

LIBERTAD Y DINERO*

G. A. Cohen

En estas páginas el profesor Cohen se propone explicar la controversia que sostuvo con Isaiah Berlin sobre la relación entre libertad y dinero. Berlin, señala Cohen, pese a ser un socialdemócrata, suscribió y defendió el postulado conceptual de la derecha acerca de la relación entre libertad y dinero, aun cuando rechazó la conclusión normativa que la derecha suele derivar de esa premisa conceptual. Cohen argumenta aquí que la pobreza (falta de dinero) sí constituye una amenaza para la libertad y, por consiguiente, la protesta de la izquierda contra la pobreza debe entenderse como una defensa de la libertad.

G. A. COHEN. Profesor en Souls College, Oxford University.

* Aun cuando soy el autor del argumento central de este trabajo, así como de su desarrollo, algunas de las ideas principales, según indicaré, se las debo a Arnold Zuboff. Asimismo, agradezco a Myles Burnyeat, Ian Carter, Paula Casal, Bill Child, Ronald Dworkin, Cécile Fabre, Keith Graham, Henry Hardy, Natalie Jacottet, David Miller, Michael Otsuka, Derek Parfit, Hillel Steiner, Adam Swift, Peter Vallentyne, Frank Vandembroucke y Jo Wolff por sus críticas a una versión anterior. El texto del presente artículo fue tema de una conferencia dictada en abril de 1998 en Oxford y en mayo de 1998 en Haifa. El público de esas reuniones me permitió enriquecerme con sus penetrantes juicios.

Traducción al castellano de Rose Cave.

[C]uando las ideas son descuidadas por los que debieran preocuparse de ellas —es decir, por los que han sido educados para pensar en forma crítica de ellas—, éstas adquieren a veces un impulso incontrolable y un poder irresistible¹.

Nunca antes le había dedicado una conferencia a una persona. Encontraba presuntuoso hacerlo. Los libros son cosa importante: lo suficientemente importante como para justificar una dedicatoria. Pero dedicar una simple conferencia parece denotar una poco modesta convicción de parte del conferenciante de que su proposición de cincuenta minutos tiene un valor intelectual especial.

No obstante ello, dedico esta charla a la memoria imperecedera de mi maestro y amigo Isaiah Berlin, siempre presente². Me he visto obligado a apartarme de la práctica acostumbrada, no porque piense que lo que van a escuchar sea algo realmente extraordinario, sino por mi sentimiento de pérdida y consiguiente desconsuelo. El tema que examinaré en esta oportunidad, la libertad, fue el meollo de la contribución de Isaiah a nuestro conocimiento de la naturaleza humana y del mundo social y, a raíz de su reciente fallecimiento, me pareció tan justo como inevitable dedicarle la conferencia.

No obstante que sentía gran aprecio por Isaiah, y pese a que fue extraordinariamente generoso conmigo, no estábamos de acuerdo en materias de política, ni tampoco lo estábamos en aquellas cuestiones académicas que a ambos nos importaban, debido a las cuestiones políticas que ellas tocaban. En otra oportunidad me referí a nuestros desacuerdos, según yo los concibo, acerca del pensamiento y la persona de Karl Marx³. Aquí explico una controversia que sostuvimos acerca de la libertad y, más concretamente, acerca de la relación entre libertad y dinero.

Mi principal planteamiento, que contradice importantes ideas expresadas por Isaiah, es que la falta de dinero acarrea falta de libertad. Naturalmente, la falta de dinero, esto es, la pobreza, no es la única circunstancia que limita la libertad de una persona, pero es una de ellas y una de las más importantes. Ahora bien, podría pensarse que son pocos los pobres a los que habría que convencer de la verdad de esto, ya que la vida diaria les proporciona pruebas suficientes. Sin embargo, como quiera que sea, mu-

¹ Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", p. 119 (en su obra *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969: todas las citas de Berlin que figuran más adelante fueron tomadas de este volumen).

² Isaiah Berlin falleció el 5 de noviembre de 1997.

³ Véase G. A. Cohen, "Isaiah's Marx and Mine" (1991).

chos intelectuales que no son pobres han negado tenazmente que la falta de dinero signifique falta de libertad, y, estoy seguro, algunos pobres están dispuestos a aceptarlo también. Después de todo, para las personas adineradas y para algunos pobres es reconfortante pensar que los pobres, cualesquiera que sean sus demás sufrimientos, no están privados de *libertad*: esa errada impresión disminuye el sentimiento de culpa que las personas ricas puedan creer necesario sentir ante personas menos afortunadas que ellas y, además, reduce la sensación de opresión a la que están expuestos los pobres. (En realidad, no me importa que muchos de ustedes piensen que es absurdo perder tiempo demostrando que la falta de dinero entraña falta de libertad, es decir absurdo porque es una verdad demasiado evidente como para tener que demostrarla. Para aquellos que piensen que es absurdo, les ruego considerar esta charla no como algo instructivo sino como una diversión.)

Lo que planteo aquí aparece con claridad en una discusión corriente de política que discurre de la siguiente manera. Las personas de derecha exaltan la libertad de que goza todo el mundo en una sociedad capitalista liberal. Las de izquierda replican que los pobres sólo disfrutan de una escasa parte de esa libertad. Pero la derecha responde que así la izquierda confunde libertad con recursos. Uno es *libre* de hacer cualquier cosa a la que nadie se va a interponer, dice la derecha. Si uno *no puede darse el lujo* de hacer algo, ello no quiere decir que carezca de libertad para hacerlo, sino simplemente que no tiene los *medios* y, en consecuencia, la *posibilidad** de hacerlo. El problema de los pobres no consiste en carecer de *libertad* sino en que no siempre pueden *ejercitar* la libertad que indudablemente poseen. Según la derecha, cuando la izquierda niega que los pobres tengan libertad propiamente tal, incurre en un uso tendencioso del lenguaje.

Permítaseme exponer la posición de la derecha sobre esta materia en la forma de un argumento que se compone de distintos pasos. En realidad, el razonamiento de la derecha consta de dos partes, una conceptual y otra normativa. Por lo que a mí respecta, las rechazo ambas. En cambio Berlin, a mi juicio lamentablemente, aceptó la primera: de hecho, hizo más de lo que nadie haya hecho para persuadir a los filósofos acerca de la sensatez de la primera parte, por mucho que su conmiseración por las personas que sufren lo llevó a rechazar categóricamente la segunda.

La primera parte del argumento de la derecha discurre de la siguiente manera:

* [N. del T.: de aquí en adelante, *ability* se traduce indistintamente como “posibilidad” o “capacidad”.]

(1) La libertad se ve amenazada por la interferencia (de otras personas⁴), pero no por la falta de recursos;

(2) Carecer de dinero no es ser objeto de interferencia, sino estar falto de medios;

(3) La pobreza (falta de dinero) no entraña falta de libertad.

La conclusión a que llega la primera parte, la proposición (3), es una afirmación conceptual, una afirmación acerca de la forma en que algunos conceptos se relacionan entre sí. Empero, en manos de la derecha, esa conclusión conceptual se utiliza para prestar apoyo a una afirmación normativa acerca de lo que debería hacerse, a la que se llega en la segunda parte del argumento de la siguiente manera:

(3) La pobreza (falta de dinero) no entraña falta de libertad;

(4) La principal función del gobierno es proteger la libertad;

(5) El alivio de la pobreza no forma parte de la principal función del gobierno.

El resto de esta charla se divide en seis secciones. En la sección 1, muestro que la parte conceptual del argumento de la derecha ha penetrado en un sector del pensamiento académico que no podría llamarse de derecha. Isaiah Berlin y John Rawls, en especial, y sus numerosos seguidores, han defendido la parte conceptual del argumento de la derecha, que culmina en la proposición (3), pese a que, debido a que no aceptan la proposición (4), no han respaldado la conclusión normativa (5).

En la sección 2, trato de rebatir la proposición (2). Sostengo que carecer de dinero significa, de hecho, ser víctima de interferencia. Si ese argumento es correcto, quiere decir que la proposición (3) es falsa si, como insiste la derecha, la proposición (1) es verdadera; la falsedad de la proposición (2), unida a la verdad de la proposición (1), significa que la proposición (3) es falsa. Además, pienso que si mi razonamiento es correcto, también demuestra que la proposición (3) es falsa, sea o no verdadera la proposición (1), porque no me cabe en la mente que alguien que no crea que la proposición (2) sea verdadera pueda pensar que la (3) lo es. En otras palabras, sostengo que los pobres carecen de libertad incluso en el sentido que la derecha, Berlin y Rawls prefieren darle a la libertad, de acuerdo con el cual la identifican con la falta de interferencia, y ya sea que esa definición de la libertad sea o no demasiado restrictiva.

⁴ La palabra “interferencia” siempre significará aquí “interferencia de otra persona”. Así, por ejemplo, en este caso la cojera no constituirá una interferencia con los esfuerzos de una persona por desplazarse en un terreno difícil (ya sea que ponga o no en peligro su libertad para abrirse paso en ese terreno, cuestión que se examina más adelante, en la sección 5).

En la sección 3 trato de reforzar, pero al mismo tiempo matizar, mi argumento, planteando algunas analogías y desanalogías entre la libertad que otorga el dinero y la libertad regulada por el Estado.

En la sección 4 examino la relación que tienen algunas tesis marxistas acerca de la diferencia entre la sociedad burguesa y la preburguesa con el hecho de que generalmente se haya inadvertido que el dinero otorga libertad y que la falta de él la restringe;

En la sección 5 me ocupo de las relaciones entre libertad, medios y capacidad. Muestro que los dos últimos influyen mucho más en la libertad que lo que reconocen aquellos a quienes está dirigida esta charla y, de esta manera, refuto la proposición (1): demuestro que la falta de medios *efectivamente* pone en peligro la libertad.

Finalmente (sección 6) formulo algunas observaciones sobre la importancia del lóo semántico que creo desentrañar aquí.

1

Los más importantes filósofos políticos de habla inglesa del siglo veinte son Isaiah Berlin y John Rawls. Ambos rechazan⁵ la conclusión del argumento de la derecha: Berlin fue un socialdemócrata, en el amplio sentido de la palabra, y Rawls es un liberal según lo que los estadounidenses entienden por liberal, y, dentro de esas posiciones políticas, aliviar la pobreza aparece en un lugar prioritario del programa político. En consecuencia, tanto Berlin como Rawls deploran el relativo desinterés de la derecha por lo que ellos llamarían la capacidad de *utilizar* la libertad, lo cual, a su juicio, es lo que les falta a los pobres. Sin embargo, en mi opinión, lamentablemente ambos aceptan al pie de la letra la diferencia que hace la derecha entre libertad y dinero. Están de acuerdo con la afirmación *conceptual* de la derecha, por más que rechacen su conclusión *normativa*.

En el párrafo que sigue, Berlin se muestra de acuerdo con la conceptualización de la libertad que hace la derecha y, a la vez, rechaza categóricamente la conclusión normativa que la derecha construye a partir de esa conceptualización:

Es importante distinguir entre la libertad y las condiciones de su ejercicio. Si una persona es demasiado pobre o demasiado ignorante

⁵ Resulta algo zeugmático hablar conjuntamente de Berlin y Rawls en presente, ya que, en su segunda aplicación, es meramente histórico. Espero que el lector me perdone este desatino, que reduce el número de frases u oraciones que debo construir para hacer asignaciones como la que figura más arriba.

o demasiado débil para hacer uso de los derechos que *legalmente* le pertenecen, de nada le vale la libertad que esos derechos le confieren, pero no por ello ésta desaparece. La obligación de promover la educación, la salud, la justicia, de mejorar las condiciones de vida, de dar oportunidades para que se desarrollen las artes y las ciencias y de impedir medidas sociales, legales o políticas reaccionarias o desigualdades arbitrarias, no se hace menos estricta porque no vaya dirigida en forma directa a promover la *libertad en sí*, sino al establecimiento de las condiciones que son las únicas que hacen posible que sea valiosa tenerla, o a la promoción de valores que puede que sean independientes de ella⁶.

El hecho de que Berlin estuviera de acuerdo con el lado conceptual de la afirmación de la derecha queda también de manifiesto en la forma laudatoria en que se expresó en 1949 acerca de la presidencia de Franklin Roosevelt⁷. Berlin describe el New Deal de Roosevelt como “una gran empresa liberal” que “ciertamente fue la solución de transacción más constructiva entre la libertad individual y la seguridad económica de que haya sido testigo nuestro tiempo”⁸. La alabanza que le hace Berlin a Roosevelt entraña que la libertad individual y la seguridad económica son desiderata opuestos, que, al menos a veces, más de una cosa significa menos de la otra y que, de acuerdo con “la solución de transacción constructiva” de Roosevelt, se perdió algo en una de ellas, o quizá en ambas, en bien de la otra. Además, tal vez se pueda afirmar sin temor que, a juicio de Berlin, en la “solución de transacción” del New Deal hubo más sacrificio de libertad

⁶ Isaiah Berlin, *Four Essays* (1969), p. liii, subrayado mío.

Si bien estoy cierto de que el texto citado concuerda con el punto de vista de la derecha y difiere de él precisamente en la forma en que he sostenido, no pretendo que el discurso de Berlin en esta materia fuere coherente y careciera de problemas. Sus trabajos acerca de la libertad fueron tan profundamente originales como influyentes, y en estos trabajos tan novedosos es común no percatarse de las distinciones y confundir éstas entre sí. Para una demostración de algunos lapsus importantes del texto de Berlin, véanse el Apéndice, más adelante, y la nota 18.

⁷ Tuve el privilegio de ver mucho a Isaiah durante sus últimos meses de vida, cuando se encontraba en su hogar, inválido. Pocos días antes de su muerte, me alentó (no sé por qué pensaba que yo tenía esta influencia, pero quizá se remontaba a los días en que nuestro *college*, All Souls, tenía influencia en el mundo real) a que instara al actual gobierno laborista a imitar a su héroe, Franklin Roosevelt, concibiendo un gran programa de obras públicas que reduciría el desempleo y atraería a la juventud. Se confesó incapaz de entender por qué, en nuestra época, incluso un gobierno laborista se había apartado del uso del Estado para fines de progreso. Era totalmente contrario al control estatal total —pensaba que las pretensiones de la planificación de tipo socialista eran engañosas—, pero era acérrimo enemigo del thatcherismo y de atribuirle al libre mercado una función ilimitada. Sabía que destruye la vida de las personas.

⁸ Isaiah Berlin, “Political Ideas in the Twentieth Century”, en la p. 31 de *Four Essays*.

individual que de seguridad económica; que, en general, el New Deal redujo la primera para aumentar la segunda. Según lo señalado antes, de acuerdo con Berlin, el New Deal redujo la libertad en sí para aumentar el valor de la libertad restante. Berlin encomiaba a Roosevelt por haber logrado que la sociedad estadounidense fuese menos *laissez-faire* y más socialdemocrática que antes. Roosevelt introdujo una legislación sindical que limitó la libertad relacionada con la propiedad del capital productivo, leyes sociales que eliminaron la libre disposición de una parte de los ingresos ganados y empresas estatales como la Tennessee Valley Authority, que impidieron el libre ejercicio del derecho de dominio en ciertos ámbitos.

A juicio de Berlin, esta clase de políticas aumenta la seguridad no de los que adolecen de falta de libertad, sino de los que en las economías menos reguladas y más del tipo de la de Herbert Hoover están más expuestos a hechos catastróficos. Según entendió Berlin el New Deal, las personas relativamente pobres y débiles adquirieron seguridad y recursos, mientras que los ricos perdieron algunos recursos y todos perdieron libertad. En definitiva, a juicio de Berlin, con el New Deal aumentó la seguridad y algunas libertades se tornaron *más valiosas* a expensas (justificadamente) de la libertad propiamente tal.

Pese a que me complace unirme a Berlin para encomiar el New Deal, no concuerdo con los términos en que lo hace. En el discurso de Berlin, la libertad y la seguridad económica son valores distintos que los políticos humanitarios deben contrapesar y Franklin Roosevelt logró un excelente término medio en que se limitó la obtención de la primera para la mayor materialización de la segunda. Pero no estoy de acuerdo en que, en definitiva, el New Deal haya aumentado la seguridad económica *a expensas* de la libertad.

Defiendo este desacuerdo en la sección 2, pero antes de hacerlo quiero mostrar que, al igual que Berlin, John Rawls también adhiere a la conceptualización de la libertad que hace la derecha:

La imposibilidad de aprovechar los derechos y oportunidades que uno tiene debido a la pobreza y la ignorancia, y a la falta de medios en general, se suele contar entre las limitaciones que definen la libertad. Sin embargo, no voy a decir eso, sino que voy a pensar que estas cosas afectan al valor de la libertad [...] la libertad no vale lo mismo para todos. Algunas personas tienen más autoridad y fortuna y, en consecuencia, mayores medios para alcanzar sus fines⁹.

⁹ John Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. 204, y John Rawls, *Political Liberalism* (1993), pp. 325-326.

No obstante que generalmente se expresa en forma cautelosa y que la segunda frase del párrafo podría aparecer como si se limitara a formular una estipulación inocente, de hecho aquí Rawls niega que la pobreza limite la libertad. Porque no se habría decidido (como dice) a “pensar” que la pobreza afecta (únicamente) al *valor* de la libertad si no creyera que influye en la libertad propiamente tal, y el mensaje inequívoco que contiene el párrafo de Rawls en su conjunto (sólo parte del cual se presenta más arriba¹⁰) es que la pobreza no afecta a la libertad propiamente tal.

En vista de la posición que adopta en el párrafo citado, resulta curioso, y parece dar lugar a una incongruencia, que, más adelante, Rawls argumente a favor del “imperio del derecho” de la siguiente manera:

[...] la relación entre el imperio del derecho y la libertad es bastante clara [...] si se viola la norma que dice que no hay delito sin ley, por ejemplo, porque la ley es vaga y poco precisa, lo que podemos hacer libremente también es vago e impreciso. Los límites de nuestra libertad son inciertos. Y en la medida en que ello sea así, la libertad está limitada por un razonable temor de su ejercicio¹¹.

Cuesta concebir la razón por la cual la libertad (en *sí*) deba verse limitada por el simple *temor* de su ejercicio y sin embargo no lo esté en absoluto por la *imposibilidad* de su ejercicio que (a juicio de Rawls) asegura la pobreza.

2

La posición de la derecha, a la que por desgracia adhieren Berlin y Rawls, dice que la pobreza es falta de medios y que, en consecuencia, entraña falta de capacidad antes que falta de libertad. Rebatiré esa posición de dos maneras. Primero, en la presente sección, la impugno sin cuestionar la diferencia que ésta establece entre medios y capacidad, por una parte, y libertad, por la otra: sostengo que la falta de dinero es falta de libertad, cualquiera que sea la relación entre capacidad, medios y libertad. En la sección 5 refuto la posición de la derecha (y de Berlin/Rawls) desde otro ángulo, sosteniendo que la diferencia que ésta hace entre medios y capacidad, por una parte, y libertad, por la otra, es (de todas formas) insostenible.

¹⁰ No creo que mis comentarios acerca del párrafo de *A Theory* sean incompatibles con la observación que se hace en *Political Liberalism* (1993), p. 326, de que ofrece “sólo una definición y no resuelve ninguna cuestión de fondo”. En este caso, la frase “cuestión de fondo” ciertamente quiere decir “cuestión normativa de fondo”: la afirmación conceptual que atribuyo a Rawls sigue en pie.

¹¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 239.

A mi juicio, la posición de la derecha se basa en un concepto material del dinero. Este concepto es errado porque el dinero no es como la inteligencia o la fuerza¹², ya que, de hecho, una dotación escuálida de estas últimas no siempre¹³ perjudica a la libertad, en tanto la libertad se identifique con la falta de interferencia¹⁴. Sostendré que la diferencia entre el dinero y esa otra clase de recursos entraña que la falta de dinero induce falta de libertad, *por mucho que aceptemos identificar a la libertad con la falta de interferencia*. Aun cuando, como negaré más adelante, incapacidades como la enfermedad o la ignorancia no limiten la libertad, porque no tiene que haber, por necesidad, interferencia cuando ellas están presentes, la pobreza incuestionablemente entraña estar expuesto a interferencia, y las personas de centroizquierda, como Berlin y Rawls, adhieren innecesariamente a la interpretación equivocada que la derecha hace de la relación entre pobreza y libertad cuando tratan a la primera (como lo hicieron últimamente un grupo de pensadores laboristas¹⁵) no como un déficit de *libertad* en sí sino como una restricción a “lo que [la gente] puede *hacer* con su libertad”¹⁶.

Ahora bien, antes de desarrollar mi argumento, permítaseme aclarar lo que se supone que *no* debe mostrar. Al demostrar que el dinero otorga libertad y que la falta de él significa por lo tanto carencia de (alguna) libertad, no pretendo probar nada acerca de cuál sociedad es superior a otra, como tampoco que una sociedad que funciona a partir del dinero sea objetable porque en ella algunas personas carecen de algunas libertades. Todas las formas de sociedad otorgan algunas libertades a las personas y las privan de otras, y en consecuencia no se puede condenar a una sociedad por el solo hecho de que en ella algunas personas carecen de ciertas liberta-

¹² En consecuencia, la disyunción que hace Berlin de “demasiado pobre o demasiado ignorante o demasiado débil” (véase la p. 56, *supra*) está mal concebida.

¹³ Digo “no siempre” en vez de “nunca” debido a las complejidades que se examinan en la sección 5. En otras palabras, la interferencia *exitosa*, la que elimina la libertad, entraña una incapacidad consiguiente de parte de la víctima, pero *en general* las incapacidades no llevan envuelta faltas de libertad, desde un punto de vista basado en la interferencia.

¹⁴ Refuto esa definición en la sección 5.

¹⁵ El Institute for Public Policy Research.

¹⁶ Institute for Public Policy Research, “The Justice Gap” (1993), p. 8, subrayado mío: “Lo más probable es que la gente encare restricciones en lo que puede hacer con su libertad y sus derechos si es pobre, está enferma o carece de [...] instrucción”.

Para una evaluación crítica de ese texto, y otros conexos, véase mi artículo “Back to Socialist Basics” (1994), pp. 3-16, reproducido en Jane Franklin (ed.), *Equality* (1997), donde le sigue una aguda réplica (“Forward to Basics”) de Bernard Williams, a la que espero responder.

El argumento que figura en las pp. 60 y siguientes, *infra*, es una versión mejorada del argumento que vincula el dinero con la libertad en la versión original de “Back to Socialist Basics”, pp. 15-16.

des. Pero desde el punto de vista estructural, las sociedades tienen distintas maneras de inducir la distribución de la libertad y, en una sociedad como la nuestra, en que en gran medida la libertad se otorga y retiene mediante la distribución del dinero, a menudo no se aprecia debidamente el hecho de que el dinero estructura la libertad, y se produce la ilusión de que en ella la libertad es ilimitada, en vez de estar restringida por la distribución del dinero. La presente charla pone al descubierto esa ilusión. Pero el hecho de que, contrariamente a la ilusión y a lo que otros sostienen, el dinero sea una forma de estructurar la libertad no significa que una sociedad monetizada sea inferior, en general o incluso respecto a la libertad, a otras formas de sociedad. Puede que ello sea cierto, pero no es lo que estoy sosteniendo en esta oportunidad.

He aquí, pues, mi argumento respecto a la proposición de que la pobreza significa carencia de libertad propiamente tal, en el sentido que mis contradictores le dan a la palabra “libertad”, según el cual la falta de libertad entraña la presencia de interferencia.

Considérense los bienes y servicios, ya sea proporcionados por el Estado o por particulares, que no se otorgan gratuitamente a todos quienes los solicitan. Algunos de los bienes y servicios estatales dependen de normas de acceso especiales (uno no conseguirá cama en un hospital público si es considerado persona sana, ni obtendrá plaza en una escuela secundaria si tiene cuarenta años). Pero los bienes y servicios privados y muchos de los estatales son inaccesibles salvo a través del dinero: para obtenerlos, entregar dinero es a la vez necesario y suficiente. Si uno trata de conseguirlos sin dinero, estará expuesto a interferencia.

Como ya lo he sostenido más detenidamente en otra oportunidad¹⁷, la distribución de los bienes es una estructura de interferencia. *Pero el dinero sirve para eliminar esa interferencia. En consecuencia, el dinero otorga libertad y no tan sólo la capacidad de utilizarla*, incluso cuando la libertad se equipara a la falta de interferencia.

Supóngase que una mujer sana sea demasiado pobre como para poder visitar a su hermana que vive en Glasgow. De una semana a otra no

¹⁷ El argumento relativo a la propiedad privada apareció por primera vez en las pp. 11-15 de “Capitalism, Freedom and the Proletariat” (1979) y, posteriormente, con amplias revisiones, en David Miller (ed.) *Liberty* (1991), pp. 167-172. El argumento ha sido criticado, entre otros, por John Gray, en “Marxian Freedom, Individual Liberty, and the End of Alienation” (1986), y en su trabajo “Against Cohen on Proletarian Unfreedom” (1989); por Andrew Reeve, *Property* (1986), pp. 109-110; y por George Brenkert, en las pp. 29-39 de “Self-Ownership, Freedom and Autonomy” (1998). Le respondo a Gray en las pp. 62-65 de *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), y a Reeve y Brenkert en las pp. 79-82 de “Once More into the Breach of Self-Ownership: Reply to Narveson and Brenkert” (1998).

puede ahorrar lo suficiente como para comprar el pasaje. Por lo tanto, si tratara de subirse al tren no tendría los medios para vencer la posible interferencia del conductor. Dígase o no que esta mujer tiene la *posibilidad* de viajar a Glasgow, no hay nada que le impida hacerlo *independientemente* de la interferencia que la afecta. Es plenamente capaz de tomar el metro y cruzar el andén que debe atravesar para llegar al tren. Pero se encontrará materialmente imposibilitada de cruzar ese andén, o será físicamente obligada a bajarse del tren. O bien, considérese el caso de una mujer que carece de dinero y que desea coger y ponerse un suéter que hay en el mesón de la tienda Selfridges. Si logra hacerlo, la detendrán a la salida de la tienda y le quitarán el suéter. En nuestra sociedad, la única forma para que a uno no le impidan obtener y usar las cosas que cuestan dinero, esto es la mayoría de las cosas, es pagando dinero por ellas.

Así pues, carecer de dinero *es* estar sujeto a interferencia, y asimilar el dinero a recursos materiales e incluso intelectuales es caer en un fetichismo irreflexivo, en el buen sentido marxista de que tergiversa *las relaciones sociales* limitadoras y las representa como *personas que carecen de cosas*. En otras palabras, el dinero no es un objeto.

Volvamos a Berlin.

Para Berlin, la libertad preferida, aquella en que no hay interferencia, la que hizo célebre al llamar *negativa*, la que distinguió de la capacidad de utilizarla, es la “oportunidad de actuar” (p. xlii), “la ausencia de obstáculos para opciones y actividades posibles” (xxxix). Y la “ausencia” de esa “libertad se debe a que se cierran [...] puertas o no se logra abrirlas, como consecuencia deliberada o involuntaria de prácticas humanas modificables, del funcionamiento de agentes humanos” (p. xl y p. xlviii). Sin embargo, en contraposición a la distinción entre libertad y dinero en que insistió Berlin, es evidente que la falta de dinero implica falta de libertad precisamente en ese sentido. La mujer cuya pobreza le impidió viajar a Glasgow tropieza con esa misma puerta cerrada. (En un sistema de “tarjetas inteligentes” para controlar el acceso a los trenes, ello será literalmente cierto en un sentido material.)

Ahora bien, podría sostenerse que he hecho mal uso de la falta de precisión con que Berlin define la libertad negativa; que, pese a que en varias oportunidades dijo que se trataba de puertas no cerradas, su noción más meditada era que debía interpretarse en forma más restrictiva, como una cuestión de puertas que no son cerradas, particularmente por el *gobierno*. En efecto, en la p. xliii dice que mi libertad negativa está determinada por la respuesta a la pregunta: “¿En qué ámbitos debo obedecer al gobierno?” Podría entonces sugerirse que, en los párrafos citados, de las pp. xlii,

xxxix y xl (y en la importantísima nota 1 de la p. 130), Berlin describe inadecuadamente su propia posición cuando identifica la falta de libertad con *cualquier* cierre de caminos y no, como en la p. xliii, únicamente con el cierre de caminos atribuible al gobierno.

No obstante, no hay duda de que la presión ejercida por la verdad fue lo que llevó a las formulaciones más amplias: la persona que se interpone a mi paso no necesita vestir uniforme del gobierno para privarme con ello de libertad. Y por lo general, en una sociedad en que impera el orden jurídico, el bloqueo que interponga cualquier persona, uniformada o no, sólo tendrá éxito si el Estado está dispuesto a apoyarlo. En consecuencia, la diferencia entre puertas cerradas por el gobierno y puertas cerradas por terceros carece de mayor aplicación: sólo tiene importancia cuando se produce alguna ilicitud.

Berlin ofrece un curioso pronóstico respecto a “aquellos que están obsesionados por la aseveración de que la libertad negativa poco vale si no hay condiciones suficientes para ejercerla activamente”. Dice que “son responsables de minimizar su importancia, de negarle incluso el nombre de libertad [...] y finalmente de olvidar que sin ella la vida humana [...] se extingue” (pp. lviii-lix). O: “[que] en su celo por crear las condiciones sociales y económicas en que sólo la libertad tiene verdadero valor, el hombre tiende a olvidar la libertad propiamente tal” (p. liv). Pero ¿cómo podría ser así, puesto que el propio Berlin reconoció que lo que les obsesiona *son* precisamente (algunas formas) *valiosas* de libertad? Mi impresión es que aquí Berlin se equivoca al describir su preocupación, la cual consiste, más bien, en que estos paladines de los pobres terminan por centrarse tanto en las libertades relacionadas específicamente con la derrota de la pobreza, con las libertades asociadas al hecho de tener dinero (ya sea que se piense que el dinero es necesario para tener propiamente acceso a los bienes o únicamente por el valor de esa libertad: en lo que *realmente* preocupa a Berlin *aquí*, esa distinción es más bien secundaria), en contraposición a las libertades civiles y políticas (tales como la libertad de expresión, de reunión, de asamblea, etc.)¹⁸, que llegan a preocuparse demasiado poco de las últimas. Es un gran error, no sólo de Berlin sino también (por inferencia) de Rawls, sostener que la izquierda está dispuesta a sacrificar la

¹⁸ El lector atento observará que éstas no son libertades respecto de las cuales el New Deal podría considerarse razonablemente como una solución de transacción. Pero éste es un nuevo desfase de la posición de Berlin, y no, a mi juicio, una razón para sostener que mi comentario acerca de lo que él quiso decir *aquí* es errado. (Berlin debe pensar que Roosevelt restringió el *derecho de propiedad* pero no puede haber pretendido incluir precisamente ese derecho entre los “derechos legales” con los cuales identifica la “libertad propiamente tal” en el texto de la nota 7 *supra*: eso reduciría al absurdo la diferencia (aparente) que figura en ese texto).

libertad en sí en aras de las condiciones que hacen que ella tenga valor. Distinguir entre la libertad política y la libertad del dinero es totalmente diferente de distinguir entre la libertad en sí y las condiciones que hacen que tenga valor.

Ahora podemos reevaluar la descripción que hace Berlin del New Deal (véase la p. 56, *supra*). Podemos insistir sin temor en que, al aumentar la seguridad económica de una persona, *como consecuencia* de ello generalmente se le interponen menos “obstáculos a las opciones y actividades posibles” (p. xxxix) y, por lo tanto, generalmente tiene más libertad individual, de acuerdo con el concepto de libertad de Berlin, en que la libertad equivale a ausencia de obstáculos o a que los terceros no los interponen. Es posible que el New Deal haya disminuido la libertad individual de las personas que ya gozaban de seguridad económica, pero, de acuerdo con su propia definición de libertad, Berlin no tenía derecho a concluir, como lo insinúa su referencia a la “solución de transacción” entre libertad y seguridad económica, que se hubiera reducido la libertad individual propiamente tal (y no tan sólo la de los miembros de algunas clase)¹⁹.

3

El dinero proporciona libertad porque elimina las interferencias al acceso a bienes y servicios: funciona como un boleto de entrada a ellos. A continuación reforzaré, pero también limitaré, mi razonamiento, comparando el dinero con los boletos de acceso a bienes y servicios en una sociedad no monetizada, y señalaré las diferencias entre ellos.

¹⁹ (1) No creo que la citada definición del New Deal sea compatible con el posterior reconocimiento de Berlin, en la p. xlvi, de que “la justificación de la legislación social o la planificación del Estado benefactor y del socialismo” pueda basarse en consideraciones relacionadas con la libertad.

(2) Podría pensarse que Berlin condiciona decididamente su rechazo a la afirmación de que la pobreza constituye una falta de libertad cuando señala más adelante, en las pp. 122-123, que de acuerdo con el concepto de libertad como falta de interferencia, puedo efectivamente “pensar que soy víctima de coacción o esclavitud”, si postulo “una teoría sobre las causas de la pobreza” en virtud de la cual “ella se debe a que otros seres humanos [“con o sin la intención de hacerlo”] han dispuesto de manera que yo, y no otros, me vea privado del dinero suficiente para pagar por los [bienes]”. Lo planteado por esa teoría es tan débil como para ser, a mi juicio, indesmentible, y el propio Berlin insinúa que es “plausible” (p. 122). Sin embargo, podría deducirse que Berlin debe rechazarla para sostener su afirmación de que la pobreza no afecta a la libertad sino tan sólo a las condiciones de su ejercicio.

Sin embargo, esa deducción es errada. El párrafo de las pp. 122-123 no indica el reconocimiento de que, como insisto, como quiera que se produzca, *la falta de dinero* constituye falta de libertad, sino que *la falta de acceso al dinero* constituye falta de libertad, cuando tiene alguna explicación (lo cual, como acabo de sugerir, es siempre su explicación).

Imaginemos, pues, una sociedad en la que no hay dinero, en la cual, de partida, el Estado es dueño de todo y donde la legislación establece los cursos e acción a los que las personas pueden acceder y seguir sin interferencia. La ley señala lo que cada clase de persona e incluso cada individuo puede hacer o no sin interferencia, y cada persona posee un conjunto de boletos que detallan lo que la persona puede hacer. Así, yo puedo tener un boleto que diga que puedo arar y sembrar este terreno, y cosechar lo que produzca; otro que dice que puedo ir a esa ópera, o caminar por ese campo, mientras que usted tiene boletos diferentes, en que están anotadas libertades diferentes. (Podría suponerse, además, que los boletos son permutables, de tal modo que puedo cambiar algunos de mis permisos por otros suyos.)

Imaginemos, ahora, que las opciones anotadas en los boletos tienen una estructura más compleja que la anterior. Ahora, cada boleto establece una disyunción de conjuntos de vías de acción que puedo seguir. Esto es, puedo hacer A y B y C y D o bien B y C y D y E, o E y F y G y A, etc. Si trato de hacer algo no autorizado en mi boleto, interviene la fuerza armada.

Por hipótesis, estos boletos señalan cuáles son las libertades de la persona (y, en consecuencia, sus faltas de libertad). Pero una suma de dinero pudiera ser equivalente a una forma muy generalizada de esta clase de boletos. Una suma de dinero es una licencia para realizar una disyunción de conjuntos de acciones como, por ejemplo, visitar a una hermana en Glasgow, o llevarse a casa y ponerse el suéter que estaba en el mesón de Selfridges. (Por lo que respecta a su libertad de viajar a Glasgow, la mujer que es demasiado pobre como para tomar el tren se asemeja a la persona cuyos boletos en la economía imaginaria no monetizada no tienen anotado “viaje a Glasgow”²⁰). El hecho de que el dinero constituye este permiso quizá queda más en claro cuando se reemplaza la materialidad del dinero por tarjetas de crédito o por cuentas de crédito que carecen de expresión material. Para mejorar la analogía, supóngase que la economía estatal no emita boletos *materiales* y que la autorización que tienen las personas por lo que respecta a su libertad de usar los bienes sólo figura en la pantalla de una computadora. ¿Acaso las cuentas de crédito no son precisamente eso y, por lo tanto, nada más que un conjunto de libertades?

Hecho este paralelo, señalo sus límites y, luego, cuán modestos son. Primero los límites.

²⁰ A dos personas se les impide abordar un avión, a una de ellas porque no tiene pasaporte y a la otra porque no tiene pasaje. ¿Podría decirse que sólo la primera careció de libertad para embarcar?

Mientras que en la sociedad no monetizada el gobierno es quien restringe la libertad de las personas, en la economía monetizada generalmente no es el gobierno sino el dueño del bien que desea tener la persona quien en primera instancia limita su libertad. Lo que hace el gobierno en una economía monetizada es imponer la voluntad del poseedor del bien, *inter alia*, cuando esa voluntad consista en negar el acceso salvo a cambio de dinero. Y el papel estratégico de la voluntad del poseedor del bien significa al mismo tiempo que el dinero no asegura totalmente el acceso (como lo hace el boleto emitido por el Estado) y que la falta de dinero no asegura totalmente la falta de acceso (como lo hace la falta de un boleto otorgado por el Estado). Si Selfridges no quiere vender el suéter (a lo mejor sólo está en exhibición) no lo dejarán ir por todo el oro del mundo. Por el contrario, si Selfridges desea regalar el suéter, el gobierno, lejos de impedir que el (quizá indigente) beneficiario de la generosidad de Selfridges lo coja *gratuitamente*, protegerá esa transacción de donación. El dinero no siempre es necesario para el libre acceso a un bien, puesto que un vendedor generoso no tiene que exigirlo, pero tampoco es siempre suficiente, porque el vendedor no está obligado a vender.

Con todo, no hay que exagerar la diferencia entre el dinero y los boletos otorgados por el Estado, antes indicada. Para apreciarla cabalmente, incorporemos en la especificación de la sociedad en que el Estado otorga boletos un nuevo elemento que, en cierta medida, equipara la complejidad de las economías monetizadas aludidas más arriba²¹.

Imaginemos, pues, que, al igual que el dinero, los boletos que otorga el Estado no son siempre necesarios ni suficientes para asegurar el acceso a los bienes, porque en alguna medida los administradores de bienes nombrados por el Estado pueden permitir el acceso a personas que no tienen boleto o impedirselo a otras que sí lo tienen: esto podría ser un privilegio del cargo oficialmente reconocido, o una práctica ilícita pero eficaz, o una práctica cuyo grado de licitud se sitúa entre ambos extremos. Supongamos, además, que los funcionarios tienden a favorecer a algunos ciudadanos en perjuicio de otros, del mismo modo que lo hacen en la economía monetizada los particulares que poseen bienes. Así pues, al igual que la complejidad introducida más arriba en la economía monetizada, en la economía no monetizada los boletos ya no aseguran totalmente el acceso y la falta de ellos no asegura totalmente imposibilidad de acceder. Sigue siendo efectivo que la distribución de boletos influye marcadamente en la libertad; los boletos señalan lo que uno es libre o no de hacer, pero ahora, por cierto, no como supuso al comienzo, *tout court*, sino dentro del conjunto de acciones

²¹ Arnold Zuboff me sugirió los rudimentos de la complejidad que introduzco aquí.

viable establecido por los campos de acción discrecional de los administradores de bienes y sus intenciones particulares. Y en la economía estatal corregida, el alcance de estos campos de acción discrecional nos permite afirmar que la libertad de acceso se determina *en gran medida* por los boletos.

Ahora bien, los particulares que poseen bienes tienen amplia discrecionalidad sobre sus posesiones²², mientras que la discrecionalidad de los administradores de bienes es sólo parcial²³, pero de acuerdo con los supuestos planteados, esa persistente desanalogía carece de importancia para las libertades de que disfrutaban los demás. En efecto, en las economías monetizadas reales generalmente no hay gran disposición ya sea a regalar las cosas o a rehusárselas a determinados clientes provistos de dinero²⁴ y, en el caso paralelo del Estado, la discrecionalidad otorgada a los administradores y utilizada por ellos es, por estipulación, comparativamente reducida. Sin embargo, como se vio, en la economía estatal, la libertad de acceso se determina en gran medida por los boletos. Y, haciendo un paralelo, podríamos decir que en una economía como la nuestra la libertad de acceso a los bienes se determina en gran medida por el dinero²⁵. En consecuencia, puede decirse que, *normalmente*, la falta de dinero significa falta de libertad. Para la mujer que es demasiado pobre para comprar el pasaje, la perspectiva de tener libertad de viajar a Glasgow no aumenta *mucho* por la posibilidad de que la empresa ferroviaria Virgin Trains le permita viajar gratuitamente, porque la probabilidad de que ello suceda es sumamente reducida. Y, en general, la discrepancia entre dinero y libertad es comparativamente insignificante.

Obsérvese, además, que si todos están dispuestos a vender a cualquiera que pueda comprar, y si nadie querrá dar nada a cambio de nada, si

²² Desde el punto de vista de los que no poseen bienes, en cierto sentido los dueños legales de los bienes son agentes del Estado que no llevan uniforme y que tienen amplia discrecionalidad personal.

²³ Naturalmente, el Estado tiene la misma discrecionalidad plena que Selfridges y, en mi historia, sus administradores pueden compararse con asistentes de venta imaginarios de Selfridges que disfrutaban (¡de manera muy inusual!) de una discrecionalidad equiparable. Pero en esta oportunidad no viene al caso completar así nuestra comparación.

²⁴ En realidad, como me lo ha señalado Hillel Steiner, una disposición demasiado amplia a rehusarse a posibles clientes seleccionados equivaldría a anular la condición del dinero como medio general de cambio: por lo general, el dinero, *por definición*, es aceptable, y —véase la nota siguiente— en los sistemas capitalistas plenamente establecidos es obligatoriamente aceptable como *curso legal*.

²⁵ Obsérvese que cuando *se prohíbe* a los particulares que poseen bienes no vender a quien tenga el dinero para comprar lo que ofrecen en venta, el dinero se asemeja más a un boleto de la primera forma de economía (aquella en que los administradores carecen de discrecionalidad) precisamente porque hay alguna garantía de derechos civiles: no se puede, ahora, discriminar en forma tiránica.

en ese sentido la economía está “plenamente comercializada*”, la persona que en nuestra sociedad tiene poco dinero se encuentra, en lo que respecta a la libertad, exactamente en la misma situación que la persona que posee pocos boletos en la economía estatal, en la cual los funcionarios carecen de discrecionalidad. Basándose en los supuestos que ordinariamente postulan los economistas acerca de la forma en que funciona una economía de propiedad privada y dinero, la analogía se aplica sin reservas.

Dejando de lado los supuestos de los economistas, el dinero no es *una forma de libertad*, como lo son los boletos en la versión original sencilla de la economía basada en boletos otorgados por el Estado, pero indudablemente *da libertad*, cuando ello significa falta de interferencia, y eso basta para rebatir el punto de vista de la derecha y de Berlin-Rawls.

4

El rasgo del capitalismo que genera la desanalogía entre el dinero y los boletos otorgados por el Estado es la separación que se da en la civilización capitalista entre el Estado y la sociedad civil. En realidad, en una economía de mercado, la libertad de acceder a los bienes no la decide el Estado sino quienes son dueños de los bienes, cuyas decisiones son respaldadas por el Estado. Pero de todas formas, en una economía de mercado, la libertad de acceder a los bienes es en gran medida función del dinero, por mucho que la estructura del organismo multipersonal que otorga y rehúsa esa libertad sea más compleja que en la sociedad en que el Estado otorga boletos. En ambas sociedades, los dueños de los bienes (los propietarios particulares y/o el Estado) deciden lo que yo puedo hacer; y en una economía de mercado, el hecho de que los dueños de los bienes decidan lo que puedo hacer equivale a que lo haga mi dinero, ello debido a las inclinaciones típicas que tienen (sistemáticamente²⁶) los propietarios de bienes.

El dinero, y la falta de él, acarrear relaciones sociales de libertad y falta de libertad. Naturalmente, la libertad es un recurso, pero no un recurso como la fuerza o la inteligencia. Como dijo Karl Marx, es “poder *social* en la forma de una cosa”²⁷, pero no es *en sí* una cosa, como un destornilla-

* [N. del T.: *fully commodified*, en el original en inglés.]

²⁶ Véase la nota 24 *supra*.

²⁷ La afirmación de Marx figura en este párrafo, que examiné en las pp. 124-125 de mi obra *Karl Marx's Theory of History* (1978): “Mientras menos poder social tenga el medio de cambio [...] mayor será el poder de la comunidad que mantiene unidas a las personas, la relación patriarcal, la comunidad de la antigüedad, el feudalismo y el sistema de gremios. [En la economía de mercado] cada persona tiene poder social en la forma de una cosa. Si se priva a esta cosa del poder social, se lo habrá dado a personas para que lo ejerzan sobre personas.” (*The Grundrisse*, Harmondsworth, 1973, pp. 157-158).

dor o un encendedor, porque el poder social no es una cosa (tomando la palabra “cosa” como un objeto material). Si uno cambia diez monedas de una libra por un billete de diez libras, uno tiene una cosa distinta de la que tenía antes, pero la misma cantidad de dinero. Tiene la misma libertad para viajar, comprar bienes y servicios, etc., el mismo derecho a prestaciones sociales, las mismas perspectivas de no interferencia que uno tenía antes (o casi las mismas: puede ser que el conductor del autobús que esté dispuesto a recibir la moneda de una libra se rehúse a cambiar el billete de diez y le obligue a bajarse del vehículo).

El dinero es un poder social en un sentido diferente del de la fuerza, por ejemplo. Naturalmente, lo que uno puede hacer con la fuerza depende de normas sociales y de estructuras materiales creadas a nivel social —tales como caminos y puertas y escaleras. Pero, por el contrario, el dinero (en contraposición al oro) no es algo material como la fuerza (y el oro) cuya importancia asume la sociedad, sino que es esencialmente social. El dinero ni siquiera necesita adoptar una forma tridimensional: puede consistir en anotaciones en una computadora (véase la sección 2 *supra*) y, en principio, podría ser aun menos material. Si todo el mundo tuviera excelente memoria y todos fuéramos respetuosos de la ley, y la información fluyera rápidamente de una persona a otra, el dinero podría adoptar nada más que la forma de un conocimiento común de los derechos de las personas²⁸. La razón de ser del dinero es vencer la interferencia en el acceso a los bienes que de lo contrario va a prevalecer: esto no es efectivo de, por ejemplo, la fuerza, pese a que, si es mucha, permite acceder a bienes cuando se interrumpe el orden social.

El hecho de que los boletos definen la estructuración social de la libertad queda de manifiesto en la economía estatal. Lo que sostengo es que, en una economía basada en la propiedad privada, el dinero lo hace casi en la misma medida, aunque en forma menos manifiesta, puesto que, a diferencia de un boleto de valor equivalente, mi billete de cinco libras no lleva escritas las libertades que confiere. Uno de los propósitos de la presente conferencia es dejar en claro que el dinero otorga casi tanta libertad como esta clase de boleto.

Obsérvese que no he sostenido que una economía sea más atractiva que la otra. Muchos preferirán la economía monetizada, basada en la pro-

²⁸ En consecuencia, discrepo de la afirmación de John Searle (*The Construction of Social Reality*, 1995, p. 35) de que “el dinero debe adoptar alguna forma material”, salvo, lo que dudo, que la basara en algunas limitaciones de los poderes cognitivos o morales de las personas. (Obsérvese que incluso si los estados mentales fueran estados intelectuales, en el caso hipotético esbozado en la frase a que se agrega esta nota, el dinero no *adopta la forma* de estados intelectuales).

piedad privada, en la que mi libertad no depende de manera tan inmediata del Estado sino de las decisiones que adopten otras personas que cuentan con el respaldo del Estado²⁹. Pero esto no afecta a mi argumento de que, en la economía monetizada, lo que depende de esas decisiones *es* precisamente mi libertad.

Así pues, lo que quiero decir es que la protesta de la izquierda contra la pobreza *es*³⁰ una defensa de la libertad y, más particularmente, una protesta contra la extrema falta de libertad de los pobres en la sociedad capitalista y en favor de una distribución mucho más equitativa de la libertad.

5

Considérese, una vez más el movimiento conceptual del argumento de derecha:

(1) Lo que pone en peligro la libertad es la interferencia y no la falta de medios;

(2) Experimentar interferencia no es carecer de dinero sino de medios;

(3) La pobreza (falta de medios) no entraña falta de libertad.

En las secciones anteriores de este trabajo creo haber refutado la segunda premisa de ese argumento al demostrar que carecer de dinero *es* ser objeto de amplia interferencia. Sin embargo, aún no he impugnado (expresamente) la primera premisa del argumento, lo que procedo a hacer a continuación.

Se puede suponer³¹ aquí, sin temor a equivocarse, que todos los candidatos al cargo de comprometedores de la libertad podrían reducirse a alguna forma de interferencia o alguna forma de falta de medios. Si se parte de ese supuesto, la proposición (1) equivale al siguiente conjunto de cuatro afirmaciones, y (6) y (7) y (8) y (9) son, respectivamente, equivalen-

²⁹ A menudo se piensa que las economías capitalistas son superiores a las economías controladas por el Estado sólo porque en las primeras hay una mayor dispersión de la propiedad. Sin embargo, por la misma razón, una economía de mercado socialista, en que la dispersión de la propiedad es mucho mayor y, por lo tanto, en que hay mayor libertad, es aun mejor. En realidad, todavía hay mucho por decir acerca de ambos lados del argumento: éstas son sólo aproximaciones preliminares. Sin embargo, para equilibrar la discusión, dejo constancia de la tesis anticapitalista del socialismo de mercado, y la planteo junto con la archiconocida tesis capitalista contraria al control del Estado.

³⁰ Contrariamente a lo que afirma Berlin en los textos aludidos en las pp. 56, 61-62, *supra*.

³¹ Se puede suponer *sin temor a equivocarse*: en rigor, el supuesto puede ser falso por razones sutiles o complicadas, pero creo que ello no afectaría el fondo de lo que sigue.

tes entre sí, de acuerdo con el supuesto formulado sin temor (conjuntamente con el supuesto incluso más seguro de que existe algo llamado ¡falta de libertad!):

- (6) Basta que haya interferencia para que falte libertad;
- (7) No es necesaria la falta de medios para que no haya libertad;
- (8) Para que no haya libertad se requiere interferencia;
- (9) La falta de medios no es suficiente para que falte libertad.

A continuación, redespiegando ideas ya planteadas, demuestro que la propuesta (7), y por lo tanto la (6), son falsas. A continuación centro la atención en las proposiciones (8) y (9) y las refuto, pero, como se verá, el resultado es conceptualmente mucho menos interesante y, desde el punto de vista ideológico y político, mucho menos importante que el primero.

Al rebatir la proposición (7) demuestro en primer lugar que, al menos en algunos casos, para que no haya libertad se requiere realmente falta de medios. A continuación generalizo el resultado, a fin de demostrar que para que no haya libertad siempre es necesaria la falta de medios.

Ahora bien, el dinero es claramente un medio: si no lo es, ¿qué es entonces? Sin embargo, como se ha visto, en casi todos los casos en que algo se vende, la falta de dinero asegura falta de libertad. En casi todos estos casos, la disposición del vendedor a interponerse, con el respaldo del Estado, al acceso al bien o servicio pertinente se extingue cuando se ofrece dinero. Así pues, para que no haya libertad se necesita que no haya dinero, porque éste elimina la (posible) interferencia.

Ahora bien, podría pensarse que el dinero sólo contradice la proposición (7) porque, pese a que es un caso paradigmático de un medio, como lo he sostenido en la sección 4, es un medio muy diferente de los medios materiales tales como los destornilladores o los encendedores: no es un medio material sino social. A diferencia de ellos, su razón de ser es eliminar la interferencia³².

En realidad, el dinero es algo muy especial. Su naturaleza profundamente social lo distingue de medios tales como la fuerza o la belleza, o la inteligencia. Pero los medios materiales y otros medios asociales también proporcionan ejemplos contrarios a las proposiciones (6) y (7). Al reflexionar sobre esos medios se comprueba que *para que no haya libertad nunca basta con la interferencia, porque siempre se requiere falta de medios*.

³² Ésa es la razón por la cual el dinero sirve como ejemplo que neutraliza a la vez las proposiciones (1) y la (2): es un medio que tiene por objeto eliminar la interferencia. En consecuencia, destruye la contraposición entre la falta de medios y la presencia de interferencia: cuando falta *este* medio, hay interferencia. Tanto la proposición (1) como la (2) son falsas, porque ambas se basan en la falsa contraposición impugnada por el caso del dinero.

Esto es así porque, absolutamente en todos los casos, *una interferencia limita mi libertad de hacer sólo si carezco de los medios para vencer esa interferencia y, por lo tanto, la posibilidad de hacer x pese a esa interferencia*³³. Si tengo esa posibilidad, si puedo vencer la interferencia, entonces puedo hacer libremente x, incluso existiendo esa interferencia. De modo que para que falte libertad no basta con que haya interferencia. También se requiere una adecuada imposibilidad³⁴.

Permítaseme ilustrar este punto. Primero, considérese el caso de un reo, esto es, una persona que no puede salir de una cárcel de máxima seguridad. Obsérvese ahora que no es libre de hacerlo porque no tiene fuerza suficiente y, por lo tanto, no puede torcer los barrotes con que lo han rodeado los agentes de la ley que se interponen. Su imposibilidad de hacerlo es un requisito necesario de su falta de libertad: si su capacidad aumentara milagrosamente lo suficiente, tendría libertad para abandonar el lugar. Segundo, considérese una sociedad despótica en que, por ejemplo, un tirano cuyos esbirros imponen eficazmente su voluntad, prohíbe la libertad de expresión. Los que viven en esa sociedad carecen de libertad únicamente porque no son capaces de derrocar al tirano.

De lo anterior se desprende que la respuesta de la izquierda a la comparación que hace la derecha entre libertad y capacidad no debería consistir, como suelen decir, en que la capacidad es tan importante como la libertad o, como también suelen afirmar, en que el concepto de libertad de la derecha es demasiado restringido y que tenemos que idear un concepto más amplio de libertad, sino, más bien, en que la capacidad es el núcleo mismo de la libertad apreciada por la derecha. Porque uno de los requisitos para que la interferencia *tenga éxito* (esto es, elimine la libertad)³⁵ es que la víctima carezca de posibilidades de vencer esa interferencia. Uno es libre de hacer algo cuando tiene la posibilidad pertinente y no es objeto de interferencia, o cuando uno es objeto de interferencia pero tiene la posibilidad de vencerla.

³³ Debo esta significativa idea a Arnold Zuboff.

³⁴ Se me ha sugerido que el *impedimento* de A es suficiente para eliminar la libertad de B. Pero, si fuera así, ello se debería únicamente a que el impedimento de A entraña que B no puede anular cualquier acción o acciones de A que constituyan ese impedimento. Lo substancial, que es el hecho de que A no puede eliminar la libertad de B a menos que B tenga la incapacidad pertinente, se mantiene en pie.

³⁵ Obsérvese que la interferencia fallida no es un intento de interferir que no llega a constituir interferencia, sino un intento de interferir cuyo cometido no prospera, el cual, generalmente, consisten en impedir (en este caso pueden pasarse por alto los casos poco característicos en que la finalidad de la interferencia no es impedir sino, por ejemplo, molestar o irritar). Si yo trato de impedirle el paso, pero de hecho no me interpongo en su camino, en realidad trato de interferir y no logro hacerlo. Pero si efectivamente me interpongo en su camino y usted me hace a un lado, indudablemente interfiere sin éxito.

No veo cómo la derecha pueda escapar a la conclusión de que, en casos de interferencia, la falta de capacidad ayuda a generar falta de libertad. Pero la derecha podría insistir en que la falta de posibilidad no acarrea falta de libertad cuando no hay interferencia a la vista. La derecha podría decir que alguien no carece de libertad de caminar simplemente porque se fracturó las piernas, cuando nadie le impediría caminar si no se le hubiesen quebrado las piernas. Podría decir que si bien la interferencia no es realmente suficiente para carecer de libertad, sigue siendo necesaria para ella: al refutarse las propuestas (6)/(7), (8)/(9) permanecen incólumes.

Pero la derecha sólo puede decir eso haciendo caso omiso de verdades ordinarias. Porque prontamente y sin dificultad decimos: ahora que le sacaron el yeso, puede volver a dar un paseo por el parque. O bien considérese el caso de un automóvil que, todos estarán de acuerdo, es un medio de transporte y que, a diferencia de una suma de dinero o del derecho a viajar, es un medio material para trasladarse. ¿Quién sino alguien que hubiese abrazado una teoría filosófica mal concebida negaría que el hecho de disponer de un automóvil y de saber conducir aumenta mi libertad para desplazarme en Londres, y que no tenerlo o no saber conducir la disminuye? (Cuando el mortal Billy Watson grita “Shazam”, y de esta manera se convierte en el todopoderoso Capitán Maravilla, de inmediato tiene a su disposición un amplio número de libertades.) En consecuencia, basta con que falte la capacidad para que no haya libertad: cuando *me torno incapaz* de conducir porque carezco de los *medios* necesarios para realizar esa acción, me veo privado de una libertad.

Ahora bien, la derecha podría replicar que el hecho de estar privado de medios me priva de una libertad únicamente si la privación de ese medio es ocasionada por una *persona*. De acuerdo con este punto de vista, si usted me quita mi llave, me veo privado de una libertad, pero si únicamente *la pierdo*, no pierdo una libertad. De tal modo que aun en el caso de que la interferencia no sea suficiente para que no haya libertad, sigue siendo necesaria: las proposiciones (8) y (9) son verdaderas. Empero, la distinción postulada aquí es *extraordinariamente* inverosímil. Si pierde la esperanza de encontrar la llave, no por ello dejará de decir que ha perdido la libertad de conducir hasta haber comprobado que la llave le fue robada o hurtada.

Así pues, en general, la diferencia entre medios y capacidad, por una parte, y libertad, por la otra, es un mito de la derecha. Ya sea que la izquierda suela o no forzar el uso del lenguaje común (véanse las pp. 53 y 54, *supra*), la derecha, y quienes comparten su insistencia, tergiversan en esta materia el sentido ordinario de las palabras.

Se ha objetado que los usos que he invocado más arriba para rebatir las proposiciones (8) y (9) son “laxos” y que, “en rigor”, la falta de autonomía (por ejemplo) sólo disminuye la capacidad y no también la libertad. Pero no entiendo qué criterio relativo al “uso laxo” rechaza como “laxo” el uso tan difundido de palabras como “libre”, “libertad”, etc.

Naturalmente, aunque la objeción sea correcta y en ausencia de intervención humana la falta de capacidad no signifique falta de libertad, mi tesis principal, de que la pobreza limita la libertad, sigue siendo aplicable: mi defensa original de esa tesis, que figura en la sección 2 *supra*, no refuta las proposiciones (8) y (9).

6

Los argumentos y conclusiones de esta charla son de carácter conceptual. No se ha defendido ni sostenido ninguna afirmación normativa, si bien me he permitido plantear algunas afirmaciones conceptuales en un tono claramente normativo.

Algunas personas responden a esto lamentándose de que, debido a su carácter puramente conceptual, no se establecen conclusiones normativas. Entonces ¿por qué tiene importancia?

La razón de ello es que las afirmaciones conceptuales suelen ser premisas fundamentales de los argumentos que conducen a conclusiones normativas, y el avance de la derecha desde la proposición (1) a la (5) es ejemplo de ello. Ese importante argumento cae por tierra cuando se demuestra que su subconclusión conceptual decisiva, la proposición (3), es falsa, como ha resultado aquí. Y a menudo esta manera de contrarrestar los argumentos normativos es más eficaz que confrontarlos en forma normativa, lo que con tanta frecuencia lleva a un punto muerto.

Si los conceptos en sí no tuvieran importancia, el otro bando nunca habría desarrollado su insistencia a partir de una falsedad conceptual. Para la autoconfianza de la derecha, y para la deferente acogida de que disfruta, es muy importante que ella pueda asumir el papel de defensora de la libertad humana. Por lo tanto, es igualmente importante poner al descubierto, como creo que puede hacerse, que es un engaño. La derecha se proclama defensora de un valor humano universal, la libertad, pero cuando quedan al descubierto sus errores conceptuales y sus trucos verbales, se comprueba que lo que realmente ofrece, en razonamientos tales como las proposiciones (1) a (5), es una defensa del derecho de propiedad privada. Lo único que defienden aquí es la libertad de los que poseen bienes.

Esta conclusión, que he defendido en forma diferente en otra oportunidad³⁶, se refuerza con los argumentos del presente ensayo. La idea general es que la derecha no se opone a la interferencia *como tal*: se opone a la interferencia en el derecho de propiedad privada³⁷, pero apoya la interferencia en el acceso de los pobres a esa misma propiedad privada, y por consiguiente no puede defender el derecho de propiedad invocando el valor de la libertad, en el sentido de no interferencia. Sobre la base de una aversión de principio a la interferencia, la derecha no puede defender la propiedad privada del agravio que representa la pobreza recurriendo a la conocida táctica que he procurado desvirtuar aquí.

Sé que muchos se quedarán atónitos o se indignarán por lo que estimarán una osada equiparación de la interferencia *ilícita* en la propiedad privada (como la violación de domicilio) con la interferencia *legalmente justificada* en aquellos que la infringen o violan de alguna manera. Pero, una vez más, no se trata de un planteamiento normativo: aquí nada se dice directamente de la moralidad de proteger la propiedad privada en comparación con la moralidad de violar la propiedad privada.

Las palabras como “libertad”, “libre”, etc., pueden interpretarse de dos maneras contrapuestas. De acuerdo con una interpretación, puede decirse que A carece (provisionalmente) de libertad mientras B logre interponerse a su acción y, en consecuencia, sean cuales fueren los derechos de que disfrutan o carecen A y B. Si la “libertad” se entiende en un sentido como éste, que pasa por alto los derechos, queda claro como el agua que un funcionario policial legítimo priva de libertad al violador de la propiedad. A la inversa, y contradiciendo abiertamente el lenguaje ordinario, la interferencia de B en A puede interpretarse en el sentido de que ésta disminuye la libertad sólo cuando A tiene derecho a hacer lo que hace o B no tiene derecho a detenerlo. Pero esta interpretación de la libertad, tan cargada al lado de los derechos, sea o no por lo demás aceptable³⁸, torna imposible defender la legitimidad de la propiedad privada aludiendo a la libertad, puesto que, de acuerdo con este punto de vista de la derecha que hace tanto hincapié en los derechos, no puede decirse lo que *es* (lo que podría llamar-

³⁶ Véase la nota 17 *supra*.

³⁷ De hecho, a menudo también es contraria a otras interferencias, como ser en la seguridad de las personas, la libertad de expresión, etc., pero estos agregados opcionales del pensamiento de la derecha escapan al tema del presente documento.

³⁸ Cuando digo más arriba que es contrario al lenguaje ordinario, lo que quiero decir es que no es aceptable, pero en este caso la cuestión de la aceptabilidad, sobre esa o cualquier otra base, es totalmente secundaria: véase G. A. Cohen, *Self-Ownership* (1995), capítulo 2, sección 3e.

se) libertad hasta que se haya establecido (necesariamente basándose en razones distintas de la libertad) si la propiedad privada es o no legítima.

Apéndice: Otras imprecisiones de *Four Essays on Liberty*

Volvamos ahora al texto de *Four Essays* citado en la p. 56, *supra*. Obsérvese la contradicción entre la segunda y la tercera frase: mientras que en la segunda se cuestionan los derechos legales, en la siguiente se convierten en la “libertad en sí”. Pero ambas cosas son muy diferentes, puesto que los derechos legales distan mucho de ser las “puertas abiertas” y las “oportunidades abiertas” con las que Berlin (véase la p. 61, *supra*) identifica plausiblemente la libertad.

Considérese, además, la defensa de la educación pública que hace Berlin en las pp. liii-liv de *Four Essays*. Entre sus ventajas, dice, se cuenta aquella de que satisface “la necesidad de proporcionar oportunidades de elegir libremente al mayor número posible de niños”, y supuestamente pretende reiterar ese desiderátum cuando más adelante se refiere a “la necesidad de crear las condiciones en que se les dará a aquellos que no la tienen, la posibilidad de ejercitar esos derechos (libertad de elegir) que poseen legalmente pero que no pueden aprovechar”.

Ahora bien, entiendo por ello que si usted tiene “oportunidades de elegir libremente”, usted *tiene* libertad de elección, o la tiene efectivamente, la tiene a voluntad: lo único que necesita hacer para tenerla es *aprovechar* las oportunidades de que se trata. En consecuencia, de acuerdo con lo que dice el primer texto citado, la educación proporciona por sí libertad de elección. Pero eso no puede ser lo que proporciona la educación de acuerdo con el segundo texto, que insinúa que los niños de escasa instrucción efectivamente *tienen* “libertad de elegir”, pero carecen de la posibilidad de *ejercitarla*. (A menos que, llevando las cosas al extremo, en este caso “poseer legalmente” no entrañe “poseer”, sino “poseer (tan sólo) en forma legal” —pero entonces Berlin estaría renunciando a distinguir entre *tener* (verdaderamente) libertad y ser capaz de utilizarla.)

El propio ensayo “Two Concepts” contiene incertidumbres adicionales. Así, en las pp. 124-125, Berlin parece combinar grandes aspiraciones humanas (tales como no pasar hambre, estar vestido, etc.), aspiraciones tan apremiantes que resultan necesidades *mayores* que la necesidad de libertad, con las “condiciones para utilizar la libertad”, que son otra cosa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berlin, Isaiah. "Two Concepts of Liberty". En *Four Essays on Liberty*. Oxford: 1969.
- Berlin, Isaiah. "Political Ideas in the Twentieth Century". *Four Essays on Liberty*. Oxford: 1969.
- Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: 1969.
- Brenkert, George. "Self-Ownership, Freedom and Autonomy". *The Journal of Ethics*, Vol. 2, N° 1 (1998).
- Cohen, G. A. "Once More into the Breach of Self-Ownership: Reply to Narveson and Brenkert". *The Journal of Ethics*, Vol. 2, N° 1 (1998).
- Cohen, G. A. *Self-Ownership, Freedom and Equality*. Cambridge: 1995.
- Cohen, G. A. "Back to Socialist Basics". *New Left Review* N° 207 (septiembre/octubre, 1994). [Reproducido en Jane Franklin (ed.), *Equality*. Londres: 1997.]
- Cohen, G. A. "Isaiah's Marx and Mine". En Avishai Margalit y Edna Ullmann-Margalit (eds.), *Isaiah Berlin: A Celebration*. Londres: 1991.
- Cohen, G. A. "Capitalism, Freedom and the Proletariat". En Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Oxford: 1979. [Reeditado con amplias revisiones en David Miller (ed.), *Liberty*, Oxford: 1991.]
- Cohen, G. A. *Karl Marx's Theory of History*. Oxford: 1978.
- Gray, John. "Against Cohen on Proletarian Unfreedom". En Ellen Frankel Paul *et al.* (eds.), *Capitalism*. Oxford, 1989.
- Gray, John. "Marxian Freedom, Individual Liberty, and the End of Alienation". En Ellen Frankel Paul *et al.* (eds.), *Marxism and Liberalism*. Oxford: 1986.
- Institute for Public Policy Research. "The Justice Gap". Londres: 1993.
- Marx, Karl. *The Grundrisse*. Harmondsworth, 1973.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. Nueva York: 1993.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Oxford: 1971.
- Reeve, Andrew. *Property*. Londres: 1986.
- Searle, John. *The Construction of Social Reality*. Londres: 1995.
- Williams, Bernard. "Forward to Basics". En Jane Franklin (ed.), *Equality*. Londres: 1997. □