alrededor. Pensemos

en el mundo en el que vivimos: laico, científico, democrático, de clase media. Nos guste o no, es un mundo hecho por el liberalismo. En los últimos doscientos años, el liberalismo (con su poderoso aliado, el capitalismo) destruyó un orden que llevaba dos milenios dominando la sociedad humana: el orden de la autoridad, la religión, la costumbre, la tierra y los reyes. Desde Europa, su lugar de nacimiento, el liberalismo se extendió hacia EE.UU., y actualmente está transformando la mayor parte de Asia¹⁶.

El liberalismo (el nombre contemporáneo que recibe el liberalismo clásico de principios) cambió profundamente la forma del mundo moderno. En gran parte del planeta, ya se han librado muchas batallas, y en muchos casos se ha triunfado: separación de iglesia y Estado; limitación del poder mediante constituciones; libertad de expresión; desprestigio del mercantilismo y su reemplazo por el libre comercio; abolición de la esclavitud; libertad personal y tolerancia legal para las minorías, así sean religiosas, étnicas, lingüísticas o sexuales; protección de la propiedad; derrota del fascismo, de las leyes de Jim Crow (que instauraban la segregación racial en EE.UU.), el Apartheid y el comunismo. Los intelectuales y los activistas que hicieron posibles esas victorias son demasiados como para nombrarlos, pero hicieron del mundo un lugar mejor: más justo, más pacífico y más libre. Hicieron que la posición liberal sobre esos temas y muchos otros fuera la base de referencia de un discurso político ra-

zorable. Sin embargo, no nos conformamos con descansar en nuestros laureles. Como siempre, las viejas batallas deben volver a pelearse. Y, para los jóvenes de la actualidad, tal como ocurrió con las generaciones anteriores, todavía quedan muchas batallas por dar y libertades por conquistar.

¿Cómo lograron los liberales tener tanta influencia, si operan en gran medida fuera de la estructura de los partidos? A veces formamos nuestros propios partidos, como puede verse en la actualidad en los diversos partidos liberales (clásicos) de Europa y otros países. Otras veces trabajamos dentro de partidos menores, como con el Partido Liberal de EE.UU., cuyo candidato a las elecciones presidenciales de 2012, el gobernador Gary Johnson, educó a millones acerca del daño que causa la guerra contra las drogas y otros programas estatales. Otras veces, trabajamos dentro de estructuras partidarias preexistentes; por ejemplo, en las campañas de Ron Paul como candidato presidencial del Partido Republicano en 2008 y 2012. Paul logró promover muchos principios liberales utilizando la exposición de la campaña presidencial para llegar a miles de jóvenes, no solo en EE.UU., sino en todo el mundo. Si bien nuestro activismo político adopta muchas formas en función del país y del contexto, nuestras ideas enriquecen todo el espectro político.

Pensemos en la década de 1960 en EE.UU., que para muchos es la edad dorada del activismo estudiantil radical en ese país. En la derecha, tenemos al movimiento conservador de Jóvenes Americanos

por la Libertad (YAF). La Declaración de Sharon, que adoptaron en 1960, rezaba: “Que la libertad es indivisible, y que la libertad política no puede existir por mucho tiempo sin libertad económica; que el propósito del Estado es proteger esas libertades preservando el orden interno, contribuyendo a la defensa nacional y administrando justicia; que cuando el Estado va más allá de esas funciones legítimas, acumula poder, lo que tiende a reducir el orden y la libertad”¹⁷. El héroe del movimiento, el senador Barry Goldwater, en sus palabras al país, dijo: “Quiero recordarles que el extremismo en la defensa de la libertad no es un vicio, y permítanme recordarles también que la moderación en la búsqueda de la justicia no es una virtud”¹⁸.

Al mismo tiempo, en la izquierda surgía el movimiento de Estudiantes por una Sociedad Democrática (SDS) como líder del movimiento antibélico. En su Declaración de Port Huron, adoptada en 1962, afirmaban: “Creemos que el hombre es infinitamente precioso y dotado de capacidades por desarrollar para la razón, para la libertad y para el amor. El declive de la utopía y de la esperanza es uno de los rasgos que definen la vida social actual. Las razones son diversas: los sueños de la vieja izquierda fueron pervertidos por el estalinismo y no volvieron a recrearse... los horrores del siglo XX, encarnados en las cámaras de gas y los campos de concentración y las bombas atómicas, destruyeron la esperanza. Al idealista se lo considera apocalíptico o crédulo”¹⁹.

El ex presidente de SDS Carl Ogelsby recuerda en sus memorias, *Ravens in the Storm*: “El liberalismo es

una postura que permite que uno interpele tanto a la derecha como a la izquierda, que es lo que siempre quise hacer... ¿Por qué ir a la derecha con este tema, cuando hay tanta gente para elegir en la izquierda? Porque el mayor argumento contra la guerra es mostrar que tanto la derecha como la izquierda están en contra”²⁰. Además, señala: “Ya había decidido tiempo antes que tenía sentido hablar de ‘centro radical’ y ‘moderación militante’. Significaba que debíamos ser radicales en nuestros análisis, pero de centro al momento de llegar a los conservadores”²¹.

Si bien hacían hincapié en áreas distintas —en el caso de YAF, la libertad económica y la oposición al socialismo; en el del SDS, los derechos civiles y la paz—, podría considerarse que ambos movimientos, tomados en conjunto, son pioneros del activismo liberal en la modernidad. Los líderes de esos movimientos crecieron y se convirtieron en los maestros, los periodistas, los profesores, los políticos y las demás figuras que dan forma al discurso público actual. Declaraban pertenecer a la izquierda y a la derecha, pero sus mejores argumentos intelectuales y su energía provenían de sus impulsos liberales subyacentes.

Se reconoce, cada vez más, que la guerra contra las drogas es un desastre. Algunos *think tanks* liberales, como el Instituto Cato, documentan hace décadas los costos mortales de la guerra contra las drogas y los beneficios de la responsabilidad y la libertad personal. Algunos economistas liberales, entre los que se destaca Milton Friedman, explicaron los incentivos perversos que crea la prohibición²². Numerosos

filósofos morales han asegurado que una sociedad de personas libres y responsables eliminaría las prohibiciones de los delitos que no tienen víctimas, en una tradición que se remonta al panfleto de 1875 de Lysander Spooner, *Vices Are Not Crimes: A Vindication of Moral Liberty* (Los vicios no son delito: una defensa de la libertad moral)²³. Gracias a que los liberales marcaron el camino señalando los efectos nocivos de la prohibición —sobre la moral, sobre la justicia, sobre los índices delictivos, sobre las familias, sobre el orden social—, cada vez más líderes políticos están denunciando las consecuencias desastrosas de la guerra contra las drogas, sin temor a que se los tilde de estar a favor de ellas. Tal es el caso de los presidentes de México, Guatemala, Colombia y Brasil, países que sufrieron el delito, la violencia y la corrupción que genera la prohibición, y lo mismo ocurrió con gobernadores, ex secretarios de Estado, jueces, jefes de la policía y muchos otros funcionarios²⁴.

Lo que distingue a los liberales es que, mientras otros sostienen creencias específicas a favor de la libertad de manera casual o ad hoc, los liberales las defienden por una cuestión de principio. El liberalismo no es una filosofía de derecha ni de izquierda. Es el centro radical, el hogar de los que quieren vivir y dejar vivir, que aprecian tanto su libertad como la libertad de los demás, que rechazan los clichés mustios y las falsas promesas del colectivismo, tanto “a la izquierda” como “a la derecha”.

¿En qué parte del espectro izquierda-derecha se ubica el liberalismo? Arriba.

4. LA HISTORIA Y LA ESTRUCTURA DEL PENSAMIENTO LIBERAL

Por Tom G. Palmer

La historia puede ayudarnos a ver cómo surgen las ideas y cómo se relacionan entre sí.

Aquí se analiza la idea histórica y conceptual de libertad a fin de exponer cómo el pensamiento liberal muestra una noción coherente del mundo y de cómo debe ser la relación entre los seres humanos.

Aunque existen elementos de pensamiento liberal en toda la historia de la humanidad, el liberalismo como filosofía política surgió en la era moderna. Es la filosofía moderna de la libertad individual, en lugar de la servidumbre y el vasallaje; de los sistemas jurídicos basados en el disfrute de los derechos, en lugar del ejercicio de un poder arbitrario; de la prosperidad mutua basada en el trabajo libre, la cooperación voluntaria y el intercambio, en lugar del trabajo forzado, la compulsión y la explotación de los que son saqueados por sus conquistadores; y de la tolerancia y la coexistencia de religiones, estilos de vida, grupos étnicos y otras formas de existencia humana, en lugar de la guerra religiosa, tribal o étnica. Es la filosofía del mundo moderno y se está propagando rápidamente entre los jóvenes de todo el mundo.

A fin de entender el movimiento liberal a nivel mundial, en pleno crecimiento, es preciso conocer las ideas que constituyen la filosofía política del liberalismo. Existen diversas maneras de entender las filosofías políticas. Pueden estudiarse históricamente, a fin de determinar cómo se desarrollaron en respuesta a un conjunto de problemas o temas. Las ideas son como herramientas en algunos aspectos: herramientas mentales que nos ayudan a interactuar con los demás y con el mundo. Para comprender mejor esas herramientas, es útil conocer los problemas a los que se presentan como soluciones. El estudio histórico nos ayuda a entender ideas. También es posible comprender sus relaciones lógicas, es decir, la forma en que interactúan entre sí y se dotan de significado los diversos conceptos o ideas —como justicia, derechos, ley, libertad y orden—²⁵. En este ensayo corto se ofrece una introducción a las dos maneras de entender el liberalismo.

El liberalismo entendido en términos históricos

Históricamente, el liberalismo es un movimiento de larga data. En especial en EE.UU., el término “liberalismo” ha perdido parte de su significado original. Como señaló el famoso economista Joseph Schumpeter: “a modo de cumplido supremo, aunque no haya sido intencional, los enemigos del sistema de la empresa privada consideraron sensato apropiarse de su nombre”²⁶. No obstante, la palabra “liberalismo” y sus

variantes se siguen utilizando en gran parte del resto del mundo para referirse a lo que ahora se conoce como *“libertarianism”* o “liberalismo clásico” en EE.UU. A causa de la confusión de términos en ese país, muchos han adoptado el término *“libertarianism”* (traducido en ocasiones como “liberalismo”), que comparte la raíz latina correspondiente a “libertad”, a fin de distinguir sus opiniones de las que suelen conocerse como “liberalismo” en EE.UU. El término también se utiliza en ocasiones para distinguir entre formas de liberalismo más integrales de formas más pragmáticas o flexibles. (En otros idiomas, se utiliza la misma palabra para traducir “liberalismo” y “liberal”; en el húngaro, por ejemplo, los términos “szabadelv ség” y “liberalizmus” denotan indistintamente los conceptos de liberalismo y libertarismo).

Entonces, ¿de dónde viene el liberalismo? El liberalismo surgió en Europa y en otras regiones del mundo como defensa de una nueva manera de convivir sobre la base de la paz, la tolerancia y un intercambio y cooperación voluntarios que beneficiaran a todos los participantes. El liberalismo defendía esas formas de vida tan pacíficas contra las doctrinas del Estado absoluto y todopoderoso, conocidas como “absolutismo”. A lo largo de los debates sobre el grado y el alcance adecuados del poder, las ideas del liberalismo se volvieron más precisas y más radicales, y comenzaron a reforzarse entre sí.

Tras el fin del Medioevo en Europa, comenzaron a aumentar el comercio y el intercambio, en especial gracias al crecimiento de “comunidades” independientes,

o ciudades autogobernadas, a menudo protegidas de piratas, invasores y caudillos mediante gruesas murallas²⁷. Las nuevas ciudades —ámbitos de producción y comercio— se fundaban a lo largo de toda Europa. A esas ciudades y sus “sociedades civiles” se las conocía como ámbitos de libertad personal, según expresa el viejo eslogan alemán “*Stadtluft macht frei*” (“el aire de la ciudad nos hace libres”), y de paz²⁸.

Como señaló un historiador: “Sin libertad es decir, sin el poder de ir y venir, de hacer negocios, de vender bienes, un poder del que no disfrutaban los siervos, el comercio era imposible”²⁹. El término “sociedad civil” (del latín *civitas*, ciudad) se refiere a las sociedades que surgieron en esas ciudades. Es muy importante destacar que el término también llegó a denotar una manera de tratar a los demás: el comportamiento civilizado. Ser civilizado significa ser educado con los desconocidos, ser honesto y respetar los derechos de los demás. Esas nuevas ciudades y asociaciones se caracterizaban por funcionar con diversos tipos de asambleas representativas o populares que deliberaban sobre leyes y políticas públicas. Asociada a la idea de la sociedad civil, llegó la nueva idea de los “derechos civiles”, es decir, los derechos necesarios para una sociedad civil.

A medida que creció el comercio y se acumuló riqueza, los reyes comenzaron a crear sistemas militares modernos, que utilizaron para extender su poder tanto sobre la aristocracia feudal (cuyo poder, en general, provenía del mismo tipo de conquistas violentas que el de los reyes) como sobre las ciudades, basadas

en la asociación voluntaria. La “revolución militar” concentró más y más poder en lo que posteriormente pasó a conocerse como el Estado, en general representado por la persona y los poderes de los reyes³⁰. Esos sistemas políticos centralizados y monárquicos desplazaron, conquistaron y asimilaron la mayor parte de los sistemas políticos que habían caracterizado a Europa, como las ciudades-estado independientes, la Liga Hanseática de ciudades de comerciantes, el Sacro Imperio Romano y otras formas de asociación política. A medida que esos “soberanos” acumulaban poder, comenzaron a sostener que estaban “por sobre la ley” y a ejercer un poder absoluto sobre todas las demás formas de asociación humana³¹. Cada vez más, los reyes declaraban tener el “derecho” divino a ejercer el poder absoluto. Los poderes seculares y las jerarquías religiosas formaron alianzas, en las que a menudo los poderes seculares dominaban a los religiosos, aunque también se dio el caso opuesto, conocido como sistema teocrático.

La doctrina del absolutismo sostenía que el gobernante estaba por encima de la ley, lo cual marcaba un quiebre importante respecto de la tradición anterior, en la que lo más importante era la ley y no el poder personal. El rey Jacobo VI y I, según se lo conocía (el rey Jacobo VI de Escocia, que se convirtió también en el rey Jacobo I de Inglaterra en 1603), dijo en 1598: “el Rey es el jefe supremo de toda la tierra, y también es amo de todas las personas que en ella habitan, con poder de vida y muerte sobre cada una de ellas. Porque, aunque un Príncipe justo no toma la vida de uno

de sus súbditos sin una ley clara, esas mismas leyes por las que toma la vida están hechas por él mismo, o por sus predecesores, y así el poder fluye siempre desde él... He demostrado ampliamente que el Rey está por encima de la ley, ya que es su autor y quien le da fuerza”³².

El absolutismo llegó con una teoría económica: el mercantilismo, la idea de que el Rey y sus burocracias debían dirigir la industria, prohibir esta empresa y subsidiar aquella, otorgar monopolios a empresas privilegiadas (una práctica que actualmente se conoce como nepotismo), “proteger” a los propietarios de industrias locales contra la competencia de bienes importados de menor precio y gestionar el comercio en general en beneficio de los poderes dominantes del Estado, con la meta de acumular dinero en el tesoro³³.

El liberalismo surgió como una defensa de la libertad de la sociedad civil en contra de las ideas de poder absoluto, en contra de los monopolios y los privilegios, el mercantilismo, el proteccionismo, la guerra y la deuda pública, y a favor de los derechos civiles y el Estado de derecho. El movimiento abrevó en muchas fuentes, entre las que se destacaban las ideas sobre derechos individuales articuladas por los pensadores de Salamanca de la Escolástica Española, que defendían tanto la economía de mercado como los derechos de los indios conquistados en contra de los rapaces conquistadores españoles; y también las doctrinas sobre la ley natural y los derechos naturales articuladas por pensadores holandeses y alemanes. No obstante, puede decirse que el primer movimiento plenamente

liberal surgió durante las guerras civiles en Inglaterra: los Niveladores (Levellers)³⁴. Ellos pelearon en la facción parlamentaria de la Guerra Civil Inglesa (1642–1651), a favor de un Estado constitucional y limitado, a favor de la libertad de culto, la libertad comercial, la protección de la propiedad, a favor del derecho a ganarse la vida, a favor de la igualdad de derechos para todos. Eran radicales, abolicionistas y defensores de los derechos humanos y la paz. Eran liberales.

Esas ideas —derechos individuales, Estado limitado, libertad de pensamiento, religión y expresión, y libertad para comerciar, producir y viajar— abrieron mentes, rompieron antiguas cadenas, generaron riquezas inéditas para la gente común y derrumbaron imperio tras imperio. La esclavitud llegó a su fin en Europa, en América del Norte y en América del Sur en un proceso que terminó con la abolición de la esclavitud en Brasil el 13 de mayo de 1888. Se eliminó el feudalismo. Los siervos de Europa fueron liberados, en ocasiones de manera generalizada, en ocasiones por etapas: en Austria en 1781 y 1848; en Dinamarca en 1788; en Serbia en 1804 y 1830; en Bavaria en 1808; en Hungría y Croacia en 1848; en Rusia en 1861 y 1866; y en Bosnia y Herzegovina en 1918.

El movimiento por la libertad creció no solo en Europa y sus colonias, sino que se extendió por el mundo islámico, por China y en otros lugares, sobre la base de las tradiciones locales de libertad, porque las ideas liberales no son producto de una única cultura: todas las culturas y todas las tradiciones tienen su

narrativa de la libertad, además de su narrativa del poder. Europa produjo a Voltaire y a Adam Smith, pero también, más tarde, a Mussolini, a Lenin y a Hitler. Marx, cuyas doctrinas predominaron en China durante décadas, no era chino, sino alemán. Es posible encontrar sabios y voces liberales en todas las culturas, tal como es posible encontrar defensores del poder absoluto. El liberalismo está profundizando sus raíces a nivel mundial, en conexión con las tradiciones liberales locales, en especial en África y en Asia, y también redescubriendo conexiones en Europa, América Latina y América del Norte.

El movimiento liberal contemporáneo no recurre solo a la experiencia de lucha contra el absolutismo de liberales de otras épocas, sino también a la experiencia de los horrores de una amenaza todavía más maligna que el absolutismo para la libertad y la civilización: el totalitarismo colectivista. En el siglo XIX, la ola del pensamiento liberal comenzó a llegar a su punto máximo. Surgieron nuevas ideologías políticas, basadas en las tradiciones anteriores de poder, para enfrentarse al liberalismo. El imperialismo, el racismo, el socialismo, el nacionalismo, el comunismo, el fascismo y todas sus combinaciones se basaban en las premisas fundamentales del colectivismo. No se consideraba que el individuo fuera el beneficiario de los derechos; lo importante, afirmaban, eran los derechos y los intereses de la nación, de la clase o de la raza, todos expresados a través del poder del Estado.

Hacia 1900, E. L. Godkin, el editor liberal de *The Nation*, escribió en un editorial deprimente: “Solo

unos pocos, en su mayoría ancianos, siguen defendiendo la doctrina liberal. Cuando ellos ya no estén, esa filosofía no tendrá más defensores”. Resulta más sobrecogedor aún que haya predicho los horrores de la opresión y la guerra colectivistas, que se cobrarían cientos de millones de vidas en el siglo siguiente: “Ya no se habla de derechos naturales, sino de razas inferiores, que deben someterse al gobierno de aquellos que Dios designó como sus superiores. La vieja falacia del derecho divino vuelve a ejercer su poder destructivo y habrá contiendas internacionales en una escala aterradora antes de que vuelva a repudiarse”³⁵. Y así fue. La consecuencia fue una escala inédita de asesinatos en masa, sistemas de esclavización general nunca antes vistos, y guerras mundiales que arrasaron con Europa, Eurasia, Asia, con efectos secundarios terribles en América del Sur, África y Oriente medio³⁶.

El desafío planteado por el colectivismo a la libertad, a la civilización, a la vida misma, fue crítico a la hora de dar forma a la respuesta liberal, que hizo un énfasis renovado en los siguientes elementos del pensamiento liberal, rechazados de plano por las ideologías colectivistas, como el socialismo, el comunismo, el nacionalsocialismo y el fascismo:

- La primacía del individuo humano como unidad moral fundamental, en lugar del colectivo, así sea el Estado, la clase, la raza o la nación;

- El individualismo y el derecho de todas las personas a procurar su propia felicidad de la manera que prefieran;
- Los derechos de propiedad y la economía de mercado como un medio descentralizado y pacífico para la toma de decisiones y la coordinación, que utiliza eficazmente el conocimiento de millones o miles de millones de personas;
- La importancia de las asociaciones voluntarias de la sociedad civil, como la familia, la comunidad religiosa, las asociaciones vecinales, las empresas comerciales, los sindicatos, las sociedades mutuales, las asociaciones profesionales y muchísimas otras, que dan sentido y sustancia a la vida y ayudan a las personas a lograr su identidad única a través de sus múltiples afiliaciones, y que la expansión del poder estatal desplaza;
- El temor al Estado y a la concentración de poder en las fuerzas militares y en los órganos ejecutivos del poder estatal.

Muchas personas contribuyeron al resurgimiento del pensamiento liberal, en especial luego de que la Segunda Guerra Mundial se acercara a su fin. En 1943 se publicaron tres libros en EE.UU. que volvieron a poner las ideas liberales en el centro del debate: *The Discovery of Freedom*, de Rose Wilder Lane, *The God of the Machine*, de Isabel Paterson, y *The Fountainhead*, de Ayn Rand, que tuvo un éxito notable. En 1944, en el Reino Unido, F. A. Hayek publicó su best-seller en contra de la planificación económica colectivista,

The Road to Serfdom. Ese libro se publicó luego en otros países, con gran aceptación. Hayek también organizó la Sociedad Mont Pelerin, una sociedad internacional de intelectuales provenientes del liberalismo clásico, que tuvo su primera reunión en 1947, en Suiza. Se publicaron más libros, y aparecieron más sociedades, asociaciones, editoriales, *think tanks*, clubes de estudiantes, partidos políticos y mucho más³⁷.

Se crearon *think tanks* para promover las ideas del liberalismo clásico. La primera oleada llegó en las décadas de 1940 y 1950, con instituciones que se mantienen en vigencia hoy en día, como el Institute for Public Affairs en Australia (1943), la Foundation for Economic Education en EE.UU. (1946) y el Institute of Economic Affairs en el Reino Unido (1955). El Instituto Cato se fundó en EE.UU. en 1977 y Timbro se fundó en Suecia en 1978, en el contexto de una segunda oleada de *think tanks* liberales que cambió el debate sobre la política pública. Desde entonces se fundaron cientos, en su mayoría afiliados a Atlas Network, una red fundada por sir Antony Fisher, que también fundó el Institute of Economic Affairs. Muchos intelectuales de renombre, como los filósofos Robert Nozick, H. B. Acton, y Anthony Flew, y los economistas ganadores del Premio Nobel James Buchanan, Milton Friedman, Ronald Coase, George Stigler, Robert Mundell, Elinor Ostrom y Vernon Smith, entre muchos otros, promovieron los argumentos liberales y aplicaron las ideas liberales a un amplio espectro de problemas sociales, económicos, jurídicos y políticos.

A medida que estas ideas ganan más adhesiones y defensores en Oriente Medio, África, Asia, América Latina y los países de la ex Unión Soviética, el liberalismo vuelve a adaptarse a nuevos problemas, en especial a la necesidad de construir y fortalecer las instituciones de la sociedad civil sobre la base de las tradiciones locales de esas sociedades. Las instituciones que se necesitan son, entre otras, el hábito del debate pacífico, en lugar de la violencia; el respeto mutuo de las personas, sin consideraciones de género, raza, religión, orientación sexual ni idioma; sistemas judiciales independientes para resolver controversias en paz; sistemas de derechos de propiedad bien definidos, jurídicamente seguros y fáciles de transferir, a fin de facilitar los intercambios que crean riqueza; la libertad de prensa y el debate público; y las tradiciones y las instituciones de control del ejercicio del poder.

Hasta allí llega el breve resumen de la historia del liberalismo. Pasemos ahora a otra manera de entender el movimiento.

El liberalismo en términos conceptuales: el trípode liberal

Una silla que tiene una sola pata se cae. Si agregamos una pata más, la silla es marginalmente más estable, pero se cae. Agregamos una tercera pata para formar un trípode y que cada pata refuerce las demás. Las ideas también pueden funcionar así. Las ideas —acerca de derechos, la justicia, el orden social,

la ley— no se mantienen en pie por sí solas. Cada idea completa el significado de las demás. Como las patas de un trípode, se refuerzan entre sí.

El liberalismo está basado en el ideal fundamental de la libertad; los liberales consideran que la libertad es el mayor valor *político*. Eso no significa que la libertad deba ser el mayor valor de la vida; después de todo, la gente se enamora, busca la verdad y la belleza y tiene ideas sobre religión y muchos otros temas importantes, y está claro que la política no es la única cosa relevante de la vida. Sin embargo, para los liberales, el valor principal por realizar en la política es la libertad. La vida política se trata de buscar justicia y paz y prosperidad compartida, y los liberales recurren a una larga tradición de pensamiento liberal clásico que considera que esos principios y valores se refuerzan entre sí.

El trípode liberal comprende tres pilares:

- *Derechos individuales*: las personas tienen derechos que son previos a la asociación política. Esos derechos no son dispensas del poder, pero pueden utilizarse incluso contra el poder. Como dijo Nozick al comienzo de su clásico liberal *Anarquía, estado y utopía*: “Las personas tienen derechos, y hay cosas que no puede hacerles ninguna persona ni grupo (sin violar sus derechos)”³⁸.
- *Orden espontáneo*: es habitual que la gente dé por sentado que todo orden debe ser el producto de una mente ordenadora, pero los tipos de orden más importantes de una sociedad no son resultado de una planificación o un diseño conscien-

tes, sino que surgen de la interacción voluntaria y los ajustes acordados de planes de personas libres que actúan sobre la base de sus derechos.

- *Estado limitado por la Constitución:* los derechos deben estar protegidos por instituciones capacitadas para usar la fuerza en pos de defenderlos, pero esas mismas instituciones a menudo representan la mayor y la más peligrosa amenaza para los derechos. Por lo tanto, deben estar estrictamente limitadas mediante mecanismos constitucionales, como divisiones entre fuentes de poder que compitan entre sí, sistemas jurídicos independientes del poder ejecutivo y una insistencia compartida por todos respecto de la supremacía de la ley por sobre el poder.

Cada uno de esos pilares respalda a los demás. Los derechos deben estar claramente definidos y protegidos por instituciones de la ley. Si los derechos están bien definidos y garantizados, el orden surge espontáneamente; cuando el orden social y la armonía surgen sin dirección planificada, es más probable que la gente respete los derechos de los demás; cuando la gente está acostumbrada a ejercer sus derechos y respetar los de los demás, es más probable que insistan en que haya límites constitucionales para las instituciones jurídicas.

Derechos individuales

Las ideas liberales sobre derechos se forjaron en gran medida en el contexto de la lucha por la libertad de culto y por la libertad de los débiles oprimidos por los fuertes. El pensador español Francisco de Vitoria, en su famoso libro de 1539 sobre los nativos de América, defendió a los pueblos indígenas del continente contra la brutalidad y la opresión del imperio español. Sostenía que los indios tenían responsabilidad moral sobre sus actos (“dominium”) y concluía que:

Los bárbaros [el término utilizado en ese momento para referirse a los pueblos no europeos y no cristianos] sin duda poseían un dominio verdadero, tanto público como privado, como el de cualquier cristiano. Es decir, no podía despojárselos de su propiedad, ni por ciudadanos ni por príncipes, argumentando que no eran los verdaderos dueños (*veri domini*)³⁹.

Los pueblos indígenas, según Vitoria y sus seguidores, tenían tanto derecho al respeto por su vida, su propiedad y su tierra como cualquier español. Tenían derechos, y violarlos era una injusticia que debía rechazarse. Las ideas de responsabilidad moral y derechos tuvieron un enorme impacto sobre el pensamiento general respecto del ser humano: no importaba el accidente del nacimiento, sino si uno era un agente moral, un ser que pudiera ser responsable de sus elecciones y actos.

Aproximadamente al mismo tiempo, los defensores de la libertad de culto insistían, y a menudo pagaban con sus vidas por hacerlo, con la idea de que, como los seres humanos son seres responsables capaces de pensar, deliberar y elegir, la conciencia debe ser libre y la religión debe ser optativa y no obligatoria. La libertad de culto era un derecho, no un privilegio conferido por quienes detentaban el poder. El teólogo Juan Calvino había defendido el asesinato en Ginebra de su crítico Miguel Servet, condenado por predicar una interpretación distinta del evangelio, argumentando que los gobernantes tenían la obligación de defender la fe verdadera. Sebastián Castellion, el gran defensor de la libertad religiosa del siglo XVI, respondió directamente a Calvino: “Matar un hombre no es defender una doctrina, es matar a un hombre. Cuando los ginebrinos mataron a Servet, no defendieron una doctrina, mataron a un hombre”⁴⁰. Una doctrina debe defenderse con palabras para cambiar la mente y el corazón, no con armas y fuego para romper y quemar el cuerpo del que no está de acuerdo. Como señaló el poeta inglés John Milton en su revolucionario argumento a favor de la libertad de prensa, *Areopagitica*: “...el mayor arte está en discernir en qué ha de imponer restricción y castigo la ley, y en qué cosas ha de emplearse únicamente la persuasión”⁴¹.

Esos pioneros de la libertad, que insistían en el respeto de la igualdad de derechos, independiente de la religión, la raza, el género y demás características accidentales de las personas, se encontraron con una férrea resistencia de los defensores del sistema abso-

lutista o teocrático, que respondían que, si cada persona tuviera derecho a administrar su propia vida, no existiría un plan general para la sociedad, lo que redundaría en el caos y el desorden. Tiene que haber un jefe, decían los defensores del absolutismo y la teocracia, alguien con poder para imaginar e imponer un orden sobre una masa desordenada. De lo contrario, no sabríamos qué producir, o qué hacer con esa producción, o cómo adorar a Dios, o cómo vestirnos, o cuánto gastar y cuánto ahorrar.

Orden espontáneo

En sí mismo, el principio moral del respeto por las personas no logró derrotar esa resistencia, hasta que las ciencias sociales comenzaron a descubrir los secretos de los órdenes complejos. Tal como los entomólogos modernos descubrieron que el orden complejo de una colmena no está dirigido por una reina que ejerce un poder absoluto y da órdenes a las demás abejas, como se creyó durante milenios, ya los primeros estudiosos de las ciencias sociales descubrieron que las sociedades humanas complejas no están ordenadas por ningún humano con esos poderes, que dice a los productores de lácteos cuándo ordeñar a las vacas y cuánto cobrar la leche, fija el valor del dinero y da órdenes autoritarias para ordenar toda la sociedad. En cambio, aprendieron que, si buscamos una sociedad ordenada y próspera, debemos recurrir a la máxima “*Laissez faire et laissez passer, le monde va de*

lui même!”, frase de Jacques Claude Marie Vincent de Gournay, intelectual liberal pionero del siglo XVIII⁴².

Los órdenes complejos no se logran mandando. El idioma, la economía de mercado, el derecho consuetudinario y muchas otras formas complejas de coordinación entre personas que no se conocen entre sí surgen no mediante la imposición obligatoria de un plan que se forma en la mente de un gran líder (ni en la de los miembros de un comité de grandes líderes), sino como productos derivados de la interacción entre personas que siguen normas relativamente sencillas, así como las bandadas de aves, los cardúmenes y las colmenas de abejas exhiben formas complejas de orden sin una mente que las dirija.

No es fácil de entender. Cuando vemos un conjunto ordenado de cosas, tendemos a buscar al ordenador. Si veo una fila de sillas bien ordenada, probablemente me pregunte quién las puso en orden. Sin embargo, la mayoría de los órdenes, entre ellos el de la economía de mercado, se define en el proceso de su emergencia, como sostuvo el ganador del Premio Nobel de Economía James Buchanan: “el ‘orden’ del mercado surge únicamente a partir del proceso de intercambio voluntario entre las personas participantes. El ‘orden’ se define en sí mismo como el producto de un proceso que lo genera. El resultado, en términos de asignación-distribución, no existe ni puede existir independientemente del proceso de intercambio. Sin ese proceso, no hay ni puede haber ‘orden’”⁴³. No es fácil de entender para la mente humana, porque al parecer estamos predispuestos a buscar creadores de orden

cada vez que vemos orden. Sin embargo, cuando buscamos, lo que encontramos es una serie de órdenes complejos que surgen de principios relativamente sencillos. Lo mismo ocurre en el caso del surgimiento de órdenes complejos de cooperación humana.

Una vez que entendemos cómo los derechos bien definidos y garantizados habilitan formas mucho más complejas de orden y cooperación humana, la idea de los derechos pasa a ser mucho más viable. Sin embargo, ¿cómo los protegemos? Para ello se necesita la tercera pata del trípode liberal.

Estado limitado por la Constitución

Los derechos se ejercen y protegen de muchas maneras. La gente que usa los puños para defenderse de una agresión o los pies para escapar está defendiendo su derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad. También protegemos nuestros derechos invirtiendo en cerraduras para nuestras puertas y sistemas de encendido con llave para nuestros vehículos, que mantienen lejos de lo que es nuestro a posibles violadores de nuestros derechos. Sin embargo, un mundo en el que solo pudiéramos recurrir a la fuerza para defendernos o a cerraduras y llaves, probablemente, sería un mundo en el que los poderosos dominarían a los débiles. Es por eso que la gente se asocia, de infinitas maneras, para su defensa propia. En las sociedades libres modernas, es poco habitual que recurramos a la violencia inmediata para defendernos (aunque a veces es necesario): en primer lugar, la violencia se redujo

puesto que disminuyeron los beneficios potenciales del uso de la violencia en comparación con los perjuicios previstos para los agresores por su agresión. Para la mayoría de las personas, la violencia es una característica cada vez menor de su interacción con los demás (a excepción de la violencia del Estado, que en ocasiones redundó en cientos de miles o millones de muertes). Recurrimos a organismos especializados para resolver disputas (tribunales y arbitrajes) y para defender nuestros derechos (organismos de seguridad y fuerzas policiales). El peligro radica en que, cuando autorizamos a otro usar la fuerza, aunque sea solo para defender derechos, es posible que terminemos siendo víctimas de aquellos que autorizamos a defendernos. El problema suele ilustrarse con las palabras del poeta romano Juvenal: “Quis custodiet ipsos custodes?”: ¿Quién vigila a quienes nos vigilan?

Se trata de uno de los interrogantes más importantes de la ciencia política, formulado una y otra vez por los liberales, que se han ubicado a la vanguardia de los movimientos tendientes a limitar el poder. Entre las instituciones y prácticas tradicionales para limitar el poder se cuentan las constituciones que definen los poderes para garantizar el cumplimiento de la ley y al mismo tiempo someten al cumplimiento de la ley a quienes ejercen esos poderes; la creación de sistemas competitivos de equilibrio entre los distintos poderes del Estado; la insistencia con el derecho a salir de situaciones políticas o jurídicas injustas o desagradables; la declaración de derechos escrita, que incluya el derecho a la libertad de prensa, el derecho

a tener y portar armas, el derecho a un juicio por jurado, el derecho a tener seguridad en el uso de la propiedad; y otros mecanismos que varían según el país, la cultura y la época.

Esas tradiciones se remontan a pactos antiguos para limitar el poder de los reyes, como la Carta Magna de Inglaterra y la Bula de Oro de Hungría, o a formas de federalismo más recientes, como en el caso de Suiza, Australia, EE.UU., y Alemania y Austria, luego de la guerra. Los últimos dos países implementaron Estados federales a fin de evitar otra catástrofe como el nacionalsocialismo del Tercer Reich, que surgió a Europa en una guerra catastrófica. La implementación nunca es perfecta y varía ampliamente según la historia del país, la solidez de las distintas instituciones y otros factores, pero los límites constitucionales al poder constituyen el fundamental tercer pilar del liberalismo⁴⁴.

Libertad, orden, justicia, paz y prosperidad

Cuando el Estado se ve limitado a proteger derechos individuales bien definidos y a suministrar y hacer cumplir las normas de la conducta justa, las personas gozan de libertad para ordenar sus asuntos personales y para aspirar a la felicidad como prefieran, y la sociedad se caracteriza por un grado más alto de complejidad y coordinación que el que sería posible si el Estado intentara crear esos órdenes directamente mediante la coerción. El trípode liberal se basa en elementos —derechos individuales, orden es-

pontáneo y un Estado limitado por la Constitución— que tienen mucha historia.

Sin duda, un mundo libre es un mundo imperfecto, ya que está lleno de personas imperfectas, a quienes no puede confiarse el uso de poderes coercitivos, ya que incluso los mejores sucumben a la tentación de ejercer el poder arbitrariamente, victimizar a los demás, ser injustos. Es por esa razón que se necesitan mecanismos constitucionales que limiten el poder.

Pero el liberalismo no es meramente una visión de límites. También es una visión de progreso social, científico y artístico; de coexistencia pacífica y respeto mutuo entre miles de tipos distintos de vidas y culturas; de industria, comercio y tecnología que erradican la pobreza y corren las fronteras de la ignorancia; de personas libres, independientes y dignas, con derechos garantizados.

El liberalismo ofrece un proyecto intelectual, una manera de entender y relacionar ideas importantes entre sí, y un proyecto práctico, la realización de un mundo de libertad, justicia y paz. Para aquellos que tengan el coraje de aceptarlo, el proyecto de la libertad resulta muy inspirador.

5. LOS TIEMPOS ESTÁN CAMBIANDO: EL LIBERALISMO COMO ABOLICIONISMO

Por James Padilioni, Jr.

Una de las causas principales de los liberales en la historia fue la campaña para abolir la mayor violación a la libertad: la esclavitud. En ello se inspira el movimiento político liberal que surge entre los jóvenes de hoy. James Padilioni, vicepresidente del Consejo Directivo de EE.UU. de Estudiantes por la Libertad y miembro del Directorio Ejecutivo Internacional, está realizando un posgrado sobre estudios de EE.UU. (American studies) en el College of William and Mary.

“**T**engo la convicción profunda, sólida y deliberada de que esta es una causa por la que vale la pena morir”, escribió Angelina Grimke al finalizar una carta en 1835. La carta estaba dirigida a William Lloyd Garrison, editor de *The Liberator*, la publicación abolicionista más famosa de la época. La causa era la abolición de la esclavitud. Grimke le recordó a Garrison que “la tierra sobre la que está de pie es tierra santa: no la entregue jamás”⁴⁵. El movimiento abolicionista no era solo una tendencia social. Representaba las decisiones conscientes de muchas personas de participar en la historia e interceder junto con la sociedad para cambiar su curso. La esclavitud existió

desde los inicios de la historia y, como señaló Orlando Patterson, “La institución de la esclavitud no tiene nada de llamativo [...]. No hay sociedad del mundo que no la haya albergado en algún momento. Es probable que no exista ningún grupo de personas cuyos ancestros no hayan sido esclavos o esclavistas en algún momento⁴⁶. La omnipresencia de la esclavitud en la historia dotó a la institución de cierta legitimidad, una legitimidad familiar, que suelen desarrollar todas las antiguas tradiciones, tanto culturales como sociales y políticas.

Sin embargo, tras la articulación y la promoción de las ideas de derechos individuales, Estado limitado y economía política durante la Ilustración, la conciencia moral evolucionada implícita en esas ideas ya no podía convivir pacíficamente con la coerción, la ilegalidad y el control violento que se imponían a los esclavos⁴⁷. Especialmente luego de la adopción de la Declaración de Independencia, que remarcaba que “todos los hombres son creados iguales”. Inspirados en la conciencia moral que empezaban a descubrir, los primeros liberales, entre ellos los líderes de los movimientos abolicionistas, trabajaron para dar forma a un mundo en el que las instituciones de la ley, la política y la cultura pudieran existir en armonía con la libertad. Para los abolicionistas, la causa justa de la libertad importaba más que lo hercúleo de la tarea que tenían por delante; de hecho, la dura realidad de su presente era el catalizador que potenciaba su activismo. Con la convicción inamovible de que “la libertad personal de un hombre nunca puede ser propiedad de

otro”, pusieron en marcha la mayor campaña a favor de los derechos humanos de la historia⁴⁸.

Alentados por los triunfos del abolicionismo, los liberales se dedicaron posteriormente a combatir la discriminación de las mujeres, a quienes, en palabras de Mary Wollstonecraft, “se las trataba como una especie de ser subordinado y no como parte de la especie humana”⁴⁹. En 1848, Elizabeth Cady Stanton, Lucretia Mott y Frederick Douglass, abolicionistas de renombre, se reunieron en Nueva York en la Convención de Seneca Falls para tratar específicamente ese tema. Esa reunión resultó en la Declaración de Principios. Evocando frases de la Declaración de Independencia, proclamaron:

Consideramos que estas verdades son evidentes y no precisan fundamentación: que todos los hombres y mujeres son creados iguales; [...] La historia de la humanidad es una historia de agravios y usurpaciones sostenidas por parte del hombre hacia la mujer, con el objetivo específico de establecer una tiranía absoluta sobre ella. [...] Teniendo en cuenta las leyes injustas antes mencionadas, y porque las mujeres se sienten en efecto agraviadas, oprimidas y privadas ilegítimamente de sus derechos más sagrados, insistimos en su participación inmediata en todos los derechos y privilegios que les pertenecen como ciudadanas de estos Estados Unidos⁵⁰.

No eran ingenuos respecto de la tarea enorme que los esperaba. Educar a la sociedad para adoptar nue-

vos valores y cambiar viejos hábitos no sería fácil, y sus visiones sobre el cambio histórico reflejaban esa realidad. Frederick Douglass enfatizaba:

Permítanme hablarles sobre la filosofía de la reforma. A lo largo de la historia del progreso de la libertad humana, se observa que todas las concesiones hechas hasta el momento a sus reclamos nobles nacieron de luchas denodadas. El conflicto ha sido emocionante, inquietante, omnipresente y, hasta el momento, eclipsó todos los demás tumultos. Debe hacerse esto, o nada. Sin lucha no hay progreso. Los que dicen apoyar la libertad pero critican la agitación son hombres que quieren cosechar sin labrar la tierra; quieren lluvia sin truenos y rayos. Quieren el océano sin el rugido terrible de sus aguas. Esta lucha puede ser moral o puede ser física, o puede ser tanto moral como física, pero debe ser lucha. El poder no concede nada que no se demande. Nunca lo hizo y nunca lo hará⁵¹.

Del mismo modo, los reformistas de Seneca sabían perfectamente que el camino era difícil. “Al emprender el gran trabajo que hay por delante, sabemos que no serán pocas las confusiones, las malas interpretaciones y las burlas”. Aun así siguieron adelante, incólumes ante el miedo e impulsados por su creencia en la justicia de su causa, que era la causa de la libertad igualitaria para todos los seres humanos⁵².

En caso de que alguien crea que la historia de la lucha contra la esclavitud es un fenómeno exclusiva-

mente estadounidense, cabe aclarar que también se dio en otras partes del mundo (y, por desgracia, es una lucha que sigue librándose en algunos sitios). En algunos lugares se abolió lentamente, en otros con rapidez. La trata de esclavos y, posteriormente, la esclavitud se abolieron en el Imperio Británico gracias a los boicots de los consumidores de azúcar, producida por esclavos, y la agitación incesante de figuras como William Wilberforce, cuyos cincuenta años de trabajo por la libertad se muestran elegantemente en la película *Amazing Grace*. Otras formas de esclavitud, menos brutales y destructivas, también fueron barridas por la oleada de agitación liberal. La servidumbre, en particular, se desintegró como institución en Europa occidental, pero en Europa oriental la hizo añicos la cruzada de los reformistas liberales. La liberación de los judíos de su estado de subordinación y su obtención de derechos civiles completos e igualitarios también fue fruto de la agitación liberal.

A medida que el mensaje liberal seguía extendiéndose por el mundo, cambiando corazones y mentes, se derribaban otras formas históricas de opresión. La creencia en el poder del libre comercio y los mercados libres, por ejemplo, impulsó el desarrollo de la Liga contra las Leyes de Cereales en Gran Bretaña, a principios del siglo XIX, que logró abolir los aranceles que mantenían alto el precio del maíz británico. Mediante el bloqueo (o el cobro de impuestos con tasas más elevadas) a las importaciones extranjeras, esas leyes beneficiaban a los agricultores con conexiones políticas en perjuicio de los pobres del país, que se

veían forzados a gastar la mayor parte de su ingreso en alimentos. Como manifestó el gran Richard Cobden, iracundo, las leyes de los cereales eran la causa del “sufrimiento generalizado [...] que se extiende por el país”, y en 1849, él y sus compañeros, que habían luchado durante más de treinta años por la abolición de las leyes, fueron testigos del triunfo del libre comercio sobre el proteccionismo⁵³.

La idea de la libertad, así se conozca como liberalismo, liberalismo clásico u otro nombre, ha transformado el mundo. Sobre todo, logró concretar cambios profundos y duraderos porque no depende de acuerdos unánimes y rígidos respecto de los medios, sino que acepta que existen muchos caminos para lograr el cambio social.

Por ejemplo, mientras que algunos abolicionistas estadounidenses formaron el Partido Liberal en 1848 (adoptando el panfleto “La inconstitucionalidad de la esclavitud” de Lysander Spooner como plataforma partidaria), otros optaron por trabajar en movimientos de reforma no electorales. Sostenían que “toda reforma política se logra únicamente a través de un cambio en la visión moral de las personas; no tratando de probar que todo abolicionista tiene el deber de votar, sino que todo votante tiene el deber de ser abolicionista”⁵⁴. Y, a pesar de que algunos abolicionistas de renombre como Wendell Phillips decían con sorna que no *jugaban* a la política, el movimiento triunfó en última instancia moral y políticamente⁵⁵. Como observó el historiador Louis Menard: “Los abolicionistas no

eran apolíticos. La renuncia a la política fue el secreto de su política”⁵⁶.

El cambio institucional y político puede resultar abrumador, pero es necesario para gozar de la libertad. Es preciso abolir las leyes injustas y revertir la opresión para que los seres humanos sean libres. Esos cambios son tanto causa como efecto de los cambios en la mentalidad de las personas; cambios en su forma de pensar, pero también cambios en cómo deciden actuar. Los liberales pueden concentrarse en modificar ideas, leyes, instituciones u otros elementos de la sociedad. No hay una sola manera de promover la libertad; hay tantas maneras como capacidades, intereses y pasiones humanos. El cambio en la percepción puede tener un impacto enorme sobre las instituciones. El cambio en la percepción del esclavo —“¿No soy acaso hombre y hermano?” era el lema del famoso eslogan con el que el gran emprendedor Josiah Wedgwood promovía la causa abolicionista— tuvo su impacto. El cambio en la percepción de la comunidad homosexual que hubo en EE.UU. en los últimos años impulsó cambios enormes, primero en el sector privado, donde las empresas establecieron políticas para atraer y retener a empleados homosexuales, y luego en el sector público, pues muchos estados comenzaron a despenalizar las relaciones entre personas del mismo sexo (cuesta pensar que una persona podía ser cruelmente encarcelada durante años por amar a otra), la Corte Suprema de EE.UU. declaró que las “leyes de sodomía” eran una violación inconstitucional de la libertad, y los estados comenzaron a fijar dere-

chos igualitarios para el matrimonio entre personas del mismo sexo.

Para retomar el tema de la causa definitiva de la abolición de la esclavitud, conviene recordar que los abolicionistas no aceptaron su causa solo por el placer de protestar. Sabían que la lucha sería prolongada y difícil, y emplearon con sensatez la persuasión moral, la educación social, la agitación política y muchas otras técnicas para terminar con la esclavitud, y luego con la subyugación de la mujer. Muchos de esos reformistas comenzaron su actividad cuando eran jóvenes y no permitieron que su visión de un futuro libre y justo se viera eclipsada por el conformismo, por “consideraciones sobre la viabilidad” ni por falaces apelaciones a un pseudorealismo que urgía a progresar a fuerza de concesiones, a abandonar sueños de justicia y libertad por el negocio práctico de obtener un empleo, un buen cargo en una universidad, un lugar en el gobierno o en la iglesia, a cambio del accesible costo de mirar hacia otro lado y no condenar la injusticia. Los que emprendieron la tarea de eliminar la esclavitud tenían los ojos bien abiertos. Veían lo que los rodeaba y se negaron a aceptarlo. Somos los beneficiarios de su visión.

A la filosofía de la libertad la impulsa la certeza de que las injusticias de hoy no tienen por qué existir en el futuro. Las culturas pueden cambiar. Las ideas pueden cambiar. La política y las instituciones pueden cambiar. Eso es lo que une a los liberales clásicos de ayer con los liberales jóvenes de hoy: la energía de los jóvenes combinada con la comprensión intelectual de

la promesa y la urgencia de la libertad humana individual, incitada por la pasión por derrotar la injusticia; una combinación poderosa. Los liberales jóvenes de hoy transitan un sendero abierto por los liberales del pasado. Hemos heredado mucho, pero el trabajo está lejos de haber terminado. Toda ley actual que erige barreras a las transacciones voluntarias y limita la libertad de pensamiento y expresión debe abolirse; debe resistirse todo acto de saqueo, coacción y violencia. Nuestra generación tiene la responsabilidad de seguir ese camino, como hicieron nuestros antecesores. El *statu quo* no puede ser ni será el *statu quo* por siempre: he ahí la naturaleza del cambio. El futuro que tenemos por delante es el futuro que elegimos crear. Una generación anterior se movilizó para oponerse a la guerra y a los horrores de la segregación racial, un movimiento cuya voz surgió de las letras conmovedoras de Bob Dylan: “Su viejo camino envejece con prisa/Quítense del nuevo/Si no pueden dar una mano/Porque los tiempos están cambiando”⁵⁷.

Con la misma determinación, a los 25 años, William Lloyd Garrison lanzó con audacia su publicación *The Liberator*:

Seré duro como la verdad e intransigente como la justicia. En relación con este tema, no quiero pensar, hablar ni escribir con moderación. ¡No! ¡No! Díganle a un hombre cuya casa está en llamas que haga sonar una alarma moderada; díganle que rescate moderadamente a su esposa de las manos del violador; díganle a una madre que

saque gradualmente a su niño del fuego en el que ha caído; pero no me digan que sea moderado en una causa como esta. Dejaré todo. No seré ambiguo. No perdonaré. No retrocederé una pulgada. Y ME ESCUCHARÁN⁵⁸.

Nosotros, los Estudiantes por la Libertad, somos abolicionistas. Y nos escucharán.

6. EL PRINCIPIO POLÍTICO DE LA LIBERTAD

Por Alexander McCobin

Las teorías políticas o ideologías tienen tres componentes: justificación, principio y política. El liberalismo se ubica al nivel de los principios, lo que permite que los liberales recurran a un amplio espectro de tradiciones filosóficas, religiones y modos de vida. Alexander McCobin, presidente y cofundador de Estudiantes por la Libertad y estudiante de doctorado de filosofía en Georgetown University, muestra cómo y por qué el atractivo del liberalismo es universal.

¿Qué es el liberalismo? ¿Qué no es? ¿Es un sistema filosófico abarcador que nos revela el sentido de la existencia, la verdad, el arte y la vida? ¿Es una filosofía moral que nos dice cómo vivir una vida mejor? ¿O es una filosofía política que habilita la coexistencia de muchas filosofías pacíficas de vida y moral, un marco para la interacción social voluntaria? Tanto los que aceptan el liberalismo como los que no, se beneficiarían con una aclaración acerca de qué significa el término.

Para ser directos, el liberalismo es una filosofía política que prioriza el principio de libertad.

En términos sencillos, es posible ser liberal e hindú, cristiano, judío, musulmán, budista, deísta, agnóstico, ateo o seguidor de cualquier otra religión,

siempre y cuando se respete la igualdad de derechos de los demás. Es posible disfrutar del hip hop, de los conciertos de Rachmaninoff, del reggae, de Brahms, de la ópera china o de cualquier tipo de música, o de ningún tipo de música. Podríamos seguir con los ejemplos, pero con esos será suficiente. El liberalismo no es una filosofía de vida, del amor, de la metafísica, de la religión, del arte ni del valor, aunque sin duda es compatible con una variedad infinita de esas filosofías.

Entonces, ¿qué es una filosofía política? Las filosofías políticas tienen tres componentes: justificación, principio y política. La justificación de una filosofía política es el estándar utilizado para justificar las creencias propias: lograr el mayor beneficio para la mayor cantidad posible de personas, el respeto por la autonomía de los demás en cuanto seres morales, una distribución justa de las cargas y los beneficios de alguna otra cosa. Los principios son los planteos abstractos que especifican cómo se manifiestan esas creencias justificadas. La política es la aplicación práctica de esos principios a problemas reales específicos. En la vida política diaria, la política ocupa el centro del debate y de la atención, y se trata de cuestiones tales como si debemos subir (o bajar) los impuestos, declarar la guerra a otro país o prohibir el consumo de marihuana.

Los principios que subyacen a las posiciones políticas de las personas a veces se manifiestan cuando alguien pregunta si debemos concentrarnos más en respetar la Constitución o en ayudar a los necesi-

tados. Las preguntas de ese tipo a veces revelan los principios que priorizan las personas y en los que basan sus opiniones sobre diversas políticas. La justificación de esos principios suele reservarse para las conversaciones filosóficas, cuando se preguntan cosas como si se debe preferir la libertad a la igualdad y según qué norma decidimos entre la Constitución y las necesidades de los indigentes.

El liberalismo no es una filosofía política integral que ofrece orientación definitiva en todos los temas, desde la justificación hasta las recetas de políticas. El liberalismo se define a partir del compromiso con un principio de libertad de nivel medio. Cada cual puede justificar ese principio a su manera (de hecho, el principio de libertad puede justificarse —como ocurre con frecuencia— como principio a partir de más de un estándar: sobre la base del respeto por la autonomía y de la generación de prosperidad para todos. No es necesario elegir una “justificación verdadera” si ambas convergen en el mismo principio). Además, la aplicación del principio de libertad a cuestiones de políticas puede redundar en debates y desacuerdos, según la evaluación personal de las circunstancias, de los hechos de un caso y demás.

Debe enfatizarse que un compromiso con el principio político de la libertad no exige que el liberal acepte lo que los demás hacen con su libertad. Uno puede condenar una conducta vergonzosa, inmoral, grosera o inadmisibles, sin dejar de defender el derecho de esa persona a comportarse de ese modo, siempre y cuando el comportamiento no violente los derechos de otros.

El principio político de libertad

Los compromisos del liberalismo se limitan al nivel de los principios. Específicamente, el liberalismo se compromete con el principio de la presunción de libertad: todas las personas deben ser libres de hacer lo que quieran con su vida, a menos que exista una razón suficiente (la violación de los derechos de los demás) para restringirlas. Todo ser humano tiene derecho a la libertad. Los defensores de otras filosofías políticas basan sus recetas de políticas en otros principios, como:

- **Fraternidad:** el principio que sostiene que cada uno es responsable por la vida de los demás.
- **Igualdad en los resultados:** el principio que sostiene que las personas deben llegar a posiciones similares, con niveles similares de bienes, niveles de utilidad u otro resultado⁵⁹ deseable.

Uno puede preguntarse si existe una manera mejor de articular el principio de libertad. Es posible. El lema del Instituto Cato es “libertad individual, Estado limitado, mercados libres y paz”. ¿Es la mejor manera de describir el principio de libertad? ¿O es engañoso segmentar el principio en distintas áreas, ya que, por ejemplo, “mercados libres” y “paz” pueden tomarse como distintas facetas del principio de libertad? La mejor formulación o la más útil puede depender de las circunstancias, y como el Instituto Cato es principalmente un instituto de investigación de políticas

públicas, todo indica que su formulación funciona bien para ellos.

Justificaciones de la libertad

Una filosofía que argumenta a favor de un principio o conjunto de principios y rechaza otros debe justificar por qué elige uno y no los otros. La elección entre distintos principios exige una justificación. Algunos podrían sostener que “cada persona es dueña de sí misma y por eso puede tomar todas las decisiones respecto de su propio cuerpo y su propiedad”, pero incluso ese planteo exige no solo mayor desarrollo (por ejemplo, debe explicar qué es “ser dueño” y qué actos abarca ese “respeto”), sino que además necesita un nivel de justificación más profundo. Sin justificación, no es más que un planteo. Existe una gran variedad de justificaciones para el principio de libertad. A lo largo de los años, muchas fueron propuestas, defendidas, debatidas y criticadas por los liberales, y siguen debatiéndose en la actualidad. Estas son algunas de esas justificaciones, complementadas con el aporte de un pensador que justifica la libertad, al menos principalmente, con esa razón:

- **Utilidad:** La libertad debe ser el principio de la vida política porque crea el mayor bienestar para la mayor cantidad de personas (Jeremy Bentham);
- **Autonomía:** El Estado limitado y el respeto de la igualdad de derechos constituyen el marco ade-

- cuado para mantenerla autonomía de los agentes morales (Robert Nozick);
- La búsqueda racional de la vida y la felicidad propias: La libertad es un requisito para buscar la felicidad de manera coherente con la naturaleza humana (Ayn Rand);
 - La ley natural y los derechos naturales: La libertad es una característica de la naturaleza del hombre como ser tanto autónomo como social (John Locke);
 - Revelación: La libertad es un don de Dios, y nadie tiene derecho a atribuirse la autoridad de tomar de otros lo que Dios les dio (John Locke y Thomas Jefferson);
 - Compasión: La libertad emerge como el “sistema simple” que se condice con la capacidad del hombre de ponerse en lugar de otro (Adam Smith);
 - Acuerdo: El principio de libertad se justifica como el resultado necesario del acuerdo mutuo entre agentes racionales (Jan Narveson);
 - Humildad: La libertad se justifica como principio de organización política porque nadie sabe qué se necesitaría para dirigir la vida de los demás (F. A. Hayek);
 - Justicia: La libertad se justifica porque es el medio más eficaz para beneficiar a los más postergados de una sociedad (John Tomasi).

Cabe señalar que la lista no es completa. Además, es posible recurrir a más de una justificación de un principio político. La clave es que el liberalismo, si bien no necesita basarse en ninguna justificación en

particular, no se sostiene sin alguna. El liberalismo en sí no se compromete con ninguna justificación determinada del principio de libertad.

El principio de libertad orienta la conducta humana, pero no es un principio que se justifique a sí mismo. Si bien el liberalismo no es una filosofía política integral, la gente puede adoptarlo a causa de su compromiso con valores justificatorios más profundos, como el desarrollo humano, la autonomía, la razón, la felicidad, preceptos religiosos, la compasión o la justicia.

Un principio, diversas políticas

De modo similar, tal como pueden existir múltiples justificaciones de un principio, es posible encontrar diferencias entre los liberales respecto de cómo aplicar el principio de libertad. Existen debates abiertos sobre muchísimos temas, como las patentes y el copyright (¿derecho de propiedad basado en la creatividad o monopolio adjudicado por el Estado?), la pena de muerte para homicidas condenados (¿retribución justa o poder peligroso?), el aborto (un tema polémico, que depende de si uno cree que implica a dos agentes con derechos morales o solo a uno), los impuestos (¿son sencillamente un robo, o algunos impuestos destinados a pagar bienes auténticamente colectivos, como la defensa, son cargas legítimas a cambio de servicios?), la política exterior y la política militar (todos los liberales creen que existe una presunción en contra de la guerra, pero no hay consenso respecto de

qué sería suficiente para rebatir esa presunción y justificar la fuerza militar), e incluso el matrimonio entre personas del mismo sexo (¿el Estado debe dejar de discriminar a las parejas de personas del mismo sexo o debe abrirse totalmente del tema del matrimonio, dejándolo en la órbita del derecho contractual?). No hay duda de que puede haber diferencias entre personas razonables respecto de cómo aplicar un principio.

Eso no implica que no existan políticas liberales. Las leyes contra el homicidio, la violación, la esclavitud y el robo son fundamentales para cualquier sistema jurídico civilizado; incluso deberían aplicarse al Estado. De cualquier modo, a menudo no es evidente qué políticas específicas se necesitan para hacer cumplir esas leyes generales. También en este caso puede haber diferencias entre personas razonables. Las adecuadas que puede tomar el Estado o los ciudadanos para proteger a los ciudadanos o a las familias de la violencia, por ejemplo, son objeto de debate.

Las medidas a medias también son objeto de controversia. Por ejemplo, ¿deben los liberales apoyar la despenalización del uso de la marihuana con fines medicinales, aunque una aplicación coherente del principio de libertad despenalizaría el uso independientemente del fin? ¿Es una “traición” al principio o un paso hacia un mayor nivel de libertad? Puede haber diferencias entre personas razonables.

La diferencia entre la política y la ética

El liberalismo es una filosofía política, no ética. La ética se focaliza en lo correcto o lo bueno porque es correcto o bueno. Apunta a identificar lo que es correcto o bueno de por sí. La filosofía política, si bien tiene puntos de contacto con ella, trata un área distinta de la conducta humana: aborda las clases de relaciones adecuadas que puede haber entre las personas. Por lo general existe un nivel importante de superposición entre esas áreas filosóficas, ya que ambas ofrecen códigos de conducta para los seres humanos y analizan cómo deben actuar las personas individualmente y cuando interactúan con los demás. Sin embargo, se diferencian en función de la justificación que ofrecen respecto de por qué la gente debe seguir el código de conducta.

Las acciones éticas se justifican sobre la base de que el agente está haciendo algo porque es un ser moral. La agencia moral lo lleva a actuar correctamente. La ética comienza con el agente moral individual y se pregunta cómo debe actuar una persona *por ser un agente moral*. El código de conducta de una filosofía política, no obstante, se justifica sobre la base de que el agente debe respetar a los demás como agentes morales separados. Es una filosofía social que tiene como fin articular cómo deben tratarse entre sí las personas, desde la perspectiva de la interacción con los demás, según la pregunta de cómo debe actuar una persona *en la interacción con otras personas*.

En otras palabras, el origen de la moral es el propio ser: cómo deben actuar las personas como seres humanos. El origen de la filosofía política son los otros: el requisito de tratar a los demás con justicia porque son seres humanos.

Esto no implica que el análisis ético excluya las inquietudes de los demás en los códigos de conducta. A fin de determinar cuál sería una acción ética en muchas situaciones, debemos analizar cómo afectaría a los demás o adoptar los fines e inquietudes del otro como propios. Sin embargo, el foco de esta inquietud sigue puesto en la agencia moral del actor. La forma de preocuparnos por los demás de manera ética consiste en tomarlos como parte de nuestra propia agencia moral. En contraste, la forma de preocuparnos acerca de las personas de acuerdo con la filosofía política consiste en tomarlos como agentes morales distintos de nosotros, que merecen respeto, y exigen imponer límites a nuestra agencia de una manera que los respete.

Como la mayor parte de la actividad humana implica interacciones con otras personas, en la misma situación pueden aplicarse normas tanto éticas como políticas, lo que a veces lleva a la gente a mezclar filosofía política y ética. Algunos tratan de legislar sobre la moral porque creen que, si algo es inmoral, es claro que debe ser ilegal. Si una persona no debería hacer algo, entonces los demás deben impedir que lo haga. Una respuesta habitual a esa idea es que “las personas tienen distintas morales” y que no deben imponer “su moral” a los demás. Sin embargo, no es necesario

aceptar el relativismo moral (“mi moral” es tan buena o válida como “tu moral”) para adoptar la libertad. De hecho, ese relativismo sería una base muy débil para la libertad: si toda idea es tan válida como las demás, ¿por qué sería mejor la libertad que la coerción?

Una variante de ese argumento sostiene que, si bien es posible que exista una moral universal que se aplique a todos los individuos, nadie sabe cuál es. Por ende, en función de nuestra ignorancia respecto de la moral correcta, no deberíamos prescribir ninguna. Si bien es más potente que el argumento relativista anterior, este argumento también acepta la idea de que “legislar sobre moral” sería legítimo solo si pudiéramos determinar cuál es la moral correcta. Incluso si aceptamos que existe una moral única y universal y damos por sentado que es conocida y aceptada por todos, legislar sobre moral a través de instituciones políticas no dejaría de ser ilegítimo, porque la moral cubre una parte de la experiencia humana distinta de la que abarca la filosofía política. *La moral nos ayuda —esperamos— a vivir una vida mejor. La ley nos ayuda a vivir con justicia entre nosotros.*

Algunos sostienen que una filosofía política que no se basa en una ética específica carece de justificación. Pero recordemos que el principio sobre el que se apoya una filosofía política es un planteo de nivel medio. Tiene justificación (tal vez, varias justificaciones), pero no una justificación incorporada a los principios del liberalismo. Como se señaló antes, el principio común puede ser aceptado por personas con distintas justificaciones. En este caso, la tolerancia de esa di-

versidad constituye una aplicación del principio de libertad, que también acepta diversas visiones éticas y comportamientos, siempre y cuando todos gocen igualmente de los mismos derechos. En la mayoría de las situaciones, es posible que la moral y la filosofía política prescriban en efecto la misma conducta: el homicidio, la violación y el robo son actos claramente inmorales y deben ser castigados por la ley. Sin embargo, existen casos en los que la moral puede exigir o prohibir un acto acerca del cual la filosofía política guarda silencio. Es posible que la moral exija que amemos a nuestros vecinos como hermanos, pero la filosofía política—al menos la filosofía política liberal— no lo exige. Hasta el venerable Santo Tomás de Aquino sostuvo: “La ley humana está formulada para una muchos seres humanos, la mayoría de los cuales son imperfectos en términos de virtud. Por esa razón, las leyes humanas no prohíben todos los vicios, de los que se abstienen los virtuosos, sino solo los vicios más graves, de los que la mayoría puede abstenerse; y principalmente aquellos que perjudican a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana sería insostenible; así, la ley humana prohíbe el homicidio, el robo y demás”⁶⁰. Existen muchas cosas que las personas consideran objetables, inmorales o incluso viciosas desde la perspectiva de la ética, pero que desde la perspectiva de la filosofía política caen dentro de lo permisible. La pregunta que usamos para definir si algo está legítimamente prohibido por la ley es si violaría esta acción los derechos de otra persona.

Conclusión

Entre los liberales se cuentan personas de todos los credos y de ninguno, personas que poseen muchas filosofías generales distintas, seguidores de diversos estilos de vida, miembros de muchos grupos étnicos y lingüísticos, todos unidos por un principio de libertad común. Es posible que no estén de acuerdo en las aplicaciones específicas del principio, que difieran en los datos pertinentes, e incluso que por esas razones asuman posiciones contrarias respecto de un tema particular, aunque suscriban el mismo principio de libertad. Ese principio los une cuando tratan de eliminar las leyes sobre delitos sin víctimas, cuando se oponen a la tiranía, cuando defienden la libertad de comercio y de empresa, cuando se oponen a la violencia agresiva y cuando preconizan, en suma, la libertad para todos por igual.

Invito a los que estén de acuerdo con el principio político de la libertad a analizar las ideas liberales con mayor detenimiento, a leer y pensar al respecto, a discutir y a debatir, a hacer comparaciones con otras filosofías políticas; en resumen, los invito a usar la mente. Apoyar el principio de libertad es ser liberal. La razón por la que una persona apoya el principio puede ser distinta de las razones de otros liberales. Esa es una de las formas en que el liberalismo difiere de la mayoría de las filosofías políticas: no exige unanimidad en sus bases, sino solo aceptar que todos tienen el mismo derecho a la libertad. Un liberal puede estar en desacuerdo con otro respecto de las formulas

políticas más adecuadas para instaurar en el mundo el principio que comparten. El principio político de la libertad es lo que define la filosofía del liberalismo y une a los liberales. Eso es todo, pero es suficiente.

7. SIN LIBERTAD, NO HAY ARTE: SIN ARTE, NO HAY LIBERTAD

Por Sarah Skwire

La libertad, como suele decirse, es importante para el arte. Pero el arte también es importante para la libertad. El arte desarticula los viejos modelos y nos hace pensar. Es imposible que exista el arte si no hay libertad, pero tampoco es posible la libertad si no existe el arte. Sarah Skwire es Miembro del Liberty Fund y autora del popular manual de escritura académica Writing with a Thesis. Tiene un doctorado en Lengua Inglesa de la Universidad de Chicago.

En el año 380 a C, Platón sostuvo que los poetas eran demasiado peligrosos para permitirles vivir en su república ideal.

En el año 8 d C, Ovidio fue exiliado de Roma por lo que él mismo denominó “un poema y un error”.

En el año 722 d C, el poeta japonés Asomioyu Hozumi fue exiliado a la Isla Sado por criticar al emperador.

En el año 1642 d C, el gobierno de Oliver Cromwell ordenó la clausura de todos los teatros de Londres.

En el año 1815 d C, Goya tuvo que comparecer ante la Inquisición, que exigió saber quién le había encargado *La maja desnuda*. Poco tiempo después, perdió su puesto como pintor de la corte española.

Recientemente, en 2012, las integrantes de la banda rusa de punk Pussy Riot fueron arrestadas y condenadas a pasar dos años en una colonia penal por interpretar una canción en contra del gobierno en una catedral.

Ser artista siempre significó estar en una posición altamente vulnerable a la mano controladora del Estado. En su “Gran Purga” de las décadas de 1920 y 1930, Stalin encarceló a 2.000 escritores, artistas e intelectuales. Aproximadamente 1.500 murieron en prisión. El gobierno nacionalsocialista de Hitler entregó el control de todas las formas de arte al Ministerio de Propaganda en 1933, y el campo de concentración de Theresienstadt fue creado específicamente para encarcelar y matar a artistas e intelectuales. Y todavía no se sabe cuántos artistas murieron, desaparecieron o sufrieron la destrucción de su vida y sus obras durante la “década perdida” (1966-1976) de la Revolución Cultural de Mao.

Los que tenemos el placer de crear arte en Occidente en el siglo XXI, donde reina la libertad, tenemos la suerte de no tener que pensar demasiado en la libertad artística. Cuando pensamos en ello, solemos realizarlo en términos estéticos: la libertad creativa personal para elegir las herramientas que queremos y usar el estilo que nos interpela más profundamente. Consideramos la libertad artística como la concreción de nuestro deseo de crear las imágenes que queremos sin estar sometidos a normas estilísticas estrictas. (Como señaló alguna vez el pintor y fotógrafo Ben Shahn, si los artistas pudieran elegir sus propias eti-

quetas, “no elegirían ninguna”.) Quizá no estemos al tanto de que, en 2001, una estación de radio recibió una multa de US\$7.000 de la Comisión Federal de Comunicaciones de EE.UU. (FCC) por reproducir “Your Revolution Will Not Happen Between These Thighs” (“Tu revolución no será entre estos muslos”), de Sarah Jones. Podemos reírnos ante la ironía de que un rap escrito para denunciar cómo el hip hop trata a la mujer como objeto se censure porque “contiene referencias sexuales inequívocas claramente ofensivas”, que “parecen diseñadas para consentir los peores gustos del público y generar escándalo”.

Solemos pasar por alto estos ejemplos de represión aparentemente menores. En la cultura occidental del siglo XXI, la censura artística es para la gente de mente cerrada, los que se escandalizan fácilmente. Es para los tontos que denuncian que Harry Potter promueve el satanismo, para los que crean la lista del Centro de Recursos Musicales de Padres de las 15 canciones de rock que no son adecuadas para los niños (“*Filthy Fifteen*”). Como dijo el dramaturgo Eugene O’Neill: “La censura de cualquier cosa, en cualquier momento, en cualquier lugar, con cualquier excusa, siempre ha sido y siempre será el último recurso del bobo y del fanático”.

Y como lo sabemos, nos reímos. Aunque tal vez no deberíamos. Es fácil aprender a vivir con multas pequeñas y etiquetas con advertencias, pero pueden hacer que los artistas limiten los temas que tratan y cuestionen la máxima expresión de su creatividad: un primer paso sencillo hacia un mal camino.

No debemos olvidar, por el mero hecho de gozar de una gran libertad artística, que la libertad de crear es frágil. No debemos olvidar lo vulnerables que somos. Y no debemos olvidar la frecuencia con que fue destruida la libertad artística a través de la historia.

Olvidar todo eso sería una tragedia, y no solo porque implicaría perder la memoria de los sacrificios hechos en pos del arte y la libertad por quienes nos precedieron. Sería una tragedia porque implicaría perder de vista el poder que tiene el arte para fomentar la libertad.

Quiero dejar en claro que, cuando hablo del poder que posee el arte para fomentar la libertad, no me refiero únicamente al arte didáctico, esas formas de expresión que promueven explícitamente la libertad o cuestionan el poder del Estado. Sin duda, ese tipo de arte puede ser enormemente afectivo y efectivo. El arte callejero contemporáneo producido por artistas como Banksy o la música del cantante folk Frank Turner son buenos ejemplos del enorme impacto que puede tener ese tipo de arte cuando se lo ejecuta bien.

Sin embargo, el arte que no se crea con la intención de promover la libertad también es arte que impulsa la libertad. La detención y el proceso judicial de los miembros de la banda de rock checa “The Plastic People of the Universe” fue el detonante de la Revolución de Terciopelo, no porque la música de la banda fuera explícitamente política, sino porque, como explicó Václav Havel: “La libertad de tocar rock se consideraba una libertad humana y por lo tanto, en esencia, era igual a la libertad de reflexionar sobre la filosofía y

la política, de escribir, de expresar y defender los diversos intereses sociales y políticos de la sociedad”. Vivir “basados en una verdad” se torna imposible si una sociedad y sus miembros no tienen la libertad de crear arte.

Eric Idle, miembro de Monty Python, ayuda a explicar por qué: “Un indicador de la libertad de cualquier sociedad es la cantidad de comedia que se permite producir, y es claro que una sociedad saludable permite más comentarios satíricos que una sociedad represiva”, escribió. Si bien es posible encontrar contenidos explícitamente políticos en parte de la obra de Monty Python —en particular en *La vida de Brian* y en *Los caballeros de la mesa cuadrada*—, el argumento de Idle sugiere que la mera creación de comedia es un hecho político, un hecho que en sí mismo fomenta la libertad. “The Parrot Sketch” (tal vez la rutina más conocida del grupo), por el solo hecho de existir, es un golpe tan fuerte a favor de la libertad como el debate sobre la legitimidad de las distintas formas de gobierno en *Los caballeros...* “La irreverencia”, dijo Mark Twain, “es el principal paladín de la libertad y su única defensa segura”.

El arte puede ser disruptivo. Independientemente de la forma que adopte, obliga al espectador a reajustar ideas viejas, replantearse percepciones y reformular antiguos condicionamientos. Emily Dickinson dijo: “Si tengo la sensación física de que me sacaron la parte de arriba de la cabeza, sé que eso es poesía”. E.E. Cummings describió la misma sensación cuando escribió que su idea de técnica poética podía expresar-

se “en doce palabras, citando la pregunta eterna y la respuesta inmortal de la tradición del varieté, a saber, ‘¿Golpearías a una mujer con niños?’ ‘No, la golpearía con un ladrillo’”. Y Margaret Atwood recrea esa experiencia para el lector en el poema “*You Fit Into Me*” (“Encajas en mí”):

Encajas en mí
como un gancho en su ojal

un anzuelo de pescador
un ojo abierto

El arte ocurre cuando nuestras percepciones cambian: la pintura puntillista vista de cerca y desde el otro extremo de la sala; el contraste entre las versiones de Lawrence Olivier y Kenneth Branagh de Enrique V, de Shakespeare; la insistencia del Pop Art en tratar los objetos cotidianos como obras de arte; el planteo de John Cage de que el silencio es su propia música. El arte exige que reajustemos nuestras expectativas y replanteemos lo que creemos saber una y otra vez. La experiencia del arte, como creadores o como consumidores, nos enseña a pensar más abiertamente y es, en sí, un tipo de libertad.

Pero no es solo la sensación de libertad que acompaña nuestra respuesta estética lo que me lleva a decir que el arte promueve la libertad. El arte exige que pensemos. Pero no exige que tengamos un único pensamiento. Nos da la libertad de expresar todas

nuestras opiniones. El arte, como la libertad, no tiene paciencia para la ideología. Walt Whitman escribió:

¿Me contradigo?

De acuerdo, sí, me contradigo.

(Soy enorme, contengo multitudes).

Del mismo modo, Ralph Waldo Emerson observó que “la tonta coherencia es la obsesión de las mentes pequeñas, adorada por pequeños estadistas y filósofos y clérigos. Con coherencia, un alma grande no tiene nada que hacer”. Para muchos artistas, la idea de tener una opinión inamovible y definitiva sobre un tema no tiene ningún sentido. La comprensión surge en el proceso de crear arte, tal como el conocimiento surge en las interacciones de una sociedad libre, o como el precio se establece en las interacciones de un mercado libre. Graham Walls, cofundador de la London School of Economics, escribió una vez: “La niña tenía madera de poetisa. Cuando le dijeron que debía asegurarse de lo que quería decir antes de hablar, respondió: ‘¿Cómo puedo saber lo que pienso antes de ver lo que digo?’”. El arte nos permite decidir que pensamos *odi et amo*, odio y amor, simultáneamente. Nos da la oportunidad de celebrar el heroísmo de Enrique V mientras lamentamos los costos de la guerra. Y revela que varias cosas pueden ser ciertas a la vez, que pueden existir muchas perspectivas de la misma escena.

El arte permite que las ideas jueguen con creatividad, y es precisamente a partir de ese juego creativo que surgen las mayores innovaciones. A eso se re-

fiere el científico Matt Ridley cuando dice: “debemos entender cómo unen sus cerebros los seres humanos y permiten que sus ideas se combinen y recombinen, se encuentren y se apareen, de hecho. En otras palabras, debemos entender cómo tienen sexo las ideas”. Es el tipo de espacio abierto artístico e intelectual que celebraba Ronald Reagan —que fue actor mucho antes de ser político— cuando decía: “En una atmósfera de libertad, los artistas y los mecenas son libres de pensar lo impensable y crear con audacia; son libres de cometer errores horrendos y lograr celebraciones gloriosas”.

Esas creaciones audaces —esos fértiles apareamientos de mentes— se dan en todas partes, incluso en las peores condiciones. El arte, después de todo, se desarrolla en los regímenes más opresivos y en las prisiones más oscuras. El músico y liberal Lindy Vopnfjord dice: “El deseo de libertad es la fuerza creativa más potente del artista; por eso, incluso en los lugares más opresivos se produce el arte más hermoso y poderoso”. Es asombroso, pero algunos dicen que la persistente vitalidad del espíritu artístico ante la opresión sugiere que, para obtener la mejor expresión artística, se necesita un poco de tiranía. Federico Fellini afirmaba que “si lo dejan tranquilo, libre de hacer cualquier cosa que quiera, el artista termina no haciendo nada. Si hay algo peligroso para un artista es precisamente ese tema de la libertad absoluta, de esperar la inspiración y todo lo demás”. Si el artista no tiene nada para denunciar, ¿cómo se activa el impulso creativo?

Es una visión. No obstante, Albert Camus argumenta que toda restricción debe ser generada por el propio artista: “Sin libertad, no hay arte; el arte vive únicamente de las restricciones que él mismo se impone, y muere de todas las demás”. Una regla adoptada por propia voluntad a modo de desafío artístico difiere radicalmente de una decretada desde afuera. Keats argumenta lo mismo en su poema “Sobre el soneto” cuando escribe: “[...] si debemos ser refrenados, / [...] si la Musa no puede ser libre / Que esté atada por sus propias guirnaldas”. Y así debemos preservar nuestro arte y protegerlo de los que buscan imponer restricciones inaceptables a nuestras creaciones audaces, aunque sostengan que lo hacen “por nuestro propio bien” o “por el bien de la sociedad”.

Ivan Grigoryevich, el personaje central de la novela *Todo fluye* del escritor ruso Vasily Grossman, sostenía que es inútil pensar en nuestras libertades artísticas, sociales y políticas como elementos independientes.

Antes pensaba que la libertad era libertad de expresión, de prensa, de conciencia. Pero la libertad es la vida entera de cada uno. Esto es la libertad: derecho a sembrar lo que queremos, a hacer zapatos o abrigos, a hornear pan con la harina molida a partir del grano que sembramos, y a venderlo o no venderlo, si así lo queremos; para el operador de torno, el metalúrgico y el artista, la libertad es la posibilidad de vivir como quieran y trabajar como quieran, y no como le ordenen. Y en nuestro país no hay libertad, ni para quienes escriben

libros ni para quienes siembran granos ni para quienes hacen zapatos.

Muchos artistas murieron por su uso de la cámara, el pincel, la pluma, el cincel, el instrumento musical y los zapatos de baile que se usa para hacer arte. Depende de nosotros, entonces, usar esas mismas herramientas para hacer arte como queramos y trabajar como queramos, y permitir el arte y la libertad de los demás. El arte nace de la libertad y la libertad nace del arte. Es trivial y vital, grotesco y hermoso. No nos salvará por sí solo pero, sin arte, no podemos salvarnos. El arte, como dijo Richard Wilbur, “Siempre es cuestión, querida, / De vida o muerte, como había olvidado”.

8. EL HUMILDE ARGUMENTO A FAVOR DE LA LIBERTAD

Por Aaron Ross Powell

*El liberalismo es una filosofía con consecuencias radicales. Esas consecuencias no provienen de la certeza de saber qué es lo mejor para los demás, sino de una gran dosis de escepticismo respecto del propio conocimiento, es decir, respecto de la capacidad de uno para dirigir la vida de los demás. La humildad, una virtud y el producto de una actitud escéptica, es tanto un ingrediente para una buena vida como un pilar de la libertad. Aaron Ross Powell es Investigador del Instituto Cato y editor del proyecto *Libertarianism.org* del instituto, que está creando el mayor portal en Internet de estudios y materiales liberales. Powell se doctoró en Leyes en la Universidad de Denver.*

Podría estar equivocado prácticamente respecto de todo. Lo que no sé es tanto más vasto que lo que sé que mi conocimiento real se muestra como poco más que una pequeña balsa en un océano de ignorancia.

No me avergüenza admitir esta realidad tan poco atractiva, no solo porque nunca es vergonzoso aceptar la verdad, sino también porque todos los demás están en la misma balsa. Nuestra ignorancia —lo que no sabemos— siempre supera enormemente nuestro conocimiento. Eso se cumple incluso entre los más inteligentes y los más educados.

Reconocer esa realidad debería hacernos humildes. Y esa humildad, combinada con una imagen realista de cómo funciona el Estado, debería hacernos liberales. El liberalismo es una filosofía de humildad. Es una filosofía que nos toma como somos y nos garantiza la libertad de hacer tanto de nosotros mismos como podamos. Y es una filosofía que entiende lo perjudiciales que pueden ser los errores humanos cuando se combinan con la fuerza coercitiva del Estado. El liberalismo limita a los gobernantes porque advierte que no son sino personas ordinarias que ejercen un poder extraordinario, y el daño que puede infligir ese poder a menudo supera todo el bien que puede generar. El liberalismo se basa en la humildad y se niega a tolerar la arrogancia de los que se creen superiores a los demás y más poderosos.

Comencemos por analizar qué significa tener una idea humilde de nuestro conocimiento. Sin duda, todos sabemos bastante: desde lo que comimos esta mañana hasta la cantidad de lunas de Marte. Sabemos que George Washington fue el primer presidente de EE.UU. de América, que Boris Yeltsin fue el primer presidente de la Federación Rusa y que es mala idea conducir bajo los efectos del alcohol.

Sin embargo, si observamos la historia intelectual en toda su extensión, no vemos sino una larga serie de convicciones derribadas. Lo que hace 300 años era una verdad científica, hoy parece una tontería. Los hombres más brillantes creyeron en algún momento que era posible entender la mente y el carácter de una persona a partir de la forma de su cabeza (la discipli-

na recibió el nombre de “frenología”, que suena científico). Los sabios y los grandes estuvieron alguna vez seguros de que la Tierra era el centro del universo.

Y la ciencia no es el único ámbito donde no es posible dar con la respuesta correcta de manera definitiva. La gente muy inteligente argumenta sobre problemas filosóficos muy profundos desde que existe gente muy inteligente. Hace dos milenios y medio, Platón creyó que había descubierto qué era la justicia. La mayoría de los filósofos lo criticaron desde entonces, pero ninguno ofreció una alternativa que no estuviera por su parte abierta a críticas sólidas.

Siempre debemos ser escépticos respecto de la idea del conocimiento absoluto. Si uno cree que una cuestión filosófica está definida, lo más probable es que esté equivocado. Si uno cree que la ciencia actual entiende un tema en su totalidad, es probable que en unos años descubra que no era cierto. Además, si somos escépticos acerca del conocimiento de la humanidad en general, debemos ser aún más escépticos acerca de las proclamas de certeza de algunos miembros de nuestra especie.

Pero todo eso no basta para que muchos de nosotros pensemos a menudo que sencillamente no hay manera de que estemos equivocados.

En la universidad comencé a entender lo habitual que puede ser esa arrogancia intelectual. Me desconcertaba la vastedad que muchos de mis profesores atribuían a su conocimiento. Un doctor en cine cómico estadounidense de principios del siglo XX se sentía calificado para criticar la vanguardia de la investiga-

ción en física y para disertar ante sus alumnos respecto de qué tipos de cáncer debían recibir más financiamiento. También pasa fuera de la universidad, en especial en el ámbito de la política. ¿Cuántos estadounidenses observan la fantástica complejidad de nuestro sistema de salud y dicen saber cómo arreglarlo? ¿Cuántos votantes sin siquiera un conocimiento básico de economía creen que es fácil determinar cuáles de las propuestas de los candidatos traerían prosperidad? No es fácil admitir que podemos estar equivocados acerca de las cosas en las que, según pensamos, tenemos buenas razones para creer. Pero, como mínimo, tendría que ser más sencillo reconocerlo cuando es evidente que no sabemos nada acerca de un tema.

Además, muchos no somos suficientemente escépticos en lo que respecta al paso del conocimiento de datos al conocimiento de valores. Pensemos en los nutricionistas, por ejemplo. Creen saber qué comidas son las más saludables, es decir, las que nos dan la mayor cantidad de nutrientes con la menor cantidad de elementos nocivos. Si consumimos la sustancia X, podemos esperar el resultado Y (aunque ese conocimiento también cambió radicalmente en los últimos años). Sin embargo, advirtamos que ese “ser” no nos lleva automáticamente a un “deber”. Lo que es saludable y lo que debemos comer son dos temas completamente distintos.

Puedo saber que las patatas fritas no son tan saludables como el brócoli al vapor sin dejar de estar en lo cierto cuando digo que debería comer patatas fritas esta noche. Eso se debe a que lo que debería comer

no equivale necesariamente a lo que es más saludable para mí. El “deber” también puede contemplar otros valores, como el placer que obtendré, los distintos precios de las alternativas y demás. La nutrición se refiere a un valor (lo que es saludable), pero nada dice del resto.

El escepticismo correcto se aplica tanto a uno como a los demás. Debo ser tan escéptico respecto de las afirmaciones de certeza absoluta de los demás como de la veracidad de las mías.

Desde ya, ese escepticismo no debe llevarnos a abandonar toda afirmación de conocimiento, pero debe redundar en una actitud de humildad. Sabiendo que los demás tienen las mismas dificultades al momento de determinar la verdad, también debemos esperar humildad de ellos.

Aquí es donde la humildad nos empuja hacia el liberalismo. Si adoptamos un legítimo escepticismo acerca de nuestro saber, tanto de la verdad como de los valores, debemos considerar antes de obligar a alguien que pueda estar en desacuerdo con nosotros a vivir según nuestras convicciones. Debemos tener reparos, en otras palabras, antes de tomar un garrote o de llamar a la policía para que use los suyos.

¿Por qué? Cualquier política puede resultar inadecuada o ineficaz, pero ¿acaso no podemos rectificarla? ¿Y qué hay de los progresos que se pueden lograr tratando de hacer del mundo un lugar mejor, ya sea mediante nuestro propio uso de la fuerza o mediante la acción estatal, aunque de vez en cuando implique empeorar las cosas para algunas personas? Si esta-

mos bastante seguros de que nuestros valores son los correctos y nuestros datos los respaldan, ¿qué tiene de malo usar la política para que todos los demás se atengan a ellos?

Para mostrar cuál es el problema de ese razonamiento, podemos pensar en el propósito de la vida. Aristóteles, el filósofo de la Grecia antigua, creía que la única cosa que se desea por sí misma es el logro de la *eudaimonia*, que suele traducirse como “felicidad”, “realización” o “plenitud”.

Aristóteles creía que la *eudaimonia* no se encuentra en momentos discretos de placer ni dolor (lo que habitualmente queremos decir cuando decimos “soy feliz”), sino que aparece únicamente en la evaluación de toda una vida. Al final de la vida, miramos hacia atrás y nos preguntamos si fue buena. Todo lo que somos, todas las razones que tenemos para existir, se relacionan íntimamente con poder responder de manera afirmativa cuando llegue el momento.

Aristóteles tenía su propia idea de cuál era la mejor vida, la vida que ostentaba el mayor grado de *eudaimonia*. Pensaba que implicaba vivir de acuerdo con lo que es exclusivamente humano: nuestra capacidad de razonar. Así, la más elevada y la mejor de las vidas era la que se dedicaba a la contemplación. Quizá no sea de extrañar que uno de los filósofos más grandes de la humanidad pensara que la felicidad proviene de una vida de filosofía.

Para Aristóteles era así, desde ya. Pero tal como debemos reconocer los límites de nuestro conocimiento acerca del mundo externo, también debemos ser hu-

mildes al momento de ofrecer recetas para una buena vida. Es posible que la felicidad no sea lo mismo para mí que para usted. No existe un “ser humano” genérico que es feliz, sino miles de millones de seres humanos muy diversos. La felicidad puede encontrarse en la razón, pero también puede estar en criar niños, en exponerse grandes obras de arte, en crear un negocio exitoso, en ser deportista o en ayudar a los menos afortunados. Y si la buena vida para cada persona está ligada a las características de su propia vida, lo mismo ocurre con los caminos que deben recorrerse para alcanzarla. Lo que hago para que mi vida sea buena puede ser distinto de lo que hace usted: no solo en términos de las metas a las que apuntamos, sino también de cómo procuramos apuntar bien.

Si bien es posible que Aristóteles se haya equivocado en algunos detalles, creo que tenía razón en términos generales. La mayoría de las personas quieren vidas buenas y satisfactorias, y podemos decir que una buena vida es una vida dedicada a buscar la buena vida. Como escribieron los fundadores de EE.UU. en la Declaración de Independencia, es “la búsqueda de la felicidad”. Nuestras diversas búsquedas pueden llevarnos por distintos caminos, en función de nuestras circunstancias, intereses y valores. Lo importante es la búsqueda.

El respeto por los demás —el reconocimiento de la dignidad de los demás como seres que se dirigen a sí mismos (que los filósofos denominan “autónomos”)— implica respetar diversas formas de esa búsqueda. Implica no inhibir activamente a los demás en su bús-

queda de lo bueno, y reconocer el derecho que todos tenemos a elegir nuestro propio camino.

He llegado a la conclusión de que eso implica necesariamente un Estado fundamentalmente limitado, al menos en comparación con los Estados que existen en el mundo actualmente. A fin de entender por qué, debemos tener una idea realista de cómo funciona el Estado.

En su vida privada, cada persona a menudo actúa de manera equivocada o busca la satisfacción de sus propias metas egoístas, incluso si implica dañar a otros. A veces, una persona daña a otra solo por la emoción que genera el daño. Los ladrones roban a extraños, los estafadores acechan a los ancianos. Muchas personas, cuando piensan en el Estado, dan por sentado que esas características indeseables desaparecen cuando alguien ingresa a la función pública. Los políticos abandonan el egoísmo y pasan a estar motivados únicamente por el deseo de promover el bien común.

Es una tontería, desde ya. La gente sigue siendo igual, incluso cuando recibe títulos sofisticados y poder sobre la vida de los demás. Ser político o burócrata no implica que uno pase automáticamente a estar mejor informado ni a ser mejor que los demás. Hay un grupo de pensadores que conciben el Estado desde un enfoque realista: el carácter de las personas no cambia cuando acceden a un cargo público; solo cambian los límites institucionales que enfrentan, porque tienen poderes que los demás no tenemos. Esa escuela

de pensamiento se conoce como la teoría de la “Opción Pública” o “Public Choice”.

La teoría de Public Choice nos enseña que los políticos y los funcionarios estatales utilizan el conocimiento que tienen a su disposición para tomar las mejores decisiones que puedan: cuáles son las “mejores” depende de su propio juicio y, por supuesto, de sus propios intereses. Sin duda, esos intereses pueden incluir el dinero y la fama, pero a menudo solo comprenden la permanencia en el poder.

El resultado es que la política a veces equivale a ayudar a los más movilizados (las personas más visibles para el político) a costa de todos los demás. Es por eso que el Estado promulga y mantiene políticas tan claramente espantosas, como los subsidios agrícolas que elevan el precio de los alimentos y generan un derroche de recursos, que son contrarios a la realidad y la razón. Pocos políticos buscan activamente la promulgación de malas políticas. En cambio, están motivados por las personas que se movilizan: los agricultores que se benefician a partir de estos programas. Y como no pueden ver tan claramente los efectos nocivos que sus leyes y reglamentaciones tienen sobre todos los demás (alimentos más caros, menor variedad, etc.), siguen respaldando políticas cuya desaparición beneficiaría a la mayoría.

Además, incluso los que son perjudicados con frecuencia no tienen conciencia del perjuicio. Costaría demasiado informarse: más que lo que podríamos recuperar si pudiéramos eliminar esas malas políticas. Entonces, seguimos siendo, como dicen los economis-

tas de la teoría de Public Choice, “racionalmente ignorantes”, y como seguimos ignorando las cargas que nos imponen esas políticas, no estamos en condiciones de informar a los políticos por quienes votamos. Los intereses específicos tienden a ser más eficaces al momento de reclamar atención que el resto de nosotros.

Es importante reconocer que la situación no es producto de que el Estado esté en manos de “las personas equivocadas”. Por el contrario, no es algo que pueda resolverse eligiendo mejores líderes: no es más que la forma en la que funciona el Estado cuando crece más allá de ciertos límites acotados.

Otra realidad del Estado que debería preocupar a los humildes es el enorme alcance que tiene. Imaginemos que yo tengo valores muy particulares en relación con la educación de los niños, y que tengo ciertas creencias respecto de la mejor manera de lograr esos valores. Si no controlo el Estado, mi alcance no llega más allá de mis hijos y de cualquier niño cuyos padres participen voluntariamente de mi programa.

No obstante, si puedo utilizar el poder del Estado a favor de mis valores y creencias, mi alcance llega a todos los niños de mi ciudad, de mi estado, o incluso de todo mi país. Nadie tendrá otra opción más que la de criar a sus hijos con los valores educativos que prefiero.

Si somos buenos escépticos, esto debe preocuparnos profundamente, porque esas creencias acerca de la mejor manera de educar a los niños puede resultar incorrecta, en cuyo caso no estamos solo ante un

grupo de niños perjudicados: todos los niños resultan perjudicados. ¿Y qué pasa si los padres ni siquiera están de acuerdo, como en efecto ocurre, respecto de qué significa “mejor” en este caso? ¿Qué pasa si tienen otros valores respecto de la educación? Un Estado sin límites adecuados nos obliga a utilizar un enfoque único para todos, un enfoque que supone que una persona o un grupo puede saber a ciencia cierta qué es bueno para todos. Todos debemos ser escépticos ante esas certezas. Todos necesitamos una buena dosis de humildad.

¿Cuáles son, entonces, esos límites al Estado? ¿Qué aspecto tendría un Estado basado en un nivel adecuado de escepticismo? Sería un Estado limitado a ofrecer un contexto en el que los ciudadanos son libres de buscar la buena vida según sus propias concepciones.

No es posible buscar lo bueno si estamos amenazados constantemente por la violencia, por lo que el Estado debe protegernos de los que pretenden dañarnos físicamente. Y tampoco podemos adquirir y aprovechar plenamente los recursos que necesitamos para vivir una buena vida si no tenemos seguridad respecto de lo que poseemos, por lo que el Estado debe actuar para limitar el robo, y exigir que los ladrones nos compensen por los robos que ocurran.

Cuando el Estado se ocupa de dichas cuestiones —cuando nos protege de la violencia, de la estafa y del robo— cumple el papel de liberar a los ciudadanos para que busquen la buena vida de maneras tan personales y únicas como sus propios valores.

No obstante, cuando el Estado hace más —cuando nos saca recursos por encima de los que necesita para cumplir con esos deberes y cuando hace gala de su fuerza coercitiva para obligar a algunos a vivir de acuerdo con los valores de otros— no logra otorgarnos la dignidad que merecemos como seres humanos racionales y autónomos: reemplaza nuestros juicios con el suyo, y establece impedimentos en nuestra búsqueda de la buena vida.

En última instancia, si necesitamos un Estado, lo necesitamos por su utilidad para nuestras búsquedas de felicidad. Lo necesitamos para eso y para nada más. Tener el grado correcto de humildad implica reconocer que, independientemente de cuán seguros estemos de haber entendido las cosas, no podemos usar el Estado para obligar a los demás a adaptarse a cualquier molde que prefiramos: eso equivaldría a sucumbir a la arrogancia e ignorar las lecciones de la historia. Lo que hoy parece evidente probablemente parezca ridículo mañana.

Si adoptamos la humildad, notaremos que el mundo es un lugar que a menudo es abrumadoramente complejo, lleno de personas en la búsqueda personal de la felicidad. Seremos escépticos cuando se pida poder para que el Estado haga más que proteger nuestro derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad. Como dijo otro filósofo humilde, John Locke: “Si todos somos iguales e independientes, nadie debería dañar la vida, la salud, la libertad o las posesiones de otro”. Usar la violencia para ajustar las vidas de los demás a nuestras preferencias, y no a las

de ellos, dista mucho de ser humilde. La alternativa humilde —y liberal— es renunciar a la violencia y recurrir en cambio a la persuasión voluntaria.

La sabiduría no es únicamente reconocer los propios poderes, sino también advertir sus límites.

9. LA PROMESA DE LIBERTAD DE ÁFRICA

Por Olumayowa Okediran

En África, el liberalismo se está expandiendo y conectando con las raíces de libertad indígenas del continente. La mentalidad socialista que importaron los creadores de las colonias, que equipara “ser un auténtico africano” con aceptar las divisiones entre los africanos, equivalentes a las fronteras trazadas en Berlín, al fin está siendo rechazada. Los liberales de África están trabajando para habilitar el potencial de una África moderna, próspera y libre. Olumayowa Okediran es miembro del Directorio Ejecutivo de Estudiantes por la Libertad, fundador de la Organización de Estudiantes por la Libertad de África, y estudiante en la Universidad Federal de Agricultura, en Abeokuta, Nigeria.

África sufrió varias clases de colonialismos. Existe el que todos conocemos, en el que diversos Estados europeos y árabes dividieron y colonizaron el continente, que llegó más o menos a su fin. (Más en algunos lugares, y menos en otros.) También hay otro colonialismo, que continúa desarrollándose: el colonialismo de nuestras mentes. Muchos de los intelectuales del continente han sido colonizados por las ideologías del estatismo, que consideran que los mercados son de alguna manera antiafricanos, insisten con la idea de que usar las fronteras coloniales para

frenar el comercio entre africanos equivale a preservar “la identidad africana” e interpretan nuestras sociedades según el marco creado por el filósofo alemán Karl Marx, quien no conocía nuestras sociedades y a quien no le importaban.

Suelen decir que el “capitalismo”, que es el término que utilizan para referirse a personas que crean bienes y servicios con fines de lucro y los intercambian por otros bienes y servicios producidos por otros, proviene de Occidente y, por consiguiente, es ajeno a la cultura de África. Usan el argumento habitual de que el capitalismo deviene inevitablemente en la desintegración gradual del tejido social, con una clase “burguesa” que se vuelve cada vez más rica, pero cada vez más pequeña, pones en desventaja a los obreros y los campesinos. Los pensadores marxistas y leninistas destacan que, con un modelo de producción capitalista, es decir, de producción con fines de lucro, la marginalización y la pauperización de los campesinos es inevitable.

Al parecer, nunca se preguntan si es cierto. Gran cantidad de intelectuales africanos formados en Europa regresan al continente con vendas en los ojos. Ya no pueden ver sus propias sociedades ni les interesa analizar sus historias. No pueden ver lo que tienen delante.

Algunos investigadores, como el profesor George Ayittey, estudiaron en profundidad el pasado económico, social y político de África. La conclusión a la que llegaron sorprendería a los marxistas que sos-

tienen que los africanos no somos racionales, que no entendemos el comercio, que nos dedicamos a la acumulación comunista primitiva. ¿Cuál es la realidad? Existe una historia de libre comercio en mercados libres, con precios establecidos voluntariamente entre el comprador y el vendedor para el beneficio mutuo; carácter emprendedor e innovación; comercio a larga distancia; mercados de crédito, empresas y gestión corporativa; y sistemas de derecho comercial.

Ayittey sostiene en su libro *Defeating Dictators: Fighting Tyranny in Africa and Around the World* que el sistema económico del pasado de África posee algunas similitudes con el “capitalismo” que surgió en Europa y otras regiones, pero que difería en parte en términos de estructura. Según el diccionario *Merriam-Webster*, el capitalismo es un sistema económico caracterizado por la propiedad privada o corporativa del capital. Las sociedades de África contaron siempre con dicha característica. Según explica Ayittey:

Los campesinos agrupan sus recursos, cooperan y se ayudan entre sí. Ese sistema podría definirse como comunismo o comunitarismo, aunque no es lo mismo que el socialismo o el comunismo. Es posible ser comunista o socialístico sin ser socialista. [...] Los campesinos emprenden sus actividades económicas por su propia voluntad, no por pedido de su gobierno tribal. El comunismo implica la propiedad estatal de los medios de producción y, por lo tanto, de todos los bienes y

servicios producidos. Sin embargo, en sociedades campesinas, los medios de producción están en manos del clan, del linaje, que [...] actúa como organismo o unidad corporativa. No obstante, el clan no es lo mismo que el gobierno tribal: es una entidad privada y, por lo tanto, los medios de producción son propiedad privada. La propiedad comunal es un mito⁶¹.

Las granjas y las empresas de familias o de clanes, destinadas a producir *commodities* agrícolas con fines de lucro, representan actividades capitalistas. Ayittey sostiene que el carácter comunal de las sociedades de África fue muy mal interpretado, con el objeto de implicar que las sociedades de África son inherentemente socialistas. La sociedad por acciones y de responsabilidad limitada, que habitualmente asociamos con el “capitalismo” fue una introducción relativamente tardía en la sociedad europea.

Robert Hessen, el historiador de la organización corporativa, demostró que es un “mito” que la responsabilidad limitada explique por qué las corporaciones lograron atraer grandes volúmenes de capital de inversionistas del siglo XIX para llevar adelante la industrialización de EE.UU.: “De hecho —explica—, la revolución industrial fue responsabilidad en gran medida de sociedades colectivas y sociedades por acciones sin personería jurídica con muy poca participación de las personas jurídicas”⁶². Las empresas de propiedad familiar también son comunes fuera de

África. Son motores importantes de la producción, el intercambio y la innovación de economías de mercado en todo el mundo.

Los mercados y el comercio son parte intrínseca de la cultura africana hace varios milenios, como sabe cualquier estudiante de historia africana. La antigüedad del continente se conoce por los niveles significativos de comercio, que se expandieron notablemente entre el siglo VII y el siglo XI, cuando el comercio a través del Sahara aumentó exponencialmente. Las economías del Mediterráneo necesitaban oro a cambio de sal, lo que representaba grandes oportunidades para lograr ganancias. El lucro y el carácter emprendedor eran la columna vertebral de imperios comerciales, como el Imperio de Malí, el Imperio de Ghana y el Imperio Songhai. El comercio era la vida de las antiguas economías africanas. Las actividades que las personas elegían libremente —agricultores, herreros, pescadores, mercaderes y comerciantes profesionales— eran la causa del progreso económico; la anticipación de ingresos futuros era el motor de esas actividades.

¿Aquellas actividades eran producto de la planificación estatal? No. Los mercados evolucionaron naturalmente, a medida que los comerciantes se reunían en lugares prácticos, que a menudo eran el cruce de dos senderos. Los campesinos y los pequeños comerciantes se dedicaban a sus respectivos negocios por iniciativa propia, no para obedecer las órdenes de gobiernos tribales o tradicionales.

Existen variaciones entre las formas de las empresas alrededor del mundo: las sociedades alemanas, de Corea del Sur, japonesas y estadounidenses tienen distintas características. ¿Por qué no debería haber diferencias entre las empresas africanas, entonces? Las empresas familiares son más importantes en Italia que en otros países de Europa. Lo mismo ocurre entre los países de África. Pero eso no implica que los principios económicos difieran, o que el comunismo, que no funcionó en Europa ni en China, vaya a funcionar en África.

Ayittey señala algunas diferencias entre sistemas: “mientras que un estadounidense puede decidir comenzar un negocio por su cuenta, en África, esa decisión puede abarcar a toda la familia completa”. Las ganancias de esos emprendimientos las comparten los miembros de la familia, mientras que en el capitalismo de sociedades por acciones, la ganancia va al emprendedor principal o a los accionistas. También existen diferencias en la escala de producción. La capacidad de producir grandes cantidades de servicios y bienes, aprovechando economías de escala, es un aspecto característico del capitalismo occidental, mientras que “la escala se ve fuertemente limitada en el capitalismo campesino”⁶³.

A causa del Estado anárquico y casi ilimitado, un legado del colonialismo europeo y el legado colonial aún vigente del estatismo, gran parte de la actividad económica se concentra en el sector informal. Sin Estado de derecho es bastante difícil vivir, pero la gen-

te lo logra de todos modos. No recurren al Estado, que a menudo es un Estado fallido, sino al derecho consuetudinario tradicional africano. En el proceso, tuvieron que invertir recursos escasos para evitar las burocracias estatales cleptocráticas, las “juntas de comercialización” del Estado socialista (otro legado del colonialismo que afortunadamente ya fue debilitado o eliminado) que los gobernantes utilizaban para oprimir a los granjeros y subsidiar a sus partidarios, y los aranceles y las restricciones al comercio.

Las actividades económicas del sector informal han contribuido enormemente al crecimiento económico de África. El Grupo de Expertos en Estadísticas del Sector Informal señala que la contribución de este sector (que incluye el sector informal agrícola) al PIB de África al sur del Sahara totaliza aproximadamente el 55%, proporción que llega al 60% si se incluye a Botsuana y a Sudáfrica⁶⁴. El lucro, el comercio y el carácter emprendedor son aspectos inherentes a los sistemas económicos indígenas de África.

La ciudad africana típica es un gran mercado: una visita a Lagos, en Nigeria, revela la naturaleza emprendedora de los nigerianos. La ciudad es un activo centro de emprendimiento: el joven sudoroso que ofrece bocadillos listos para comer en la calle, el niño que vende botellas de agua fría, el conductor de autobús que llama a los pasajeros a su vehículo, o el granjero de la aldea cercana que va a labrar su granja de melones con su familia. Todas son actividades autóno-

mas de personas que anticipan lograr una ganancia. Ese es el África que conozco.

Y también representan los cimientos del África del futuro, un continente de personas libres, gozando del libre comercio y viviendo en paz. Nuestro futuro no está en las grandes burocracias internacionales de asistencia extranjera, en las viejas metrópolis coloniales (ya sea Francia o Gran Bretaña) ni en los corruptos monopolios o burocracias estatales. Está en las mujeres del mercado. Está en el emprendedor africano. Está en los miembros de lo que el profesor Ayittey llama la Generación Guepardo, que rechazan la corrupción, están dispuestos a aceptar responsabilidades y “no van a esperar que el Estado haga las cosas por ellos”⁶⁵.

El empresario nigeriano Tony Elumelu cuenta la historia de un continente africano que posee el potencial de solucionar sus dificultades económicas y sociales crónicas a través de la empresa privada y el espíritu emprendedor, y no a través de la asistencia ni la caridad entre gobiernos. Promueve lo que él llama *Africapitalismo*: “El ‘nuevo’ continente africano: un sector privado revitalizado, que resuelve problemas sociales mediante la creación de empresas y riqueza social. Es un abandono drástico del viejo modelo del Estado centralizado que administra industrias básicas, una estructura desarrollada habitualmente por recomendación de las instituciones internacionales de financiamiento para el desarrollo, que tienen buenas intenciones pero también se equivocan, complementa-

da con la caridad y la asistencia extranjera para tratar problemas sociales”.

En su manifiesto, *Africapitalism: The Path to Economic Prosperity and Social Wealth*, Elumelu ofrece argumentos unívocos a favor de la empresa privada y el capitalismo, promoviendo “inversiones a largo plazo, para crear riqueza, que desarrollen comunidades y creen oportunidades para salir de la pobreza extrema”. Propone soluciones basadas en el mercado para resolver los problemas sociales de África y sostiene que el capitalismo de libre mercado es el enfoque para “reconstruir y reinventar a África como tierra de inversiones, innovaciones y emprendimientos”⁶⁶.

Creo que para lograr prosperidad, África tiene que modernizarse, pero no significa que por consiguiente deba volverse más “occidental”. El profesor Olúfémi Táíwò, en sus diversos trabajos, incluido su libro *How Colonialism Preempted Modernity in Africa*, rechaza “la tradición de ubicar a África fuera de los límites de la humanidad común”. La modernidad no es únicamente para los occidentales o los europeos. El profesor Táíwò sostiene que entendiendo “cómo el colonialismo trastrocó la modernidad en el continente, se puede realizar una condena más enérgica del colonialismo, y al mismo tiempo, tomar aquello que resulte de utilidad del legado de la transición anterior de África hacia la modernidad, interrumpida por la imposición del colonialismo formal”⁶⁷.

Es importante distinguir entre la modernización y la occidentalización. Se trata de dos fenómenos inde-

pendientes y separables. Lo que actualmente puede tomarse como modernización es una evolución de las interacciones entre civilizaciones, africanas, americanas (del norte, del centro y del sur), asiáticas y europeas. El proteccionismo y las restricciones al comercio aislaron a los africanos, no solo de otras partes del mundo, sino también de otros africanos. No hay nada “auténticamente africano” en aferrarse a las fronteras trazadas en el mapa por los colonialistas europeos durante la conferencia de Berlín de 1884–85. Los intelectuales africanos deben rechazar ideologías absurdas como el marxismo y abandonar sus hipócritas tendencias antioccidente y su absurda pasión por una “autenticidad” falaz. África debe subirse al tren de la modernización y no aceptar la ubicación de “fuera de los límites comunes de la humanidad”.

La modernidad implica aceptar el valor del ser humano individual; significa aceptar la producción basada en la cooperación voluntaria y el intercambio libre. Implica aceptar la razón por sobre la superstición, la ley por sobre la fuerza, la producción por sobre el saqueo. Como explica el profesor Táíwò en *Africa Must Be Modern*: “No respetamos al individuo porque nos encantan sus elecciones o porque estemos de acuerdo con él; ni siquiera porque nos parezca agradable. De hecho, debemos respetarlo más cuando odiamos sus elecciones y sentimos repulsión por quién es y por lo que hace. Respetar al individuo en cuanto miembro de la especie humana es la marca de la modernidad”⁶⁸.

El liberalismo es una fuerza creciente en África. El cambio de África no estará a cargo únicamente de la “Generación Guepardo”, sino también de mi generación, que todavía está en la universidad. No tenemos paciencia para gobiernos corruptos, cleptocráticos y brutales. Queremos que los gobernantes autocráticos rindan cuentas. Aplaudimos —y exigimos— la aceleración de la tendencia positiva a favor del Estado limitado por la Constitución y con más rendición de cuentas, los mercados libres, la libertad de expresión y de prensa. Exigimos la responsabilidad y la libertad para dirigir nuestras propias vidas, hacer nuestras propias elecciones, buscar nuestra propia felicidad. El liberalismo cambiará África para mejor, y los africanos cambiarán el mundo para mejor.

10. LA DINÁMICA CONFUSA DEL INTERVENCIONISMO ESTATAL: EL CASO DE LA SALUD

Por Sloane Frost

¿La intervención y la planificación estatales son más racionales u ofrecen solo “caos planificado”? La historia de las intervenciones en las decisiones y los mercados de cuidado de la salud en EE.UU. suministra un estudio de caso útil sobre la dinámica del intervencionismo, que produce resultados incoherentes e irracionales. La libertad de elegir entre opciones y proveedores de bienes y servicios que compiten entre sí, aunque no esté planificada a nivel agregado, brinda racionalidad y más coordinación de planes que el intervencionismo. Sloane Frost es directora y cofundadora de Estudiantes por la Libertad e investigadora en Mathematica Policy Research de Princeton, NJ. Obtuvo su Maestría en Política Pública y obtuvo una certificación en Política de Administración de Salud en la Universidad de Chicago.

Nuestras vidas son dirigidas, manipuladas e incluso controladas, mucho más que lo que la mayoría supone, por las decisiones que toman políticos y burócratas. Pueden inmiscuirse tanto en nuestras vidas que es preciso esforzarse para advertirlo.

Conocemos los casos obvios: la conscripción, los impuestos, las leyes sobre delitos sin víctimas, y

otros. A menudo, esos casos tienen un propósito no revelado: se usa la fuerza para intervenir en nuestras vidas para lograr que sirvamos al Estado en caso de guerra o en el servicio público, o para que paguemos por proyectos o causas que respaldan los políticos, o para que dejemos de hacer cosas que los políticos consideran son perjudiciales para nosotros o que sus religiones condenan. Sin embargo, la intervención no siempre se elucubra con ese nivel de conciencia. Puede crecer, evolucionar y modificarse hasta que todo el sistema parece tener vida propia.

Eso se debe a que las intervenciones, en general, tienen consecuencias no buscadas. Controlar el precio de la leche puede apuntar a mantenerlo en niveles bajos, pero redundante en faltantes de leche, en mayor dificultad para conseguirla, en largas esperas para comprarla, en el surgimiento de mercados negros y corrupción, y en que el consumidor deba hacerse cargo de un costo total más alto (precio + tiempo de espera + sobornos). Esas consecuencias no buscadas, a su vez, por lo general llevan a que se exijan nuevas intervenciones para resolver los problemas que generó la primera, y esas intervenciones secundarias pueden crear nuevos problemas, que terminan en nuevos pedidos de intervención.

Una intervención apilada sobre otra, y la base de la pila está tan lejos que casi nadie recuerda cómo comenzó el proceso. Los sistemas se incorporan a la vida diaria también, tanto que las personas nunca se preguntan cómo terminaron así las cosas y, lo que es peor, como la planificación no es tan coherente, sino

que varía entre crisis, a veces es descrita no como intervencionismo estatal, sino como “libre mercado” o “laissez faire”, por personas que no se toman el trabajo de entender la red de intervenciones y rastrear los incentivos que crean, cómo afectan el comportamiento y cómo generan consecuencias no buscadas y, por extensión, en más intervenciones.

No es posible entender la crisis financiera internacional si no prestamos atención a cómo un enorme sistema interconectado de intervenciones estatales creó una gigantesca “burbuja inmobiliaria” en EE.UU. y a cómo las sucesivas intervenciones en las instituciones financieras llevaron a los bancos a bajar las normas de préstamo, generaron montos grandes de deuda y extendieron el contagio a nivel mundial categorizando deudas muy riesgosas como “libres de riesgo” o “de bajo riesgo”, lo que llevó a las instituciones financieras de todo el mundo a la adquisición de deuda riesgosa. Nadie planificó el desplome de la economía, pero las capas y capas de intervenciones tuvieron ese efecto de cualquier modo. (El proceso se describe en las contribuciones a *After the Welfare State*, un libro anterior de esta serie⁶⁹.)

Intervencionismo *versus* “Regulación”

Algunas personas sostienen que, como los mercados libres no están sujetos a la planificación sistemática de una autoridad central, son menos racionales que el intervencionismo y el control estatales. Después de todo, el mercado, a diferencia del Estado, no

está planificado. Esa idea supone que las actividades estatales respetan planes coherentes, racionales y consistentes. La experiencia nos muestra que la realidad es muy distinta. Aunque la intervención estatal a menudo se denomina “regulación”, suele ser cualquier cosa menos eso. “Regular” significa “hacer que algo sea regular” y “someter a una norma”⁷⁰. Ese es el significado original del término. Por desgracia, a medida que el término se aplicó a la actividad estatal, con el tiempo llegó a significar lo contrario: “intervenir arbitraria y caprichosamente”, y no solo arbitraria y caprichosamente, sino también de formas incoherentes, irracionales y de ningún modo planificadas conscientemente.

El problema del intervencionismo (“una política mutable”) fue anticipado por James Madison, el principal autor de la Constitución de EE.UU., que escribió en el número 62 de los *Federalist Papers*:

Los efectos internos de una política mutable son aún más calamitosos. Envenena la bendición de la libertad misma. No sería demasiado útil para la gente que las leyes sean creadas por los hombres por propia voluntad, si las leyes son tan voluminosas que no pueden leerse, o tan incoherentes que no pueden entenderse: si son revocadas o corregidas antes de ser promulgadas, o si son objeto de tantos cambios incesantes que nadie sabe cuál es la ley actual o no puede imaginar cuál será la ley mañana. La Ley se define como regla de acción, pero ¿cómo puede ser una regla algo que no se conoce y no está fijo?

Otro efecto de la inestabilidad pública es la ventaja desmedida que ofrece al sagaz, al emprendedor y a los pocos adinerados, por sobre al común trabajador y no informado del pueblo. Cada nueva reglamentación sobre el comercio o el ingreso, o que afecte de cualquier modo el valor de los distintos tipos de propiedad, ofrece una nueva cosecha a los que prestan atención al cambio y son capaces de rastrear sus consecuencias; una cosecha que no creció por su esfuerzo, sino por el trabajo y el cuidado de una gran cantidad de sus conciudadanos. En esta situación, podría decirse que las leyes se hacen para unos pocos, no para muchos⁷¹.

Un sistema de intervencionismo, que puede ser modificado a discreción por burócratas o políticos y en el que “nadie sabe cuál es la ley actual o no puede imaginar cuál será la ley mañana” claramente *no* es un sistema de regulación. (Tal como advirtió Madison, también es la oportunidad perfecta para lo que los economistas modernos denominan búsqueda de renta económica, o *rent seeking*, es decir, la búsqueda de una ganancia privada a través del control del Estado, aunque no es el foco de este artículo.) Lo que hace que los mercados sean “regulares” es el Estado de derecho, no el intervencionismo. La acumulación de intervenciones no genera un todo coherente, sino un sistema que no logra cumplir ninguna meta coherente, tiende a sufrir crisis periódicas y, en efecto, se sostiene con el equivalente jurídico del cordel, la cinta y los clips.

Es útil pensar la dinámica del intervencionismo analizando un caso concreto. Un buen caso para estudiar es el del intervencionismo estatal en una de las cosas más importantes que hacemos juntos: cuidar nuestra salud y ayudarnos a vivir vidas largas y saludables. En todo el mundo, las decisiones sobre la salud son controladas, manipuladas, prohibidas o estipuladas por el poder estatal. En algunos países, el Estado tiene un monopolio sobre los hospitales y la atención médica profesional. En otros, ofrece la mayor parte del financiamiento, mediante impuestos cobrados a la población para financiar los pagos a médicos y profesionales de la salud. En la mayoría de los países, los médicos y las enfermeras no pueden ejercer si no tienen autorización del Estado. La variedad entre sistemas intervencionistas es sustancial. El campo de mi trabajo académico y profesional es el estudio de la política del cuidado de la salud en EE.UU.

El cuidado de la salud en EE.UU.

Imagine que es un estudiante universitario en EE.UU. Ahora piense en lo que ocurre si se enferma de gravedad. Es posible que primero piense en las asignaturas que no podrá terminar, o en una fiesta a la que no podrá asistir, pero si se siente realmente mal, es probable que considere ver a un doctor. Por supuesto, eso significa determinar qué cubre su seguro (si tiene uno). Si sus síntomas empeoran, tal vez decida ir a la sala de emergencias o al hospital, a consultar con diversos doctores, enfermeros y profesio-

nales administrativos. Aunque usted no lo advierta, sus acciones se ven afectadas por un millar de políticas y reglamentaciones sanitarias. Ese sistema creció con el tiempo. Nadie lo diseñó. Para entender cómo se ven afectadas sus decisiones sobre la salud y la enfermedad por el Estado, podemos hacer un análisis paso por paso.

Una pregunta que probablemente se haga si se enferma se refiere al tipo de seguro que tiene. Las empresas de seguros de salud funcionan celebrando contratos con hospitales y proveedores, que pagan ciertos montos a cambio de aparecer en la lista de opciones del plan del seguro. Por ejemplo, si el Dr. Nozick quiere estar cubierto por Seguros Hayek, las dos partes negocian la tarifa que Seguros Hayek paga al Dr. Nozick por mes, por paciente o por servicio prestado. Una vez acordado el paquete, Seguros Hayek incluye al Dr. Nozick como proveedor en su red. Luego, cuando usted busca un doctor que pertenezca a Seguros Hayek, el Dr. Nozick es una opción.

El proceso se complica casi inmediatamente. ¿A qué se deben las complicaciones? La mayoría de los estadounidenses están asegurados a través de sus empleadores, y muchos estudiantes están cubiertos por un plan familiar. ¿Por qué no podemos comprar un plan de seguros que incluya al doctor que queremos ver o los servicios que creemos podríamos necesitar? ¿Por qué no podemos buscar seguros de salud en Internet como lo hacemos con los seguros automotores? Existe una enorme maraña de intervenciones que limita de manera bastante integral la libertad de

elección. Nadie planificó el sistema. Sigue cierta lógica, pero es la lógica de los incentivos y las crisis que generó el intervencionismo.

Durante la Segunda Guerra Mundial, el gobierno de EE.UU. impuso controles sobre los salarios y los precios, que prohibían que los empleadores otorgaran aumentos. A fin de atraer trabajadores, los empleadores comenzaron a ofrecer beneficios no salariales, como el seguro de salud. En 1943, la «Junta Nacional de Trabajo de Guerra», cuyos miembros entendían que los controles de precios estaban generando problemas para atraer trabajadores para fabricar el material bélico que se necesitaba, decidieron que los controles de la Ley de Estabilización de 1942 no se aplicaban a los planes de seguros, por lo que los empleadores podían ofrecer el equivalente a salarios más altos sin violar los controles salariales. En 1954, el Servicio de Impuestos Internos (IRS) falló de manera definitiva que las pólizas de seguros no representaban salarios gravados por impuestos⁷². (Después de todo, si no es una violación de los controles salariales, no es un salario, por lo que no es gravable.) No es difícil imaginar cómo respondió la población a estos incentivos. Si una empresa le ofrecía US\$1.000 por su trabajo, usted tendría que haber pagado impuestos sobre ese ingreso adicional, por lo que no obtendría todo el beneficio. Sin embargo, si le ofrecieran una póliza de seguro de US\$1.000, esa póliza estaría libre de impuestos. Incluso luego de la derogación de los controles salariales, seguía existiendo un gran incentivo para pagar parte del salario en forma de seguro.

La población se acostumbró tanto a este beneficio que actualmente casi no se cuestiona su existencia ni se pregunta por qué esperamos que nuestros empleadores nos ofrezcan un seguro médico.

Posteriormente, el sistema se reglamentó. Algunos planes incluso permiten ahorrar dinero adicional en cuentas separadas no gravadas, que solo puede gastarse en compras relacionadas con el cuidado de la salud. Si el ingreso no se grava cuando se destina a un uso permitido por el Estado, el seguro de salud —según lo define el Estado— pasa a ser en la práctica una compra subsidiada. Aunque es posible que los empleados prefieran recibir esos dólares como salarios para gastar en una combinación de otras compras, ahora se los alienta a que en cambio compren el seguro de salud de la empresa. Además, gracias a la cantidad de intervenciones, el contenido de los planes está determinado de manera bastante detallada por un confuso espectro de organismos gubernamentales.

El tratamiento impositivo especial de los salarios ofrecidos como seguros de salud también implica que el Estado alienta a las empresas a negociar en representación de los empleados, y las aseguradoras negocian con la empresa, y no con el empleado. Esa comunicación indirecta determina que el empleado recibe tipos de pólizas que podría no haber elegido de haber sido parte de la negociación. Los empleados son agrupados con sus compañeros de trabajo, en lugar de tener la opción de comprar a través de otros grupos que podrían haber preferido. Las aseguradoras tienen menos incentivos para negociar con personas in-

individuales o para ofrecer planes personalizables. Todo esto deja anclados a los trabajadores, en un fenómeno conocido como resistencia a cambiar de trabajo o *job lock*. Si desean irse, tienen que buscar otro empleador que ofrezca seguro, ya que es mucho más difícil de adquirir en el mercado individual. Los trabajadores ya no eligen permanecer en un puesto por la satisfacción del trabajo o los incentivos financieros. También tienen que contemplar si abandonar un puesto equivaldría a perder el seguro.

Y se torna más complicado. Los gobiernos estaduales también intervienen en gran medida en los mercados de seguros. Distintos estados exigen que los planes tengan diversos componentes, que van desde la cobertura de servicios como los beneficios por maternidad, que tal vez no quieran ser adquiridos por todas las mujeres⁷³, a los tratamientos por alcoholismo, el asesoramiento en salud mental, etc. Todos esos servicios son buenos, pero es posible que no todos quieran adquirirlos. Pero no importa, porque usted y yo estamos obligados a adquirirlos. Además, como distintos estados imponen requisitos mínimos muy distintos, las aseguradoras necesitan distintas licencias según el estado en el que estén. Por ejemplo, es ilegal que una persona que reside en Nueva Jersey compre un plan en Illinois. Los empleadores deben ofrecer planes del estado en el que estén ubicados, independientemente del lugar de residencia de sus empleados. Eso implica que un empleador de Nueva Jersey debe ofrecer un plan de Nueva Jersey, aunque la mitad de sus empleados viva del otro lado del río, en Pennsylvania.

También implica que los mercados se restringen más en términos regionales: menos competencia para las aseguradoras, precios más altos para nosotros.

Volviendo al tema de qué hacemos cuando nos enfermamos, imagine que tiene, en efecto, una póliza de seguro de salud. Ahora debe conseguir un doctor. Los miembros de nuestra generación, en general, tienen dos opciones ante una pregunta de ese tipo: realizamos la búsqueda a través de un buscador o publicamos la pregunta en una red social. Esas opciones nos permiten hacer nuestra elección en función de la reputación o de los comentarios de otras personas, que son especialmente importantes en el caso de algo que implica tanta confianza como un proveedor de servicios de cuidado de la salud.

Pero ahora descubrirá que no tiene libertad para elegir a su proveedor. Solo algunas personas están autorizadas a ofrecerle tratamiento. Incluso si solo tiene una infección en el oído, la única persona que puede recetar los antibióticos para curarla es un médico con licencia. Ni siquiera un enfermero con veinte años de experiencia y tres años de escuela de enfermería tiene autorización legal para escribirle una receta. Existen muchos casos en los que uno preferiría un nivel de capacitación más alto —para una cirugía cerebral, por ejemplo—, pero ¿por qué no puede un enfermero registrado escribir una receta, cuando son totalmente capaces de revisar el oído y ver los signos clásicos de una infección? La razón es que el Estado no los deja. El médico, más caro y con tiempos de espera más prolongados, es la persona que debe to-

marse 15 segundos con un paciente para escribir esa receta, aunque solo esté siguiendo las instrucciones del enfermero registrado.

Ahora que el Estado nos obligó a ver al doctor Keynes, a pesar de que el enfermero Sowell podría haber escrito la receta, el doctor Keynes puede cobrar más dinero por sus servicios, porque usted no tiene otra alternativa. La situación es producto de los intentos de los médicos de limitar la competencia. Las restricciones que impusieron también eliminaron las escuelas que capacitaban en medicina a mujeres y afroamericanos, y redujeron enormemente la oferta de médicos, lo que puede explicar por qué la Asociación Médica Estadounidense se mostraba tan entusiasta respecto del intervencionismo⁷⁴. De hecho, la práctica todavía puede verse en los consejos que otorgan licencias, en los que se discute quién puede entrar al gremio o qué proveedores acreditados pueden prestar servicios en los que están plenamente capacitados.

Sin embargo, incluso si encontramos un doctor, no podemos ver a cualquiera. Como la mayoría de los doctores tienen contratos con un plan de seguro de salud, a menudo solo aceptan pacientes que están asegurados por ese plan. Por ejemplo, si usted quiere consultar con la Dra. Ostrom, y la Dra. Ostrom tiene un acuerdo con Seguros Paterson y no con Seguros Hayek, es posible que no lo acepte como paciente. La Dra. Ostrom sabe que puede cobrar por sus servicios cuando envíe su factura a Seguros Hayek, pero corre el riesgo de que Seguros Hayek no cubra los tratamientos con la misma tarifa, que la obligue a seguir

costosos procedimientos administrativos adicionales, que sea lenta o poco confiable para pagar o que directamente no cubra el tratamiento. La Dra. Ostrom, por ende, prefiere no tomar pacientes cubiertos por Seguros Hayek. Como prestadora, le resulta difícil seguir prestando el servicio si no le pagan.

Además, no es fácil ver a un doctor si uno no tiene seguro. El doctor puede tomar la falta de seguro como indicio de que uno no tiene trabajo y, por ende, de que tiene menos chances de ser capaz de pagar el tratamiento. (Ofrecer pagar la totalidad del tratamiento en efectivo y en el acto no garantiza el acceso y no siempre es tan fácil conseguir tratamiento de esa manera⁷⁵.) Es posible que la situación no mejore mucho con los seguros del Estado, porque en promedio tardan seis meses más que los seguros privados en pagar al profesional, y además pagan una tarifa mucho menor. Muy pocos médicos están dispuestos a esperar para recibir una fracción del pago de la factura.

Supongamos que usted decide en cambio negociar su propia forma de pago con el doctor. Parece bastante razonable, teniendo en cuenta que firmamos cheques para compras grandes, desde las computadoras hasta el alquiler y las matrículas escolares. La próxima vez que visite a un doctor, intente preguntarle cuánto cuesta un servicio. La enorme mayoría de los doctores no tienen idea. ¿Por qué? Porque no necesitan saberlo. Ningún paciente “busca precios” en el consultorio, preguntando cuánto cuestan los procedimientos. No hay un listado de precios ni una manera visible de

evaluar o comparar doctores, incluso en el caso de procedimientos de rutina.

¿Y por qué habría de haber, si el seguro cubre todo? Como paciente, a menudo, todo lo que debe hacerse es cubrir el copago, ese pago de unos US\$20 que la mayoría de los planes de seguro exigen cuando usted visita al profesional. Si la consulta dura cinco minutos o tres cuartos de hora, usted paga el mismo copago de US\$20. En general no cuesta más hacerse un análisis de sangre o una radiografía, si se hacen en el consultorio. Si se hace una resonancia magnética u otro procedimiento no invasivo, solo tiene que pagar US\$20 cuando va al consultorio, aunque el examen cueste miles de dólares. El precio es el resultado de las facturas enviadas por doctores y hospitales a la empresa de seguro que contrató su empleador, que es la que cubre el resto del costo.

El resultado de todas esas intervenciones redundante en una serie de incentivos muy desequilibrados. Los doctores pueden recetar estudios que son innecesarios —y hasta perjudiciales— porque los pacientes no tienen motivo para cuestionarlos. Tendemos a suponer que cualquier estudio que solicite un médico es necesario, pero a menudo piden más exámenes para protegerse de nuestra sociedad litigiosa. (Gracias a otro error del Estado, es casi imposible contratar en función del riesgo, por lo que los doctores deben adquirir pólizas de seguro contra la mala praxis a un precio elevadísimo.) En ocasiones consultamos con un especialista en casos en los que un clínico (un doctor que se concentra en todo el cuerpo) puede ofre-

cer una atención de la misma calidad. Solo pagamos US\$20 por esa visita adicional a un especialista, pero el doctor recibe cientos de dólares por dedicarnos cinco minutos. De esa manera, es posible que los doctores receten de más, y nosotros no lo cuestionamos.

En efecto, todas esas intervenciones hicieron que el seguro ya no sea un seguro en términos estrictos. El tratamiento impositivo preferencial que recibe el seguro suministrado por el empleador generó un sistema distorsionado de “pagos de terceros” que equivale a un plan de medicina prepaga. Y eso contribuyó a subir los precios del área de salud sustancialmente. Suponga que tiene un “seguro de alimento” que, cada vez que usted tenga hambre, le permite ir a un restaurante, comer, y dejar la cuenta a cargo de su aseguradora (“tercero”). ¿Qué incentivo tiene para resistirse a esa porción adicional? ¿Qué incentivo tiene el camarero para decirle el precio de lo que está pidiendo? Entonces, a fin de controlar el aumento de precios, la aseguradora debe analizar la cuenta, celebrar acuerdos por adelantado con algunos restaurantes y no con otros, y demás. Piense en el efecto que tendría esto en la industria alimentaria. Podemos buscar algunas pistas sobre lo que pasaría en la industria de la salud.

Nos quejamos por los aumentos de las primas en los seguros por una muy buena razón. Las primas son producto de un cálculo muy complicado, pero un componente especialmente importante de las primas radica en que se exige que las aseguradoras cubran una variedad de servicios. Por ejemplo, las empresas tienen la obligación de pagar distintos tipos de exá-

menes de cáncer. La mayoría de esos servicios se recomiendan únicamente para edades y sexos determinados. Cada vez que un servicio de ese tipo se agrega a la lista de requisitos, las primas suben. ¿Por qué? Porque *otra* intervención hace que sea ilegal que las aseguradoras cobren distintos montos en función del sexo u otros factores, como la edad. Eso implica que todos, aunque no usen el servicio, deben pagar. Para muchos, puede parecer sensato como forma de ayudar a las personas a acceder a servicios que no podrían pagar de otro modo. Sin embargo, en el caso del seguro de salud, todos reciben el subsidio de la misma manera. Eso implica que el subsidio que usted paga como veinteañero puede ayudar a cubrir una mamografía para una mujer acaudalada de sesenta años, o tratamientos para una persona que fumó y bebió mucho durante toda su vida. No puede elegir otro seguro de salud que no cubra esos servicios —y que sea, por extensión, más accesible— porque las empresas tienen la obligación legal de pagar a los doctores y a los prestadores por esos servicios. El Estado, en términos prácticos, le aplicó un impuesto elevando sus primas, y luego entregó los subsidios de manera indiscriminada. (Y cabe señalar que ese tipo de “subsidio transversal” no se registra en el caso de los seguros automotores: los conductores de mayor edad y menor riesgo no se ven obligados a subsidiar las primas de seguros de conductores más jóvenes y más riesgosos.)

Es evidente que existe una trama compleja de incentivos en los sistemas actuales de seguros de salud y atención médica. La mayoría no piensa en el tema,

pero sus vidas son dirigidas, manipuladas y controladas por un sistema confuso e incoherente de intervenciones. No hacen que el sistema sea más racional, pero sí hacen que nos cueste tomar decisiones racionales acerca de nuestra propia vida. Aunque queramos equilibrar calidad, comodidad, precio, acceso y reputación, las intervenciones vigentes actualmente hacen que sea imposible lograr el balance correcto, es decir, el equilibrio correcto para nosotros. Los precios suben gracias a las prohibiciones contra las contrataciones entre distintos estados y la gran cantidad de servicios que deben cubrir las aseguradoras, aunque no sean pertinentes para la persona que adquiere una póliza. Esa restricción y muchas otras podrían derogarse sin perjuicio para nuestra salud ni para nuestras billeteras. De hecho, permitir que las personas adquieran seguros en otros estados lograría que las aseguradoras compitan entre sí y ofrezcan mejores opciones.

Un sistema claro de precios nos habilita a pelear contra los incentivos disfuncionales y a garantizar que estemos recibiendo la atención que merecemos. Las leyes de licencia limitan la oferta de prestadores de atención médica, lo que implica que los prestadores utilizan al Estado para obligarnos a comprarles servicios a ellos y no a competidores que podrían ofrecer servicios de la misma calidad a un menor precio. Permitir la competencia en la prestación de servicios y avanzar hacia una certificación de aptitudes, en lugar de una limitación de la oferta, aumentaría el conocimiento disponible para los clientes del sistema

de salud (que actualmente se denominan “pacientes”, con condescendencia) y eliminaría el absurdo de que solo algunas personas puedan recetar antibióticos incluso para las infecciones más sencillas.

El sistema de salud de EE.UU. está lejos de ser el peor del mundo. Ofrece más libertad de elección que muchos otros, y es el mejor si uno tiene seguro y una afección complicada. Sin embargo, la maraña de intervenciones generó un sistema caótico, incoherente y susceptible de sufrir crisis, que cuesta más de lo que debería (y de lo que costaría, de haber competencia) y que hace que pasemos de ser participantes activos en nuestras propias elecciones de atención médica a ser “pacientes”, receptores pasivos de lo que ofrece el sistema.

La tecnología del cuidado de la salud progresó más allá de lo que soñaban nuestros padres y abuelos, pero no aprovecharemos todos los beneficios de ese progreso si no nos liberamos del sistema de intervenciones estatales que nos acorrala, restringe la competencia saludable, crea redes de incentivos perversos y nos roba la dignidad y la libertad. Tenemos la responsabilidad de controlar nuestro futuro. Por eso, debemos recuperar el control de nuestra propia salud. Un cuerpo saludable es fundamental para una vida saludable, y la libertad es el cimiento sobre el que debemos construir.

11. ¿CÓMO LO SABE? EL CONOCIMIENTO Y LA PRESUNCIÓN DE LIBERTAD

Por Lode Cossaer y Maarten Wegge

¿Cómo hacer que cosas conocidas de manera independiente por millones de mentes sean útiles para todos? ¿Qué ventajas tienen las sociedades libres por sobre las sociedades controladas o dictatoriales en ese sentido? ¿Cómo logran el Estado de derecho, la propiedad, el intercambio voluntario y los precios resolver problemas que la planificación central coercitiva no puede resolver? Maarten Wegge estudió ciencia política en ETH Zurich y en la Universidad de Amberes, donde recibió su maestría, y fue funcionario político de Liberaal Vlaams StudentenVerbond (Unión de Estudiantes Liberales Flamencos, LVSV). Actualmente es director académico del Instituto Murray Rothbard en Bélgica. Lode Cossaer recibió su maestría en filosofía de la Universidad de Amberes y la Universidad Católica de Leuven, y actualmente está trabajando en un proyecto de PhD. Enseña economía en Bruselas. Al igual que Maarten Wegge, Cossaer fue funcionario político de LVSV, es miembro del directorio ejecutivo de la sección europea de Estudiantes por la Libertad y presidente del Instituto Murray Rothbard en Bélgica.

Imagine que le piden que tome todas las decisiones relacionadas con sus padres o sus hermanos. ¿Podría hacerlo? Imagine que le piden que haga lo

mismo, pero en relación con sus amigos o su familia extendida. ¿Cree que sería capaz de hacerlo? Imagine que tiene que tomar decisiones diarias relacionadas con millones de desconocidos, tanto los que viven actualmente como los que lo harán en el futuro. Parece un desafío considerable, ¿no?

Necesitaría saber no solo sobre datos, sino también sobre metas. ¿Qué metas debe intentar cumplir? Y, una vez definidas, ¿cómo las cumpliría? F. A. Hayek se refirió al conjunto de problemas correspondiente como “el problema del conocimiento”, que describió como “el problema de cómo lograr el mejor uso de recursos conocidos para cualquiera de los miembros de la sociedad, con fines cuya importancia relativa solo conocen esas personas”⁷⁶.

A fin de aclarar cuál es el problema del conocimiento, podemos dividirlo en tres preguntas:

- Primero, ¿cómo puede optimizar una sociedad el uso del conocimiento?
- Segundo, ¿cómo podemos incentivar que el conocimiento se use de una manera tal que promueva que las personas tiendan a hacer que su conocimiento esté disponible para los demás?
- Tercero, ¿cómo podemos producir el conocimiento necesario para que las personas coordinen sus acciones y generen progreso económico y social?

Esas tres preguntas llevan a otra, a saber, ¿qué procesos sociales son mejores para producir conociemien-

to y optimizar e incentivar su uso? La respuesta que ofrecen los liberales (o liberales clásicos, o libertarios, según la tradición lingüística o el país de origen del lector) es lo que Adam Smith denominó “el sencillo y obvio sistema de la libertad natural”⁷⁷. Los elementos centrales de ese sistema son la “propiedad separada” (también conocida como “propiedad privada”) bien definida, defendible jurídicamente y transferible; libertad de intercambio; y el Estado de derecho para definir, proteger y facilitar esos intercambios libres.

Estos temas no se relacionan únicamente con la manera más eficiente de organizar una sociedad. También tienen un vínculo profundo con la moral y la ética. ¿Sería la libertad tan importante si todos tuviéramos un conocimiento cabal de lo que cada uno de nosotros necesita o desea, o de todos los hechos de cada uno de nosotros? Si ese conocimiento fuera posible, el argumento a favor de una sociedad planificada centralmente sería más viable, siempre y cuando, desde ya, los planificadores fueran benévolo y tuvieran espíritu público. La realidad, sin embargo, es que aunque todos fuéramos benévolo y tuviéramos espíritu público, no existe ninguna persona omnisciente.

¿Le gustaría que otra persona decidiera todo por usted? No lo creo. Cada uno de nosotros posee un conocimiento íntimo de las propias metas y de los medios que tenemos a nuestra disposición. Para las demás personas es más difícil acceder a ese conocimiento específico sobre uno. No es frecuente que otras personas sepan tanto como uno acerca de la propia realidad. Y tampoco es frecuente que usted sepa tanto

de la vida de otra persona como esa persona. Existe una “asimetría” fundamental en relación con el conocimiento. Esa asimetría constituye una buena razón para aceptar la presunción de libertad. Uno de los argumentos más sólidos a favor de la libertad se basa en la comprensión del problema del conocimiento.

Analícemos ahora qué implican esas ideas para el surgimiento y la sostenibilidad del orden social. Por “orden social” nos referimos a una sociedad en la que podemos coordinar nuestras acciones para lograr un beneficio mutuo, así sea para el entretenimiento, la producción de riqueza u otros fines. Lo que exige el orden social es lo que Hayek denominó “un orden de acciones”. Como señaló Hayek: “Lo que se necesita para que las acciones separadas de las personas den como resultado un orden general es que no solo no interfieran de manera desmedida con otras acciones, pero también que, en la medida en que el éxito de la acción de las personas depende de otra acción correspondiente de otra persona, exista una probabilidad al menos buena de que esa correspondencia se dé en efecto”⁷⁸.

El *desorden* social, en cambio, implica una interacción humana caracterizada por montones de delito, fraude, agresión, asesinato y hasta guerras. El orden social nos permite perseguir nuestras metas en paz, cooperando voluntariamente con los demás, a fin de que podamos dedicar nuestros recursos no solo a la supervivencia (en especial si estamos enfrentados con otros que se esfuerzan por quitarnos nuestras vidas, nuestra libertad o nuestros bienes), sino también a las

cosas buenas de la vida, como la amistad, el amor, la creación, la conversación, el arte, el deporte, el descubrimiento, la invención y todos los demás fines de los hombres libres.

Esa cooperación es posible gracias a las instituciones. Comencemos distinguiendo entre instituciones económicas, políticas y jurídicas.

Instituciones de mercado: intercambio y precio

¿Qué tipo de orden jurídico y económico lidia mejor con el problema del conocimiento? ¿Qué sistema de normas optimiza el uso de conocimiento? ¿Qué sistema incentiva a las personas a permitir que su conocimiento esté a disposición de los demás y sea útil para los demás? ¿Y qué incentivos generan más conocimiento, en lugar de generar menos?

El sistema de libertad natural basado en la propiedad y la libertad de contrato promueve dos fuerzas que a primera vista parecen incompatibles: la competencia y la cooperación social. Decimos “a primera vista” porque no es necesario elegir una fuerza por sobre la otra. En un mercado, los empresarios, los comerciantes y las empresas compiten entre sí a fin de acceder al “negocio” de sus clientes, es decir, la oportunidad de cooperar con ellos. El derecho a comerciar también implica el derecho a elegir con quién comerciar, además del derecho de negarse a comerciar.

Los derechos de propiedad definen referencias; si una persona comercia, intercambia derechos, y si no comercia, se queda con lo que es suyo, por lo que todo

intercambio voluntariamente acordado es una mejora respecto de esa referencia. Los derechos de propiedad también especifican quién tiene la libertad de decidir qué hacer con un recurso, según las normas habituales que no permiten violar la libertad de otros o afectar sus derechos.

Cuando la persona con la libertad de decidir qué hacer con un recurso también es la persona que puede cosechar sus frutos y venderlos, o beneficiarse de sus servicios, o vender el recurso mismo, esa persona tiene un incentivo para tener en cuenta lo que otros quieren y lo que otros podrían hacer con el recurso, porque esos otros podrían comerciar con la persona. Sin duda, ello no implica que las personas no cometan errores, pero la capacidad de beneficiarse aumentando el valor de un recurso escaso otorga a los propietarios incentivos para dedicarse a las actividades económicas que crean los bienes y servicios que los consumidores quieren comprar. Y los precios de capital (el precio de venta del recurso) crean para los propietarios (y los posible compradores) incentivos para tener en cuenta el futuro, ya que hay un flujo de beneficios futuros “capitalizado” en el precio actual. (En términos técnicos, el precio de una casa es igual a la suma de todos los alquileres futuros que ofrecerá la casa, con el descuento correspondiente a la tasa de interés: una manera elegante de decir que es posible asignar un valor actual a bienes futuros. Sin embargo, si los precios de capital no pueden definirse a partir del intercambio voluntario, porque la propiedad y el intercambio no se permiten, los bienes

futuros no tienen un valor actual, y el incentivo para la preservación será bajo o nulo; es lo que en ecología se denomina “la tragedia de los comunes”⁷⁹.)

El mero acto de comprar y vender en un mercado crea precios, que comunican un conocimiento importante: un precio indica que alguien, en algún lugar, estuvo dispuesto a pagar ese precio específico. Funciona como “proxy” de los usos y valuaciones alternativos de un recurso escaso. Si decido fabricar algo, puedo comparar los precios de los diversos insumos que podría utilizar, y esos precios me indican qué valores les asignan otras personas para otros usos. Necesito generar un valor mayor a esos valores alternativos para poder obtener una ganancia a partir de la venta. Si solo puedo venderlo a un valor menor a la suma de esos valores, sufro una pérdida, lo cual me informa con bastante eficacia que debería hacer otra cosa.

Los precios surgen de los actos descentralizados de comprar y vender —el regateo— que caracterizan a los mercados. Surgen como productos derivados de los actos de intercambio y transmiten información con mucha eficacia, en formato de número entendible universalmente, a todos los compradores y vendedores efectivos, y potenciales, de los bienes. Por eso no es necesario contar con un organismo de planificación central para producir cierta agregación total de información en una economía de mercado. Cada miembro de la sociedad que contribuye al proceso es una pequeña isla de conocimiento, pero sus acciones contribuyen a crear señales que orientan las acciones

de los demás. Los precios coordinan miles de planes y acciones individuales; buscando la ganancia propia, se generan beneficios mutuos, y millones de personas (cada una con acceso a fragmentos limitados de información y con metas muy variadas) pueden cooperar en paz, ofreciendo su información a otros, no solo acerca de sus propias metas, sino también sobre los hechos objetivos, tecnología, recursos disponibles y más. Eso solo sucede si la búsqueda del propio interés se ve limitada por los derechos de propiedad de los demás, protegidos por el Estado de derecho. Si el propio interés se combina con un poder coercitivo sobre los demás, se convierte en robo, conflictos violentos, y descoordinación y desorden generalizados.

Es por esa razón que tanto la competencia como la cooperación social son procesos, no condiciones perfectas del mercado o la sociedad. La propiedad, el intercambio y los precios ofrecen incentivos para que revelemos información en un formato útil y nos ayuden a coordinar nuestro comportamiento sin recurrir a la coerción o a mandatos. Sin duda, es cierto que la mayoría de los propietarios de empresas, pero no todos, preferirían no tener competencia de sus rivales, pero las mismas personas se alegran cuando *otros* compiten entre sí en busca de negocios. En general nos gusta pagar precios más bajos por lo que compramos y cobrar precios más altos por lo que vendemos, por lo que nos agrada la competencia entre quienes producen y nos venden, y lamentamos cuando otros compiten con nosotros para vender lo que *nosotros* producimos. No obstante, a nivel general, la situación es

mucho mejor cuando la competencia y el intercambio libres son la regla. (Los intentos de buscar monopolios, subsidios y otros privilegios especiales a través del poder coercitivo del Estado recibe entre economistas el nombre, ligeramente confuso, de “búsqueda de renta”⁸⁰, y existen muchos estudios sobre políticas intervencionistas con intereses especiales realizados por profesionales de las ciencias políticas y economistas de “elección pública o *public choice*”⁸¹.)

La interacción de libre mercado se dedica a crear valor para las personas, no solo a “maximizar ganancias”⁸². La ganancia económica nos indica si una empresa está agregando valor o no. La ganancia es la diferencia entre el precio de venta de algo y su costo, con los costos expresados en precios monetarios que nos indican cuáles son los demás usos con valor de los recursos escasos utilizados. Y la pérdida, en la que se incurre cuando el bien solo puede venderse por un valor menor al costo de producirlo, indica con bastante eficacia que una empresa o un empresario, en lugar de estar creando valor, lo está destruyendo. Las ganancias y las pérdidas ofrecen información e incentivos que coordinan el comportamiento de manera voluntaria y orientan a los participantes del mercado para reorientar recursos hacia los usos con mayor valor.

Instituciones políticas

¿Cómo se comparan las interacciones políticas con las interacciones de libre mercado? ¿Qué ventajas o desventajas presenta la acción del Estado al momento

de abordar los temas de conocimiento mencionados en la introducción? ¿Existen mecanismos mediante los cuales las instituciones de la vida política —dictatoriales o democráticas, arbitrarias o constitucionales, con o sin límites— optimicen el tema del conocimiento o incentiven a las personas a producir conocimiento o a revelar lo que saben ante otros? ¿Existen mecanismos análogos a las ganancias y a las pérdidas en la esfera política que nos permitan juzgar las interacciones políticas en términos de éxito y fracaso, tal como utilizamos las ganancias y las pérdidas en la esfera económica? ¿Nos dice la interacción política —entre políticos, burócratas y votantes— suficiente acerca de los deseos y las necesidades de los demás, además de ofrecernos incentivos para satisfacerlos?

Lo que distingue a la política de otras esferas de interacción humana es que las interacciones políticas están basadas en la coerción y no en la interacción voluntaria. Las leyes adoptadas por una mayoría parlamentaria se aplican a todos, incluso a quienes no están de acuerdo con ellas. Está obligado a pagar impuestos quiera o no: no hacerlo puede derivar en una confiscación de activos, en una pérdida de libertad mediante encarcelamiento, o algo peor. Tiene que “comprar” lo que se le ofrece, aun cuando no lo haya elegido. Y recibe todo el paquete: política exterior, política impositiva, leyes sobre drogas, leyes sobre el matrimonio, escuelas, sistemas de salud y demás. No podemos elegir un poco más de esto y un poco menos de aquello, lo cual en general es posible en las transacciones de libre mercado.

Es más o menos como tener que aceptar, en una gigantesca transacción del tipo “tómalo o déjalo”, un paquete que incluye su hogar, su jabón, sus compras de alimentos, su teléfono, sus gafas o lentes de contacto (aunque no los necesite o quiera usarlos), sus mascotas (incluso si es alérgico), sus calcetines y su colección de música, sin posibilidad de comprar ninguna de esas cosas a otros proveedores de la competencia, ni tampoco la posibilidad de renunciar a comprarlas. Y como no se trata de un sistema voluntario, muchas de las transacciones (en el mejor de los casos) no representarán un beneficio mutuo para todos los participantes, mientras que un intercambio de mercado se da entre partes dispuestas, y las que no participan están protegidas por las normas de propiedad de otras partes que podrían tratar de violar sus derechos.

Aunque es cada vez mayor la injerencia de las personas en la administración del gobierno, gracias a la cantidad de países, cada vez mayor, que se clasifican como democracias, ¿hasta qué punto los votantes pueden indicar a los políticos qué quieren o necesitan? Es decir, ¿qué información sobre nuestros deseos o necesidades podemos comunicar mediante el voto? Cuando vamos a votar, se nos pide que comuniquemos nuestras preferencias sobre tantas cosas al mismo tiempo, que se hace difícil para cualquiera determinar por qué alguien votó de esta u aquella manera, o qué quiere o necesita de sus representantes. Actualmente, los políticos toman decisiones sobre: los impuestos, las relaciones diplomáticas y militares, el

medio ambiente, la educación, el gasto en políticas sociales, la inmigración, temas de salud, qué productos pueden comprarse y venderse, la vivienda, el matrimonio... Cualquier cosa que se nos ocurra está siendo sometida a votación en alguna parte.

Un votante puede respaldar a un candidato específico por estar de acuerdo con ese candidato en todos esos temas, o porque está muy comprometido con un tema específico y coincide con el candidato en ese tema. Los votantes también pueden optar por los candidatos que les parecen confiables, capaces, afables o hasta bien parecidos. No existe manera práctica de conocer la voluntad de los votantes. Incluso si dicen a los encuestadores que votaron por el candidato X porque X parecía inteligente (o porque estaba de acuerdo con ellos respecto de recortar [o aumentar] los impuestos, o porque tiene una postura firme contra el delito), es difícil saber cuáles de las muchas otras posiciones o características del candidato apoyan o rechazan. El voto por los candidatos no representa una manera eficiente de descubrir qué piensan los votantes. (Y la situación empeora cuando advertimos que una de las cosas que deciden los votantes es si se permitirá que otras personas expresen sus preferencias o vivan su vida como desean; es por esa razón que la democracia sin límites en ocasiones se describe como “dos lobos y un cordero que votan para decidir qué van a cenar”).)

Si una empresa produce bienes o servicios que las personas no consideran valiosos o que son demasiado caros para su presupuesto, la empresa sufre pérdidas y quiebra. El Estado, en cambio, puede obligarnos a

pagar por productos y servicios de mala calidad, porque pueden usar la coerción. Tal vez no le guste lo que se produce, pero lo recibe de cualquier modo. En un mercado libre, los consumidores pueden comprar bienes o servicios que otros no eligen e incluso pueden considerar terribles o de mal gusto. En los mercados libres, los compradores pueden expresar sus gustos inusuales, siempre y cuando no perjudiquen al prójimo. Cuando los Estados ofrecen bienes o servicios, las personas en general tienen que conformarse con un producto único para todos. Uno no puede decir que preferiría un poco menos de esa actividad y más de otra. Se recibe el paquete completo. En general no tenemos la opción de interactuar políticamente para comprar otro producto o cambiar por otro proveedor de un servicio. No tenemos la posibilidad de revelar nuestras preferencias sobre las relaciones de compensación (*tradeoff*) ni sobre las decisiones “en el margen”⁸³.

Estado de derecho

Las normas son necesarias para la cooperación pacífica. Los mercados están regidos por normas, al igual que los Estados (y, en gran parte, mucho más que los Estados). Como sostenía John Locke: “Sin ley no hay libertad”⁸⁴. Una situación con personas que rompe contratos, roba, se agrede o viola derechos a nivel general sería inadmisibles. Pero no es necesario que las normas sean complejas o complicadas para que funcionen o para que sustenten el orden de una

sociedad libre. Algunas normas bastante sencillas de propiedad y contratos generan precios que coordinan formas de orden social enormemente complejas⁸⁵. A través de estudios que abarcan desde la ecología hasta bandadas de aves y cardúmenes de peces, los científicos llegaron recientemente a entender mejor cómo los principios (o normas) sencillos pueden generar patrones enormemente complicados. Sucede lo mismo en el caso del orden humano: las normas sencillas de las sociedades libres generan mayor orden y habilitan más prosperidad que las intervenciones complejas de los planificadores socialistas.

Para poder hablar de un marco “liberal” o “liberalismo” para el orden social, se necesitan ciertas características formales (conocidas en general como “el Estado de derecho”): como mínimo, las normas deben ser claras y entendibles; deben aplicarse de manera imparcial; y demarcar esferas de discreción personal, dentro de las cuales cada persona está libre del poder o del mandato arbitrario⁸⁶. Las tres son muy importantes. Supongamos que las normas de una sociedad no son claras, es decir, que pueden ser imposibles (o excesivamente difíciles) de comprender, o que son retroactivas, o incluso contradictorias. Eso implicaría que las personas no saben qué es o no legal, es decir, qué está sujeto a sanciones. Entre otros problemas, la incertidumbre que conlleva este tipo de régimen socava la planificación y, por extensión, la coordinación voluntaria de planes. El orden legal debe impartir el conocimiento de la ley: si no lo logra, ya no es un orden legal.

Incluso con leyes claras, se necesitan jueces neutrales. Si un juez aplica una norma de una manera a los miembros de una familia y de forma diferente a los miembros de otra, ya no estamos ante una norma. Si el juez emite juicios a partir de sobornos o de la presión política (lo que en algunos países se denomina “justicia telefónica”: el juez recibe un llamado del “Ministerio de Justicia”, por el que le informan cómo debe fallar), o por aspectos de raza, religión, idioma o procedencia étnica, o cualquier otra razón distinta de la ley y los hechos concretos del caso, no estamos ante un Estado de derecho. (Esto no equivale a decir que la función judicial es mecánica: hay espacio para ejercer la sabiduría práctica, o lo que en latín se conocía como *prudentia* y en griego como *phronesis*, pero esa sabiduría práctica no es arbitraria ni opuesta a las leyes, a diferencia de los sobornos, el racismo o el “amiguismo”.) La claridad de las normas, combinada con una certeza razonable de que las normas se aplicarán de manera imparcial, es muy importante para crear el marco de una sociedad justa.

Sin embargo, el orden legal de una sociedad libre exige más que normas claras aplicadas imparcialmente. Exige también que las leyes definan y protejan esferas de discreción. Una persona libre, en el goce de su vida, su libertad y su propiedad, no puede “estar sujeta a la voluntad arbitraria de otra, sino que debe hacer su propia voluntad libremente”, como opinaba Locke⁸⁷. Todos necesitan lo que Hayek denominaba “un dominio protegido”, dentro del cual tomar decisiones. Sin ese dominio, sería muy pobre o nula la innovación, es

decir, la producción de conocimiento. La libertad no es importante solo porque uno puede hacer lo que quiere hacer; es posible que sea todavía más importante porque otras personas pueden hacer lo que quieren hacer. Como explicó Hayek: “Lo que es importante no es qué libertad me gustaría ejercer a nivel personal, sino qué libertad podría necesitar una persona para hacer cosas beneficiosas para la sociedad. La única manera de garantizar esa libertad a la persona desconocida es otorgarla a todas las personas”⁸⁸.

El problema del conocimiento también afecta a todos los problemas de leyes tratados anteriormente. Es poco habitual (si es que ocurre alguna vez) que sea evidente para todos cuál es la regla correcta, o su mejor interpretación o aplicación. Esos temas son importantes y complejos. Es por eso que los pensadores de la tradición liberal clásica alegaron a favor de los mecanismos descentralizados para identificar buenas normas y procedimientos públicos y transparentes para llegar a los juicios. Los primeros incluyen mecanismos como la autonomía local, el federalismo e incluso jurisdicciones que se superponen y compiten entre sí, a fin de que sea posible corregir errores e identificar prácticas superiores; los segundos incluyen los juicios públicos, la publicación de las actas judiciales, el debate parlamentario abierto, la libertad de prensa y otras prácticas tendientes a garantizar la transparencia, a fin de que sea posible exponer la corrupción, revelar los procesos injustos y desenmascarar a los grupos de interés. No alcanza con recurrir a las buenas intenciones y a justificaciones idealistas.

Un conjunto de instituciones adecuado para una sociedad justa y libre debe poder funcionar incluso en caso de intromisión de personas malas con intenciones espurias. No puede depender de la pureza de las motivaciones o el carácter desinteresado de los actores: tiene que ser capaz de sobrevivir no solo en los mejores casos (por ejemplo, gobernantes imparciales, bienintencionados y razonablemente bien informados), sino también en los peores (por ejemplo, gobernantes parciales, ávidos de poder y mal informados). Ese conjunto de instituciones es el que se denomina “sólido”⁸⁹. También debe tener la capacidad de adaptarse a las circunstancias, en lugar de limitarse a resistirlas; y debe prosperar en los errores, como los mercados (recordemos que la competencia de mercado es un proceso de “prueba y error”, y el error es parte importante del aprendizaje que facilitan los mercados libres). Recientemente, los sistemas con esta característica comenzaron a denominarse “antifrágiles”⁹⁰.

Conclusión

Retomemos las preguntas de la introducción:

- Primero, ¿cómo puede optimizar una sociedad el uso del conocimiento?
- Segundo, ¿cómo podemos incentivar que el conocimiento se use de una manera tal que promueva que las personas tiendan a hacer que su conocimiento esté disponible para los demás?

- Tercero, ¿cómo podemos producir el conocimiento necesario para que las personas coordinen sus acciones y generen progreso económico y social?

Tanto la naturaleza del problema como la experiencia histórica sugieren que los sistemas verticales y coercitivos de órdenes y control —el sueño de socialistas, fascistas, nacionalistas socialistas y todas las demás variedades de estatistas colectivistas— no funcionan demasiado bien. No hay persona ni comité que pueda tener la información necesaria para coordinar a millones (o miles de millones) de personas con metas distintas y conocimiento fragmentario. Por eso son tan importantes la libertad y el Estado de derecho. Logran aquello que la planificación centralizada no puede.

12. LOS ORÍGENES DEL ESTADO Y EL GOBIERNO

Por Tom G. Palmer

¿Es el Estado responsable de la riqueza y el orden social? ¿Qué es un Estado y qué es un gobierno? Un análisis breve de la sociología del Estado muestra que los Estados surgieron cuando los “bandidos itinerantes” pasaron a ser “bandidos estacionarios” e instituyeron el saqueo regularizado. La consecución de la libertad, en gran medida, es el resultado de someter los Estados a la ley, una lucha que todavía sigue en marcha. (Este ensayo fue originalmente presentado en una conferencia en el Cato University Summer Seminar de 2012.)

Muchos creen que el Estado es responsable de todo. Según Cass Sunstein, profesor de Derecho en la Universidad de Harvard y administrador de la Oficina de Información y Asuntos Regulatorios de la Casa Blanca: “El Estado está ‘implicado’ en todo lo que la gente posee. [...] Si los ricos tienen mucho dinero, es porque el Estado ofrece un sistema en el que tienen derecho a tener y a conservar ese dinero”.

Esa es la formulación académica de un concepto que se replanteó recientemente en términos más populares: “Si eres exitoso, no llegaste a serlo por tus propios medios. [...] Si eres exitoso, alguien en algún

momento te dio una mano. [...] Alguien te ayudó a crear este increíble sistema estadounidense que te permitió prosperar. Alguien invirtió en carreteras y en puentes. Si tienes un negocio, no lo construiste. Alguien más es responsable”. Las palabras son del presidente Obama, jefe de Sunstein.

Hasta una interpretación benévola de los comentarios del Presidente muestra que no entiende el concepto de la contribución marginal a la producción de, por ejemplo, el valor agregado por una hora de trabajo adicional. No entiende cómo se produce la riqueza.

Sunstein y sus colegas argumentan que, como atribuyen toda la riqueza al Estado, el Estado tiene derecho a esa riqueza, y que aquellos que ingenuamente se consideran productores no tienen derecho alguno sobre esa riqueza.

¿Qué es un Estado exactamente? La definición canónica fue suministrada por Max Weber, que definió al Estado como “aquella comunidad humana que ejerce (con éxito) el monopolio de la violencia física legítima dentro de un determinado territorio”.

De hecho, no es posible que toda la riqueza sea atribuible al Estado. Históricamente, la existencia de un aparato estatal exige que exista un superávit previo para mantenerlo. El Estado, en otras palabras, no existiría si no se hubiera producido riqueza antes de su surgimiento. Exploremos esa idea un poco más.

¿Por qué tienen riqueza las personas? Charles DuBois, uno de los primeros sociólogos liberales, explicó: “Existen en el mundo solo dos grandes partidos: el de aquellos que prefieren vivir del producto de su

propio trabajo y de su propiedad, y el de aquellos que prefieren vivir del trabajo o de la propiedad de otros”. En términos prácticos: los que hacen producen riqueza, mientras que los que toman se la apropian.

En su importante libro *The State*, el sociólogo Franz Oppenheimer hizo una distinción entre lo que denominaba medios económicos y medios políticos de conseguir riqueza, es decir, entre “el trabajo y el robo”. “El Estado —concluyó— es una organización de los medios políticos”.

Los medios económicos son necesariamente anteriores a los políticos. Sin embargo, no todos los tipos de trabajo producen superávits suficientes para sostener un Estado. No hay Estados entre los cazadores recolectores, por ejemplo, porque no generan un superávit suficiente para sostener a una clase predatoria. Lo mismo ocurre en el caso de las sociedades agrícolas primitivas. Lo que se necesita es una agricultura sedentaria, que genere un superávit suficiente para atraer la atención de los depredadores y sostenerlos. Esas sociedades en general son conquistadas por pueblos nómades, en especial los que tienen caballos, capaces de subyugar a los agricultores sedentarios. El mismo proceso se dio una y otra vez, luego de que los pueblos nómades salieran de Asia central, hace ya mucho tiempo.

Hay un recuerdo de ese antiguo conflicto en el Libro del Génesis, que cuenta la saga fratricida de Caín y Abel. Es importante señalar que “Abel fue pastor de ovejas, mientras que Caín labraba la tierra”: un eco

del conflicto entre los agricultores sedentarios y los pastores nómades.

La formación del Estado representa la transición entre los grupos de “bandidos itinerantes” y los grupos de “bandidos estacionarios”. Como escribió el economista Mancur Olson: “Si el líder de una pandilla de bandidos itinerantes, que solo encuentra botines pequeños, es lo suficientemente poderoso como para controlar un territorio determinado y mantener a raya a otros bandidos, puede monopolizar el delito en ese territorio, y convertirse así en un bandido estacionario”. Es una idea importante acerca del desarrollo de las asociaciones políticas humanas.

El Estado es, en esencia, una institución predatoria. Pero, en cierta forma, también representa un avance, incluso para los que son saqueados. Cuando hay que elegir entre bandidos itinerantes (que roban, pelean, queman lo que no pueden llevarse y vuelven al año siguiente) y bandidos estacionarios (que se radican y saquean poco a poco a lo largo del año), la opción es clara. Es menos probable que los bandidos estacionarios maten y destruyan mientras saquean y luchan contra bandidos rivales. Es un tipo de progreso, incluso desde la perspectiva desde los que son saqueados.

Los Estados surgieron como instituciones para extraer los superávits de aquellos que producían riqueza. En su libro *The Art of Not Being Governed*, el antropólogo y cientista político James C. Scott, de la Universidad de Yale, analiza regiones del mundo que nunca fueron subyugadas por un Estado. Un concep-

to central de su trabajo es “la fricción de poder”: el poder no fluye con facilidad de forma ascendente. A medida que las oleadas de conquistadores avanzaban por un área, subyugaban los valles, y los que lograban escapar subían hacia las tierras altas, menos deseables. Scott señala que esos refugiados, gracias a las instituciones sociales, jurídicas y religiosas que desarrollaron, se volvieron muy difíciles de conquistar. Es especialmente cierto en el caso de los pueblos de las montañas y de las ciénagas. (Es una pena que varios líderes no leyeran el libro de Scott antes de ocupar Afganistán y promover el desarrollo del Estado en ese país.)

¿Cuáles son los incentivos de los gobernantes? Los modelos demasiado simplistas postulan que los gobernantes tratan de maximizar la riqueza, o el producto interno bruto (PIB). Scott, no obstante, sostiene que el incentivo no es maximizar el PIB, sino el Producto Accesible al Estado (PAE), entendido como la producción que es fácil de identificar, supervisar, enumerar y confiscar mediante impuestos: “El gobernante [...] maximiza el PAE, de ser necesario, a expensas de la riqueza general del reino y de sus súbditos”.

Consideremos (un gobernante diría “tomemos”), por ejemplo, la agricultura. Los gobernantes de Asia combatieron el cultivo de raíces y tubérculos, “anatemá para todos los creadores de Estados, tradicionales o modernos” y promovieron el cultivo de arrozales. Es bastante curioso. ¿Por qué habrían de preocuparse tanto los gobernantes por lo que se planta? La razón, señala Scott, es que es difícil gravar con eficacia las

plantas que crecen bajo tierra. Los agricultores las cosechan cuando prefieren. De lo contrario, siguen en la tierra. El arrozal, en cambio, debe ser explotado en momentos específicos por grandes concentraciones de personas, por lo que es más fácil que los gobernantes supervisen y graven la cosecha y recluten a los trabajadores para sus ejércitos. Los incentivos de los gobernantes tienen efectos sistemáticos sobre muchas prácticas e impregnan nuestras sociedades.

Los sistemas estatales de control social —desde la conscripción militar hasta la escolarización obligatoria— impregnan nuestra conciencia totalmente. Pensemos por ejemplo en el pasaporte. Actualmente, no se puede viajar por el mundo sin un documento emitido por el Estado. De hecho, ya no se puede viajar dentro de EE.UU. sin un documento emitido por el Estado. Los pasaportes son invenciones muy recientes. Durante miles de años, la gente fue capaz de ir donde quería sin pedir permiso al Estado. En la pared de mi oficina hay un anuncio de una vieja revista alemana que muestra a una pareja en el compartimento de un tren, frente a un funcionario de frontera: “¡Pasaportes, por favor!”. Explica lo maravillosos que son los pasaportes, porque nos ofrecen la libertad del mundo.

Desde ya, la idea es absurda. Los pasaportes restringen la libertad. No está permitido viajar sin autorización, pero estamos tan saturados con la ideología del Estado —y la tenemos tan internalizada— que para muchos los pasaportes confieren libertad. Una vez, luego de una conferencia, me preguntaron si estaba a favor de las partidas de nacimiento emiti-

das por el Estado. Luego de un momento, dije que no podía pensar en razones de peso para justificar su existencia y, como otras instituciones pueden hacerse cargo, mi respuesta fue negativa. Mi interlocutor preguntó rápidamente: “¿Y cómo sabría quién es?” Al parecer, hasta la identidad personal es conferida por el Estado.

También se sostiene que los Estados modernos son la única fuente de legalidad. Sin embargo, históricamente, los Estados reemplazaron principalmente las leyes consuetudinarias con leyes impuestas. Existe una gran cantidad de leyes a nuestro alrededor que no son producto del Estado, ya que la ley es un producto secundario de la interacción voluntaria. Como sostiene el gran jurista Bruno Leoni: “Las personas hacen la ley en el grado que hacen reclamos justos”. Las personas privadas que celebran contratos están haciendo ley.

En el siglo XVI, el influyente pensador Jean Bodin se concentró en la idea de la soberanía, que definió como “el poder más alto, absoluto y perpetuo sobre los ciudadanos y súbditos de una comunidad”. Contrastó ese “poder indivisible” con otro tipo de orden social, conocido como la ley de la tradición, que descartó porque, en sus palabras: “La costumbre adquiere su fuerza poco a poco y por consentimiento de todos o de la mayoría, a lo largo de muchos años, mientras que la ley aparece súbitamente y obtiene su fuerza de una persona, que tiene el poder de dar órdenes a todas”. En otras palabras, Bodin reconoció que la costumbre genera orden social, pero *definió* que la ley exige la

imposición jerárquica de la fuerza, lo que a su vez exige un soberano: un poder absoluto y sin condiciones, que por lo tanto está por encima de la ley.

Ese tipo de soberanía es inherentemente contraria al Estado de derecho, y también choca con los principios de los sistemas federales, como el de EE.UU., en los que el poder está dividido entre los distintos niveles y poderes del Estado. En regímenes constitucionales, la supremacía es de la ley, y no del poder absoluto.

La evolución de la libertad implicó un prolongado proceso de someter el poder a la ley. La imposición de la fuerza, de todos modos, dejó una huella clara en nuestras mentes. Alexander Rüstow, un importante sociólogo y padre del resurgimiento de la libertad en la Alemania de posguerra, reflexionó sobre los orígenes del Estado en la violencia y la depredación y sobre sus huellas duraderas: “Todos, sin excepción, llevamos este veneno heredado en nuestro ser, en los lugares más variados e inesperados, y en las formas más diversas, muchas veces desafiando la percepción. Todos, colectiva e individualmente, somos cómplices de este gran pecado de la historia, este verdadero pecado original, una falla hereditaria que puede extirparse y borrarse solamente con gran dificultad y lentamente, a partir de una revelación sobre la enfermedad, de la voluntad de recuperarse, con el arrepentimiento activo de todos”. Debemos esforzarnos para liberar nuestras mentes de la dependencia del Estado.

Al meditar acerca de qué significa vivir como personas libres, nunca debemos olvidar que el Estado no nos confiere nuestra identidad ni nuestros derechos.

La Declaración de Independencia de EE.UU. establece “...que, para garantizar estos derechos, se instituyen entre los hombres los gobiernos”. Garantizamos lo que ya era nuestro. El Estado puede agregar valor cuando nos ayuda a hacer eso, pero los derechos y la sociedad son previos al Estado. Es esencial recordar eso la próxima vez que alguien diga: “Usted no construyó eso”.

LECTURAS ADICIONALES RECOMENDADAS

La libertad no es únicamente un ideal de la interacción humana: también puede utilizarse como una lente para analizar y entender el mundo. Los estudiantes pueden acceder fácilmente a una gran bibliografía, cada vez más extensa, sobre la libertad, que se nutre de todas las ciencias sociales y morales, que solían clasificarse como “humanidades”.

La lente de la libertad nos ayuda a advertir cosas acerca del mundo que la mayoría de las personas pasan por alto. Podemos llegar a ver formas de orden que otros no advierten por darlas por sentadas; no se concentran en esas formas de orden porque no tienen la lente de la libertad. Día tras día, las personas interactúan de maneras complejas sin que nadie se lo ordene. La lente de la libertad nos ayuda a hacer foco en el sorprendente mundo de órdenes espontáneos que nos rodea. También nos ayuda a ver cómo la intervención violenta puede interrumpir esos órdenes y reemplazar un “orden espontáneo” por un “caos planificado”.

La lente de la libertad puede ayudarnos a ver la dignidad de las personas que gozan de derechos igualitarios y la injusticia y la maldad que hay detrás de las violaciones de derechos. Fue la lente de la libertad la que ayudó a las personas que tomaban la esclavitud como algo natural a ver lo funesto y lo injusto de esa

práctica: a ya no darla por hecha, como una característica eterna del mundo, sino a verla como el mal monstruoso que era. La lente de la libertad nos ayuda a concentrar nuestra atención en la injusticia y nuestra conciencia moral, en la tarea de crear un mundo mejor, más justo, pacífico y próspero. En pocas palabras: un mundo de libertad igualitaria. Nos ayuda a ver cómo el procesamiento de delitos sin víctimas promueve las organizaciones delictivas, corrompe a los organismos de seguridad y arruina vidas.

Existen muchos recursos fácilmente accesibles para aquellos que los busquen. Estos son algunos de los más útiles.

Sitios web

- En **Libertarianism.org** se ofrece una biblioteca de videos, ensayos, libros y otros materiales para cualquiera que desee explorar las ideas liberales.
- En **StudentsforLiberty.org** se ofrecen artículos, blogs escritos por estudiantes y mucho más. El sitio incluye versiones completas, en archivos PDF que pueden descargarse, de los libros anteriores de esta serie, como *The Economics of Freedom*, *The Morality of Capitalism* y *After the Welfare State*.
- **Oll.libertyfund.org** (Online Library of Liberty) no es solo una guía de blogs y otros recursos contemporáneos, sino también una enorme colección de bibliografía sobre la libertad, con ver-

siones en línea de miles de libros, desde los más populares hasta los más clásicos y académicos.

- **Cato.org** es el sitio del Instituto Cato, un destacado instituto de investigación liberal, y ofrece estudios detallados en los que se aplican principios del liberalismo e investigaciones de nivel superior a temas específicos de políticas públicas, desde los impuestos y la prohibición de la marihuana hasta la política militar, la seguridad social y la política de salud. Cato mantiene un programa especial para estudiantes en www.facebook.com/CatoOnCampus.
- **ElCato.org** es el sitio en español del Instituto Cato y ofrece artículos, ensayos, estudios, libros y material multimedia sobre filosofía política, derecho, y políticas públicas de particular relevancia para América Latina.
- **TheIHS.org** es el sitio del Institute for Humane Studies, que ofrece becas, seminarios y otros recursos valiosos para estudiantes.
- **FEE.org** es el sitio de la Foundation for Economic Education, uno de los más tradicionales *think tanks* liberales de EE.UU., a cargo de la publicación de *The Freeman*. FEE organiza seminarios para estudiantes.
- **IES-Europe.org** es el sitio del Institute of Economic Studies, Europa, que produce un amplio espectro de seminarios y otros programas para estudiantes europeos.
- **LearnLiberty.org** ofrece videos educativos cortos, entretenidos y con producción profesional, en los que participan profesores provenientes del liberalismo clásico y actual.

- **AtlasNetwork.org**, suministrado por Atlas Network, ofrece vínculos a cientos de grupos y sitios web de todo el mundo para aquellos que deseen explorar las ideas de la libertad, en ruso, árabe, chino, español, portugués, vietnamita, lituano, hindi, francés y muchísimos idiomas más.

Libros

Además de los trabajos citados en las notas al pie de los ensayos de este libro, los siguientes libros de publicación reciente pueden resultar especialmente útiles para quienes deseen profundizar su acercamiento a las ideas de la libertad.

- *Libertarianism: A Primer*, de David Boaz (Nueva York: Free Press, 1998), integra ideas liberales en un amplio abanico de temas de manera muy clara. (Se publicará una nueva edición en 2014.)
- *The Libertarian Reader*, ed. por David Boaz (Nueva York: Free Press, 1998), ofrece un amplio espectro de escritos clásicos y contemporáneos sobre temas liberales.
- *Realizing Freedom: Libertarian Theory, Practice, and History*, de Tom G. Palmer (Washington, DC: Instituto Cato, 2009; nueva edición en 2014), ofrece un conjunto de ensayos que van de lo popular a lo académico y abarcan temas de historia, teoría política, filosofía moral, economía, desarrollo y más.

- *Robust Political Economy*, de Mark Pennington (Cheltenham: Edward Elgar, 2011), toma estudios recientes sobre opción pública y ofrece un nuevo enfoque para la economía política, que utiliza condiciones realistas para juzgar distintos sistemas de gobierno.
- *The System of Liberty: Themes in the History of Classical Liberalism*, de George H. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), ofrece un enfoque para las ideas de la libertad que es muy accesible y de gran calidad intelectual a la vez.
- *Free Market Fairness*, de John Tomasi (Princeton: Princeton University Press, 2013), ofrece un análisis algo técnico de algunos temas de la filosofía política académica contemporánea, y sostiene que los mercados libres y el gobierno limitado satisfacen los criterios de “justicia social” mejor que el intervencionismo estatal que apunta a generar resultados “socialmente justos”.

DR. TOM G. PALMER

El Dr. Tom G. Palmer es vicepresidente ejecutivo de programas internacionales en Atlas Network y supervisa el trabajo de equipos dedicados en todo el mundo a promover los principios del liberalismo clásico. El Dr. Palmer es Académico Titular del Cato Institute, donde se desempeñó como vicepresidente de programas internacionales y director del Centro para la Promoción de los Derechos Humanos.

Palmer fue H. B. Earhart Fellow en Hertford College, Oxford University, y vicepresidente del Institute for Humane Studies en George Mason University. Es miembro del consejo asesor de Students for Liberty. Ha publicado críticas y artículos sobre política y moral en publicaciones académicas como *Harvard Journal of Law and Public Policy*, *Ethics*, *Critical Review* y *Constitutional Political Economy*, y también en publicaciones como *Slate*, *Wall Street Journal*, *New York Times*, *Die Welt*, *Al Hayat*, *Caixing*, *Washington Post* y *The Spectator*, de Londres.

Obtuvo su BA en Artes Liberales en el St. Johns College de Annapolis, Maryland; su MA en Filosofía en Catholic University of America, Washington, D.C.; y su doctorado en Política en Oxford University. Su trabajo académico ha sido publicado en libros de Princeton University Press, Cambridge University

Press, Routledge y otras editoriales académicas, y es el autor de *Realizing Freedom: Libertarian Theory, History, and Practice*, publicado en 2009 y editor de *La Moralidad del Capitalismo*, publicado en 2009 (edición en español 2013), y *After the Welfare State*, publicado en 2012.

NOTAS

Capítulo 1

- 1 Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, traducción de Alan Cranston (Nueva York: Penguin Books, 1968), pág. 72.
- 2 *Ibíd.*, pág. 64.
- 3 El texto completo del memorable pasaje de Spencer, tomado de su ensayo “The Right to Ignore the State” (El derecho a ignorar al Estado) reza: “Tal vez se diga que este consentimiento no es específico, sino general, y que se da por sentado que el ciudadano aceptó todo lo que puede hacer su representante cuando votó por él. Pero supongamos que no votó por él, y que por el contrario hizo todo lo que estaba a su alcance para que otra persona con visiones opuestas fuera elegida. ¿Qué ocurre entonces? Probablemente se responda que, por participar de la elección, aceptó tácitamente someterse a la decisión de la mayoría. ¿Y qué ocurre si no votó? Entonces no tiene derecho a quejarse por ningún impuesto, teniendo en cuenta que no protestó su imposición. Así, curiosamente, todo indica que él estaba ofreciendo su consentimiento independientemente de cómo actuará: si decía que sí, si decía que no, ¡o si se mantenía neutral! Una doctrina bastante extraña. Estamos ante un ciudadano desafortunado a quien se le pregunta si pagará dinero a cambio de una ventaja ofrecida, y si utiliza el único medio que tiene para expresar su negativa o no lo utiliza, se nos dice que en la práctica está

de acuerdo, si la cantidad de los que están de acuerdo supera a la cantidad de los que no. Y así nos encontramos con el novedoso principio de que el consentimiento de A no es algo determinado por lo que dice A, ¡sino por lo que diga B!” Herbert Spencer, *Social Statics: or, The Conditions essential to Happiness specified, and the First of them Developed* (Londres: John Chapman, 1851). Capítulo: Chapter XIX: The Right to Ignore the State. Consultado en <http://oll.libertyfund.org/title/273/6325> el 23 de marzo de 2013.

- 4 Joaquim Nabuco, *Abolitionism: The Brazilian Antislavery Struggle*, traducción y edición de Robert Conrad (1883; Urbana, University of Illinois Press, 1977), pág. 172.
- 5 John Locke, *The Second Treatise of Government*, en *Two Treatises of Government*, ed. de Peter Laslett (1690; Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pág. 306.
- 6 Michael Huemer, *The Problem of Political Authority* (Nueva York, Palgrave Macmillan, 2013), pág. 177.
- 7 *Ibíd.*, pág. 178.
- 8 *Ibíd.*, pág. 323. Locke ubicó la raíz de la propiedad en general en la “propiedad de su propia persona, a la que nadie tiene derecho sino uno mismo”. *Ibíd.*, pág. 287.
- 9 James Madison. 1983. “Property”. En *The Papers of James Madison*, vol. 14, 6 de abril de 1791–16 de marzo de 1793. Charlottesville: University Press of Virginia. pág. 266. El planteo en su versión más extensa (disponible en línea en <http://oll.libertyfund.org/title/875/63884>) es: “Este término, en su aplicación particular, se refiere

al ‘dominio que una persona ejerce sobre las cosas externas del mundo y que excluye a todas las demás personas’. En su significado más amplio y más justo, abarca todo a lo que un hombre puede asignar un valor y tener derecho; *y que deja la misma ventaja a todas las demás personas*. En el primer sentido, la tierra o la mercancía de un hombre, o su dinero, se denominan ‘su propiedad’. En el segundo sentido, un hombre tiene una propiedad de sus opiniones y la libre comunicación de esas opiniones. Tiene una propiedad especialmente valiosa de sus opiniones religiosas, y de la profesión de fe y la práctica que ellas dispongan. Tiene una propiedad de gran valor de la seguridad y la libertad de su persona. Tiene una propiedad igual del libre uso de sus facultades y la elección libre de los objetos en los cuales las emplea. En una palabra, así como decimos que el hombre tiene derecho a su propiedad, podemos decir igualmente que tiene propiedad de sus derechos”.

- 10 Los datos reunidos a lo largo de décadas por los investigadores del Fraser Institute of Canada en el *Economic Freedom of the World Report* anual, y publicados en www.freetheworld.com, muestran claramente que, a mayor libertad, mejores resultados en cualquier región: Europa o Asia, África o América Latina.
- 11 Richard Epstein, *Simple Rules for a Complex World* (Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1995).
- 12 La ciencia de la economía surgió hace cientos de años, cuando las personas comenzaron a advertir que los países con mayor libertad de mercado tendían a ser más ordenados y prósperos, y que allí no era necesario que los ministros del rey coordinaran la oferta y la demanda. Como señalara el historiador Joyce

Appleby: “Los autores de textos económicos habían descubierto la regularidad subyacente a la actividad de libre mercado. Tras años de moralistas que advertían que la necesidad no conoce de leyes, los analistas económicos que encontraron el origen del precio en la demanda habían descubierto que hay una legalidad en la necesidad, y al hacerlo dieron con una posibilidad y con una realidad. La realidad era que los ciudadanos que tomaban decisiones acerca de sus propias personas y propiedades determinaban el precio en el mercado. La posibilidad era que el racionalismo económico de los participantes del mercado pusiera el orden que la economía anteriormente obtenía de la autoridad”. Joyce Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-Century England* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1978), págs. 187–88.

Capítulo 3

- 13 John Emerich Edward Dalberg, Lord Acton, *Historical Essays and Studies*, por John Emerich Edward Dalberg-Acton, editado por John Neville Figgis y Reginald Vere Laurence (Londres: Macmillan, 1907). Capítulo: APPENDIX, Letter to Bishop Creighton, consultado en <http://oll.libertyfund.org/title/2201/203934> el 19 de mayo de 2013.
- 14 En el caso de los votantes estadounidenses, véase David Boaz, David Kirby y Emily Eakins, *The Libertarian Vote: Swing Voters, Tea Parties, and the Fiscally Conservative, Socially Liberal Center* (Washington, DC, Instituto Cato, 2012).
- 15 “An Introduction to Libertarian Thought”, video en www.libertarianism.org/introduction.

- 16 Fareed Zakaria, “The 20 Percent Philosophy”, *Public Interest* 129 (cuarto trimestre de 1997), págs. 96–101, citado en Tom G. Palmer, “Classical Liberalism and Civil Society”, en *Realizing Freedom: Libertarian Theory, History, and Practice* (Washington, DC, Instituto Cato, 2009), pág. 221.
- 17 “Sharon Statement”, disponible en http://en.wikipedia.org/wiki/Sharon_Statement.
- 18 Discurso de aceptación de la candidatura de Barry Goldwater de 1964, disponible en www.washingtonpost.com/wp-srv/politics/daily/may98/goldwaterspeech.htm.
- 19 Declaración de Port Huron, disponible en http://en.wikipedia.org/wiki/Port_Huron_Statement.
- 20 Carl Oglesby, *Ravens in the Storm, A Personal History of the 1960s Anti-War Movement* (Nueva York: Scribner, 2008), pág. 120.
- 21 Carl Oglesby, *ibíd*, pág. 173.
- 22 Milton Friedman, “It’s Time to End the War on Drugs”, disponible en www.hoover.org/publications/hoverdigest/article/7837; Jeffrey A. Miron y Jeffrey Zwiebel, “The Economic Case Against Drug Prohibition”, *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 9, No. 4 (cuarto trimestre de 1995), págs. 175-192.
- 23 Lysander Spooner, *Vices Are Not Crimes: A Vindication of Moral Liberty*, disponible en <http://lysanderspooner.org/node/46>.

24 Puede encontrarse una gran cantidad de agentes de seguridad que están dispuestos a hablar sobre los desastres de la prohibición en *Law Enforcement Against Prohibition*, <http://www.leap.cc>.

Capítulo 4

25 Para acceder a un análisis extendido de estos temas, recomiendo muy efusivamente el libro de George H. Smith, *The System of Liberty: Themes in the History of Classical Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

26 Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis* (Nueva York: Oxford University Press, 1974), pág. 394.

27 Analizo con mayor detalle el surgimiento y crecimiento de la sociedad civil en mi ensayo “Classical Liberalism and Civil Society: Definitions, History, and Relations”, en *Civil Society and Government*, editado por Nancy L. Rosenblum y Robert C. Post (Princeton: Princeton University Press, 2002), págs. 48-78, reimpresso en Tom G. Palmer, *Realizing Freedom: Libertarian Theory, History, and Practice* (Washington, DC: Instituto Cato, 2009.).

28 Henri Pirenne señala que “los burgueses eran esencialmente un grupo de hombres pacis, hombres de paz”. *Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade*. Princeton: Princeton University Press, 1969), pág. 200.

29 Henri Pirenne, *Economic and Social History of Medieval Europe* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1937), pág. 50. En los idiomas europeos, surgieron dos términos para designar estos nuevos órdenes sociales: burgenses y civitas. “La expresión ‘burgenses’ se utilizaba

inicialmente solo si la ciudad no era una civitas, y ‘civitas’ se usaba solo para designar a la antigua sede episcopal (‘Bischofsstadt’). Hans Planitz, *Die Deutsche Stadt im Mittelalter: Von der Römerzeit bis zu den Zünftkämpfen* (Graz, Austria, y Colonia, Alemania: Böhlau, 1954), pág. 100. *Burgensis y bürgerlich* llegan al inglés, a través del francés, como ‘bourgeois’. Posteriormente, las derivaciones del término —bürgerlich/bourgeois y civil— pasaron a utilizarse indistintamente. (‘Burg’ sobrevivió en inglés en nombres como Hillsborough y Pittsburgh, y en el nombre de la más antigua asamblea de representantes de las colonias de Inglaterra, la House of Burgesses).

- 30 Véase Brian M. Downing, *The Military Revolution and Political Change* (Princeton: Princeton University Press, 1992) y Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States* (Oxford: Blackwell, 1992).
- 31 Véase Hendrik Spruyt, *The Sovereign State and Its Competitors* (Princeton: Princeton University Press, 1994).
- 32 “The Trew Law of Free Monarchies”, Rey Jacobo VI y I, *Political Writings*, editado por Johann P. Sommerville (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pág. 75.
- 33 Adam Smith, en su famoso libro publicado en 1776, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Una investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones), no solo abordó qué *causa* “la riqueza de las naciones”, sino también cuál es su naturaleza. “La riqueza de las naciones” no es la riqueza de la elite gobernante, ni la corte, ni

el oro del tesoro del rey. “De acuerdo con ello, como este producto o lo que con él se adquiere guarda una proporción mayor o menor con el número de quienes lo consumen, la nación estará mejor o peor surtida de las cosas necesarias y convenientes apetecidas”. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, vol. I, ed. R. H. Campbell y A. S. Skinner (Indianápolis: Liberty Fund, 1981), pág. 10. Así, Smith identificó la riqueza de las naciones no con la riqueza de la corte, sino con el producto anual del poder laboral combinado de la nación, dividido por la cantidad de consumidores, una idea que persiste actualmente en el concepto moderno de producto interno bruto per cápita. Planteó las causas de la riqueza de las naciones en una disertación: “Se necesita poco más que paz, impuestos sencillos y una administración de justicia tolerable para llevar un Estado desde el atraso más bajo hasta el más alto nivel de opulencia; el resto llega con la evolución natural de las cosas. Todos los gobiernos que obstaculizan esa evolución, que fuerzan a las cosas a avanzar por otro carril, o que tratan de frenar el progreso de la sociedad en un punto específico, no son naturales, y para respaldarse se ven obligados a ser opresores y tiránicos”. Citado por Dugald Stewart, a partir de un manuscrito perdido, en “Account of the Life and Writings of Adam Smith, LLD”, de Stewart, en Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, ed. W. P. D. Wightman y J. C. Bryce, vol. 3 de *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith* (Indianápolis: Liberty Fund, 1982), pág. 322.

34 Véase *The English Levellers*, editado por Andrew Sharp (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

- 35 E. L. Godkin, “The Eclipse of Liberalism”, *The Nation*, 9 de agosto de 1900, reimpresso en David Boaz, ed., *The Libertarian Reader* (Nueva York: The Free Press, 1997), págs. 324-326, pág. 326. El diagnóstico de Godkin de la causa de la caída del liberalismo merece atención: “El progreso sustancial prodigioso de esta era se debió en gran medida a los principios y preceptos del liberalismo. Liberado de la nociva intromisión del Estado, el hombre se abocó a su tarea natural, que es la mejora de su condición, con los resultados maravillosos que nos rodean. Pero todo indica que esta comodidad material ha cegado a la generación actual respecto de la causa que la hizo posible. En la política del mundo, el liberalismo es una fuerza en retroceso, casi difunta”.
- 36 Algunos de los estudios recientes más importantes sobre el asesinato en masa y la esclavización perpetrados por regímenes comunistas y nacionalsocialistas (nazi) son Anne Applebaum, *Gulag: A History* (Nueva York: Random House, 2003), Timothy Snyder, *Bloodlands: Europe Between Hitler and Stalin* (Nueva York: Basic Books, 2010), y Frank Dikötter, *Mao's Great Famine, The History of China's Most Devastating Catastrophe, 1958-1962* (Nueva York: Walker & Co., 2010).
- 37 Brian Doherty hace un relato pintoresco de gran parte de esa historia, desde el punto de vista de EE.UU., en *Radicals for Capitalism: A Freewheeling History of the Modern American Libertarian Movement* (Nueva York: Public Affairs, 2007).
- 38 Robert Nozick, *Anarquía, estado y utopía* (Nueva York: Basic Books, 1974), pág. ix.

- 39 Francisco de Vitoria, "On the American Indians", en *Political Writings*, editado por Anthony Pagden y Jeremy Lawrance (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), págs. 250-251.
- 40 Citado en Perez Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West* (Princeton: Princeton University Press, 2003), pág. 119.
- 41 John Milton, "Areopagitica: A Speech of Mr. John Milton for the Liberty of Unlicenc'd Printing, to the Parliament of England" [1644], en *Areopagitica and Other Political Writings of John Milton* (Indianápolis: Liberty Fund, 1999), pág. 23. John Locke sostuvo posteriormente en su famosa carta sobre la tolerancia: "...una cosa es persuadir, otra comandar; una cosa es presionar con argumentos, otra con penalizaciones". John Locke, "A Letter on Toleration", en *The Sacred Rights of Conscience*, editado por Daniel L. Dreisbach y Mark David Hall (Indianápolis: Liberty Fund, 2009), pág. 47.
- 42 En su Elegía para Gournay, tras su muerte, su amiga y discípula Anne-Robert-Jacques Turgot señaló que Gournay entendía el error de imponer monopolios y "normas" sobre el mercado que los consumidores de hecho no demandaban. Según Turgot, Gournay "estaba sorprendido de que un ciudadano no pudiera fabricar o vender nada sin haber comprado el derecho a hacerlo, a un gran costo, a una corporación", es decir, que fuera necesario comprar a un gremio monopolístico el derecho a emprender una actividad comercial y ofrecer bienes a clientes dispuestos. "No se imaginaba que este pedazo de tela, por no respetar determinadas regulaciones, podía ser cortado en fragmentos de tres anas de largo, y que el pobre hombre que lo hubiera fabricado sería

condenado a pagar una multa suficiente para dejar a toda su familia en la pobreza”. Turgot, “Éloge de Gournay”, en *Western Liberalism: A History in Documents from Locke to Croce*, editado por E. K. Bramsted y K. J. Melhuish (Londres: Longman, 1978), pág. 305.

- 43 James Buchanan, “Order Defined in the Process of Its Emergence: A note stimulated by reading Norman Barry, “The Tradition of Spontaneous Order””, *Literature of Liberty*, v. 5, n.4 (1982). Consultado en <http://oll.libertyfund.org/title/1305/100453> el 23 de marzo de 2013.
- 44 Algunos liberales creen que un orden constitucional sin una monopolización de la ley o el uso de una fuerza de defensa, es decir, sin un Estado, es algo tanto posible como deseable. Véase, por ejemplo, Randy E. Barnett, *The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law* (Oxford: Oxford University Press, 2000), Michael Huemer, *The Problem of Political Authority*, *op. cit.*, Bruce L. Benson, *The Enterprise of Law: Justice Without the State* (Oakland: Independent Institute, 2011). Mi propia opinión breve sobre el tema, “The Case for Ordered Liberty Without States”, se puede consultar en <http://www.libertarianism.org/publications/essays/case-ordered-liberty-without-states>. La posibilidad de gozar de la libertad sin un Estado se debate entre los liberales, pero la mera inexistencia del Estado no equivale a gozar de la libertad, ya que la libertad depende de manera crucial de las instituciones de la ley y de la justicia. La pregunta sobre la que no existe un consenso general es si la ley y la justicia pueden existir sin un proveedor monopólico.

Capítulo 5

- 45 Agelina Grimke, "Slavery and the Boston Riot", *The Liberator*, 12 de agosto de 1837.
- 46 Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), vii.
- 47 Véase el aporte de la Ilustración a los conceptos de libertad individual y derechos naturales en M. Zafirovski, *The Enlightenment and Its Effects on Modern Society*, (Nueva York: Springer, 2011), en especial en la página 40, donde señala: "Sin duda, las libertades y elecciones individuales, los derechos civiles, una esfera privada o la privacidad, la autonomía personal, la realización, el bienestar, la vida humana y la felicidad son valores e instituciones firmemente consolidados y que se dan por sentado en sociedades occidentales democráticas y de otro tipo, en particular, pero no solo en Estados Unidos. [...] En ese caso, son en primer lugar el producto y el legado de la Ilustración y de su individualismo laico-liberal".
- 48 Frederick Douglass, "What to the Slave is the Fourth of July?", 5 de julio de 1852; L.M.Child, *An Appeal in Favor of that Class of Americans Called Africans*, 1833.
- 49 Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, 1792, en Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, ed. por Sylvana Tomaselli (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pág. 74.

- 50 Declaración de principios y resoluciones, Convención de Seneca Falls, 1848. <http://ecssba.rutgers.edu/docs/seneca.html>. Consultado el 18 de febrero de 2013.
- 51 Frederick Douglass, “West India Emancipation Address”, 3 de agosto de 1857.
- 52 Declaración de principios.
- 53 Richard Cobden, *Speeches on Questions of Public Policy by Richard Cobden*, ed. por J.E.T. Rogers, www.econlib.org/library/YPDBooks/Cobden/cbdSPP14.html. Consultado el 22 de febrero de 2013.
- 54 James G. Birney, *A Letter on the Political Obligations of Abolitionists, with a Reply by William Lloyd Garrison* (Boston: Dow and Jackson, 1839), pág. 32.
- 55 W. Phillips, “Philosophy of the Abolition Movement” (1853), *Speeches, Lectures, and Letters* (Boston: Lee and Shepard, 1884), pág. 113.
- 56 L. Menard, *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*, (Nueva York: Farrar, Straus, Giroux, 2001), pág. 13.
- 57 B. Dylan, “The Times They Are A-Changin’”, Columbia Records, 1964.
- 58 W.L. Garrison, *The Liberator*, 31 de enero de 1831.

Capítulo 6

- 59 Realizo una comparación entre el principio de libertad y un principio de “igualdad en los resultados”, en lugar

de un principio de “igualdad”, porque el principio de libertad ya es un principio de “libertad igualitaria”.

60 Santo Tomás de Aquino, “Treatise on Law, Q. 96, Art. 2”, *Summa Theologica* (Westminster, Maryland: Christian Classics, 1981), pág. 1018.

Capítulo 9

61 George B. N. Ayittey, *Defeating Dictators: Fighting Tyranny in Africa and Around the World* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2011), pág. 43.

62 Robert Hessen. “Corporations,” *The Concise Encyclopedia of Economics*. 2008. Library of Economics and Liberty. Consultado el 19 de mayo de 2013 en www.econlib.org/library/Enc/Corporations.html.

63 George B. N. Ayittey, *ibíd.*, pág. 76.

64 Jacques Charmes, “Measurement of the Contribution of Informal Sector and Informal Employment to GDP in Developing Countries: Some Conceptual and Methodological Issues”, disponible en www.unescap.org/stat/isie/reference-materials/National-Accounts/Measurement-Contribution-GDP-Concept-Delhi-Group.pdf.

65 Véase la presentación del profesor George B. N. Ayittey en TED, www.ted.com/talks/george_ayittey_on_cheetahs_vs_hippos.html.

66 Tony O. Elumelu, *Africapitalism: The Path to Economic Prosperity and Social Wealth*, www.tonyelumelufoundation.org/sites/tonyelumelufoundation.org/files/Africapitalism%20White%20Paper%20FINAL.pdf.

67 Olúfémi Táíwò, *How Colonialism Preempted Modernity in Africa* (Bloomington: Indiana University Press, 2010), pág. 48.

68 Olúfémi Táíwò, *Africa Must Be Modern* (Ibadán, Nigeria: Bookcraft 2011), pág. 48.

Capítulo 10

69 *After the Welfare State*, ed. por Tom G. Palmer (Ottawa, IL: Jameson Books, 2012). Véanse en especial los ensayos “The Tragedy of the Welfare State”, de Tom G. Palmer, y “How the Right to ‘Affordable Housing’ Created the Bubble that Crashed the World Economy”, de Johan Norberg.

70 Véase el análisis de la historia del término en Randy E. Barnett, “The Original Meaning of the Commerce Clause”, 68 *University of Chicago Law Review* 101 (2001), disponible en www.bu.edu/rbarnett/Original.htm y Randy E. Barnett, “New Evidence on the Original Meaning of the Commerce Clause”, 55 *Arkansas Law Review* 847 (2003), disponible en <http://randybarrett.com/55ark847.html>.

71 James Madison, en George W. Carey, *The Federalist* (The Gideon Edition). Editado con Introducción, Guía de lectura, Referencia cruzada con la Constitución, Índice y Glosario por George W. Carey y James McClellan (Indianápolis: Liberty Fund, 2001). Capítulo: No. 62: Concerning the constitution of the senate, with regard to the qualifications of the members; the manner of appointing them; the equality of representation; the number of the senators, and the duration of their

appointments. Consultado en <http://oll.libertyfund.org/title/788/108681> el 17 de mayo de 2013.

- 72 Véase Laura A. Scofea, “The Development and Growth of Employer-Provided Health Insurance”, *Monthly Labor Review*, marzo de 1994, disponible en www.bls.gov/mlr/1994/03/art1full.pdf y Thomas C. Buchmueller y Alan C. Monheit, “Employer-Sponsored Health Insurance and the Promise of Insurance Reform”, Documento de trabajo 14839 de la Oficina Nacional de Investigación Económica, disponible en www.nber.org/papers/w14839.pdf.
- 73 Véase Circular No. 23 (1976), “Re: Cobertura por maternidad obligatoria”, “La ley exige específicamente que se ofrezca cobertura por maternidad en ‘Todas las pólizas...’, sin restricciones por edad, sexo o estado civil”, disponible en www.dfs.ny.gov/insurance/circltr/1976/cl1976_23.htm.
- 74 Esta historia terrible se cuenta con lujo de detalles en el clásico artículo de Reuben Kessel, “The A.M.A. and the Supply of Physicians”, 35 *Law and Contemporary Problems* (Segundo trimestre de 1970), disponible en <http://tinyurl.com/bbr8h6f>.
- 75 El pago en efectivo no siempre es una transacción legal. Los doctores que aceptan el seguro estatal Medicare no pueden recibir dinero en efectivo por el servicio cubierto por Medicare. Brent R. Asplin, MD, MPH; Karin V. Rhodes, MD; Helen Levy, PhD; Nicole Lurie, MD, MSPH; A. Lauren Crain, PhD; Bradley P. Carlin, PhD; Arthur L. Kellermann, MD, MPH, “Insurance Status and Access to Urgent Ambulatory Care Follow-up Appointments”, *Journal of the American Medical Association*.

ciation, 14 de septiembre de 2005, disponible en <http://jama.jamanetwork.com/article.aspx?articleid=201518>.

Capítulo 11

- 76 Friedrich A. Hayek, “The Use of Knowledge in Society”. *American Economic Review*. XXXV, No. 4. págs. 519-30. American Economic Association. 1945. Library of Economics and Liberty [en línea], disponible en www.econlib.org/library/Essays/hykKnw1.html; consultado el 12 de mayo de 2013 en Internet. Véase también Thomas Sowell, *Knowledge and Decisions* (Nueva York: Basic Books, 1996).
- 77 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Edwin Cannan, ed. Londres: Methuen & Co., Ltd. 1904. Library of Economics and Liberty [en línea], disponible en www.econlib.org/library/Smith/smWN19.html; consultado el 12 de mayo de 2013.
- 78 F. A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty: Volume I, Rules and Order* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), págs. 98–99.
- 79 www.econlib.org/library/Enc/TragedyoftheCommons.html
- 80 www.econlib.org/library/Enc/RentSeeking.html
- 81 www.econlib.org/library/Enc/PublicChoice.html
- 82 Puede acceder a una explicación más detallada y a más datos en los ensayos de *The Morality of Capitalism*, editado por Tom G. Palmer (Ottawa, IL: Jameson Books, 2011), en especial “Interview with an Entrepreneur”

(entrevista con el cofundador de Whole Foods Market, John Mackey) y “The Paradox of Morality”, del estudio liberal chino Mao Yushi. La edición en español se titula: La moralidad del capitalismo (2013) y está disponible en www.fprogreso.org (Nota el editor).

- 83 Algunas buenas introducciones al estudio científico de las elecciones en la política son *Public Choice: A Primer*, de Eamonn Butler (Londres: Institute of Economic Affairs, 2012) y *Government Failure: A Primer in Public Choice*, de Gordon Tullock, Gordon Brady, y Arthur Seldon (Washington, DC: Instituto Cato, 2002).
- 84 John Locke, *Second Treatise of Government*, capítulo VI, sección 57.
- 85 Véase Richard Epstein, *Simple Rules for a Complex World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995).
- 86 El experto jurídico liberal clásico Lon Fuller identificó ocho formas en las que se puede fracasar al formular leyes en su libro *The Morality of Law* (New Haven: Yale University Press, 1939), págs. 33-37. Hayek dijo además: “La ley consta de normas independientes del propósito que rigen el comportamiento de cada persona hacia las demás, apuntan a afectar un número desconocido de instancias posteriores, y, en cuanto definen un dominio protegido de cada persona, habilitan que se forme un orden de acciones en el que los individuos pueden formular planes viables”. F. A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty: Volume I, Rules and Order* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), págs. 85-86.
- 87 John Locke, *Second Treatise of Government*, capítulo VI, sección 57.

- 88 F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, ed. por Ronald Hamowy (Chicago: University of Chicago Press, 2011).
- 89 Se presentan análisis sobre la robustez en P J. Boettke y P. T. Leeson, “Liberalism, Socialism, and Robust Political Economy”, en *Journal of Markets & Morality* (2004), 7:1, págs. 99-111 y en Mark Pennington, *Robust Political Economy: Classical Liberalism and the Future of Public Policy* (Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2011).
- 90 Véase Nassim Nicholas Taleb, *Antifragile: Things that Gain from Disorder* (Nueva York: Random House, 2012).

"El liberalismo está de moda". Washington Post

**Si ya te comportas como un liberal,
¿quizás deberías ser uno!**

"Ser liberal implica preocuparse por la libertad de todos, respetar los derechos de los demás, aunque no estemos de acuerdo con sus acciones o sus palabras. Significa renunciar al uso de la fuerza y, en cambio, tratar de alcanzar nuestras metas, así sea la felicidad personal o la mejora del estado de la humanidad, o el conocimiento, o todo eso, o alguna otra cosa, *exclusivamente* a través de acciones voluntarias y pacíficas, en el mundo 'capitalista' de la libertad de empresa y el intercambio, o en las ciencias, o en la filantropía, el arte, el amor, la amistad o cualquier otro acontecer humano abarcado por las reglas de la cooperación voluntaria".

Tom Palmer, Capítulo I.

"Las ideas presentadas en este libro se refieren a una visión alternativa de la política: una política que no es de la fuerza, sino de la persuasión, de vivir y dejar vivir, de rechazar tanto la subyugación como la dominación. Los ensayos fueron escritos principalmente por jóvenes que participan de Estudiantes por la Libertad, un movimiento internacional muy dinámico e interesante. No reflejan ninguna limitada perspectiva nacional, sino que atañen al espectro general de la experiencia humana. Ofrecen una introducción a la filosofía según la cual viven su vida la mayoría de los seres humanos día a día. . .

El presente libro es una invitación a pensar problemas importantes de nuevas maneras. Es para aquellos que llegan a las problemáticas por primera vez y para académicos. Espero que ambos grupos, y todos los que estén comprendidos entre los dos extremos, aprovechen estos ensayos. Pueden leerse en cualquier orden, y ningún capítulo exige la lectura previa de otro. El lector puede 'picar' del libro sin tener que leerlo todo, como si fuera un paquete de bocadillos saludables y sabrosos para la mente. A disfrutar".

Tom Palmer, Prólogo.

"El rechazo al espectro estándar izquierda-derecha es parte inherente de las ideas de la libertad. El liberalismo es una ideología que cuestiona el uso del poder político. En lugar de pensarla como una decisión sobre la intervención del Estado en una u otra área, el liberalismo considera la política un conflicto entre libertad y poder. Los liberales toman muy en serio la enseñanza del historiador Lord Acton: 'El poder tiende a corromper, y el poder absoluto corrompe absolutamente'. El liberalismo no se ubica en ninguna parte de un espectro cuyos extremos defienden distintos tipos de poder coercitivo".

Clark Ruper, Capítulo III.

POR QUÉ la LIBERTAD

Tu vida | tus elecciones | tu futuro

ISBN: 978-956-9225-08-6



9 789569 122508 6