

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

1996

DEBATES POLITICOS

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL / N° 14 / 1996



SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
1996

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL Nº 14
1 9 9 6

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las siguientes Universidades: Universidad Adolfo Ibáñez, Universidad Austral de Chile, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Universidad Católica del Norte, Universidad Católica de Temuco, Universidad Católica de Valparaíso, Universidad Central, Universidad de Concepción, Universidad de Valparaíso, Universidad de Las Condes, Universidad La República, Universidad del Mar, Universidad Diego Portales y Universidad Internacional SEK.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

ISSN — 0170 — 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar.

Impreso en EDEVAL,
Errázuriz 2120 - Valparaíso

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

1996

DEBATES POLITICOS

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO

(1995 - 1997)

Antonio Bascuñán Rodríguez, Antonio Bascuñán Valdés, Jorge Correa Sutil, Jesús Escandón Alomar, Pedro Gandolfo Gandolfo, Fernando Quintana Bravo, Nelson Reyes Soto, Agustín Squella Narducci y Aldo Valle Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspondencia puede ser dirigida a la Casilla 211-V, Valparaíso.

PRESENTACION

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social se complace en presentar el N° 14 de su Anuario de Filosofía Jurídica y Social. Esta obra se edita ininterrumpidamente desde 1983 y el presente número corresponde al año 1996.

Como es habitual, el volumen se inicia con la sección "Estudios", en la que se incluyen trabajos de distintos autores acerca de temas de interés en el campo de la filosofía jurídica y social.

Sigue a continuación la sección "Debates", en la que se reproducen los textos de dos discusiones públicas que tuvieron lugar en la prensa nacional durante 1996, una sobre el liberalismo y otra sobre las relaciones entre ética y legislación. Concluye esta sección con un trabajo crítico de Manuel Manson, titulado Democracia, moral y verdad.

En la sección "Documentos" se publican Las tareas de la filosofía, texto de N. Bobbio, N. Abbagnano y A. Banfi; La idea de la pureza de las ciencias sociales, de Alf Ross; Positivismo jurídico y doctrina del derecho natural, de Hans Kelsen; y La concepción de Libertad-poder de Friedrich Von Hayek, del filósofo chileno Jorge Millas.

Por su parte, en la sección llamada "Aniversarios", se reproducen contribuciones de Manuel Manson acerca del cuarto centenario del nacimiento de Descartes, del cincuentenario de la publicación de la obra de García Maynez La axiomática jurídica y el derecho de libertad, y de los 350 años del nacimiento de Leibniz y de los 100 años de la publicación de la obra Prolegómenos a la lógica pura.

democracia. Si sucediera, por ejemplo, que democráticamente se resolviera exterminar a los judíos, suprimir la investigación científica, o crear campos de concentración para los opositores políticos, entonces, en mi opinión, mi lealtad hacia la democracia habría tocado su límite" (*¿Por qué democracia?*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 123).

Manuel Manson

DOCUMENTOS

LA CONCEPCION DE LIBERTAD-PODER
DE FRIEDRICH VON HAYEK *

JORGE MILLAS

P R E S E N T A C I O N

Este artículo, basado en una charla anterior nos fue entregada por el profesor Jorge Millas como ponencia para este seminario en los primeros meses del año pasado. Forma parte de una línea de reflexión crítica sobre neoliberalismo; fue la preocupación central del último período de su obra. Ella dio origen a un libro que en breve publicará la Academia.

Hemos creído conveniente su reproducción como documento complementario del seminario porque se trata de un tema central del neoliberalismo; constituye un aporte a su análisis filosófico y como homenaje a un maestro intelectual que asumió decididamente la difícil tarea de la defensa de la libertad y la democracia.

Academia de Humanismo Cristiano

De la lectura de sus extensos, reiterativos y eruditísimos alegatos en favor del liberalismo total, surge la inescapable conclusión de que sus estudios no parten del tema ni de los ásperos problemas de la libertad, sino del propósito de fortalecer intelectualmente, ar-

* Documento adjunto presentado al Seminario "El Neoliberalismo y la Experiencia Chilena", auspiciado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, realizado en Santiago de Chile, entre el 28 y 30 de marzo de 1983.

mar ideológicamente, hasta las últimas consecuencias, la sociedad de mercado. Su punto de vista no es científico ni filosófico, sino ruda-mente pragmático.

Es en función de este resultado que pueden interpretarse las palabras de Hayek en el Prefacio a su obra capital sobre "Los fundamentos de la libertad". "Mi objetivo es describir un ideal, demostrar cómo puede alcanzarse y explicar lo que su realización significaría en la práctica. Para ello la discusión científica es un medio y no un fin. Creo que he hecho uso honesto de todo lo que conozco sobre el mundo en que vivimos. El lector decidirá si quiere aceptar los valores a cuyo servicio he puesto aquel conocimiento".

Y claro, uno podría conformarse con el rechazo de tales valores, que son los de la sociedad de mercado llevado a sus extremas consecuencias. Rechazar, simplemente, un sistema de valores de acuerdo con cuya naturaleza Hayek proclama el principio de que la libertad de unos pocos es buena para la mayoría que en función de ella no son libres. Rechazar, también esta otra conclusión de nuestro filósofo: "El problema consiste en que numerosas libertades carecen de interés para los asalariados, resultando difícil frecuentemente hacerles comprender que el mantenimiento de su nivel de vida depende de que otros puedan adoptar decisiones sin relación aparente alguna con los primeros. Por cuanto los asalariados viven sin preocuparse de tales decisiones, no comprenden la necesidad de adoptarlas, despreciando actuaciones que ellos casi nunca necesitan practicar" (1).

Pero el rechazo resulta demasiado fácil. Ni siquiera tenemos que imaginarnos en su plena vigencia la utopía de la autogestión generalizada, para apreciar la irracionalidad casi divertida de esta tosca justificación del poder decisorio de los propietarios del capital.

Pero distinto es el caso si quien, junto con ponernos en la alternativa de seguirlo o no por esta vía del *ad majorem mercatorii societatis*, se propone formular una teoría. Entonces hemos de juzgarla como tal, y exigirle cartesianamente claridad y distinción de los conceptos, adecuación de los mismos para describir e interpretar

1. F. von Hayek. Fundamentos de la Libertad. (3ª edición. Unión Editorial S.A. Madrid, 1978. Pág. 163).

la realidad, consistencia en sus aplicaciones y validez racional de los argumentos. De nada sirve entonces la excusa de haber uno elegido o no tales y cuales valores.

La doctrina de von Hayek parte de la exclusión pseudoaxiomática de la idea de libertad como poder. Y digo pseudoaxiomática, porque un axioma es legítimo sólo en cuanto permite la formalización rigurosa de un campo de conceptos y sistemas de proposiciones para el orden estrictamente formal del discurso. Con tal alcance, el axioma sólo requiere inequívocidad, que incluye su compatibilidad con otros axiomas del sistema. En este sentido ni los axiomas ni sus deducciones necesitan ser verdaderos. Pero cuando pretenden serlo para valer como conceptualización de la realidad, cualquiera deducción incompatible con los hechos los derrumba. La función ordenadora —por tanto, la validez— del axioma desaparece, y pone en descubierto su índole de definición o principio arbitrarios. Se ha convertido en pseudoaxioma.

Pseudoaxiomáticamente, pues, von Hayek excluye de la noción de libertad la dimensión del poder hacer. De esta manera, aunque su obra se presenta como una teoría y una defensa de la libertad —de la libertad a secas— de hecho se refiere a un empleo restringido del término: *a la libertad definida como ausencia de coacción*.

Para Hayek, en efecto, la libertad consiste en aquel "estado en virtud del cual un hombre no se halla sujeto a coacción derivada de la voluntad arbitraria de otro u otros" (1). La describe también como "independencia frente a la voluntad arbitraria de un tercero".

La referencia a la "voluntad" de un tercero es de mucha importancia en esta fórmula, pues permite aplicarla por modo restrictivo justo a lo que al maestro del neoliberalismo realmente le interesa. Dicha referencia autoriza, en efecto, para ignorar como barreras de la libertad las consecuencias indirectamente originadas en la voluntad ajena. Gracias a ella el término queda apto para justificar los tejes y manejes de la famosa "mano invisible" de los mercados. Porque, en efecto, aseguradas a éstos las condiciones que los hacen plenariamente "libres", excluyendo toda coacción proveniente de la

1. F. A. von Hayek. Op. cit., Pág. 32.

voluntad ajena, las consecuencias que de “las leyes naturales” del mercado puedan derivarse para trabar de todos modos a las personas —por ejemplo excluyéndolas de la competencia o aplastándolas en ella— no son problemas de la libertad. Tales personas son “libres” —en el decir de Hayek— pues no han sido objeto de un “querer coactivo de otro u otros”. Y esto, llevado al extremismo del disparate, como para sostener, por ejemplo —y cito entre alguna docena de textos posibles— que “no puede decirse que sufra coacción si la amenaza del hambre para mí y mi familia me obliga a aceptar un empleo desagradable y muy mal pagado o incluso si me encuentro a merced del único hombre que quiera darme trabajo”. ¿Dije que esto era un disparate? No lo es, realmente, si nos atenemos a la definición de Hayek, destinada más que a la dilucidación del complejo problema humano de la libertad, a la racionalización de un estado de cosas. Por eso se apresura a explicar cómo el desocupado de la situación descrita es libre, aunque carezca de opciones o poder decisorio: lo es, en cuanto la acción del potencial empleador no está encaminada a obligarlo para que actúe o deje de actuar “específicamente”, “con tal —agrega— de que la intención del acto que me perjudica no sea obligarme a servir los propósitos de otra persona”. Dejemos de lado la impropiedad lógica de este análisis, que introduce la arbitraria premisa de que poner a un cesante desesperado en la situación de tomar o dejar un ofrecimiento de trabajo, no es obligarlo a “actuar específicamente” ni a servir los propósitos de otra persona. Atendamos sólo al hecho de que cuantas consecuencias adversas a los valores principales de la vida vengan aparejadas en el modelo de la “libre” competencia, se encuentran de antemano fundamentadas, a modo de verdaderas peticiones de principio, por la definición restrictiva de la libertad reducida a ausencia de coacción voluntaria orientada hacia “actos específicos” —cualquiera cosa que esto último signifique—.

No puede escapar al ideólogo, naturalmente, que el tema libertario es harto más complejo que el que su perspectiva le ofrece. Un superficial conocimiento de la lucha por la libertad en la historia, muestra a los hombres interesados tanto en ser libres en el sentido de que nadie bloquee el camino que hayan podido elegir, como

serlo también en el sentido de haber podido elegir verdaderamente algún camino.

Pero esta complejidad del tema perjudica la intención pragmática de servirse ideológicamente del concepto de la libertad para la defensa de las instituciones capitalistas. Por eso, se han de simplificar las cosas desde la partida. Al axioma afirmativo de que la libertad es esencialmente ausencia de coacción se agrega su complemento negativo: la libertad no es en su esencia poder para hacer, no es efectiva capacidad de elección. “La cuestión —escribe Hayek— de cuántas vías de acción se abren a la persona es, desde luego, muy importante. Ahora bien, también es algo muy diferente de hasta qué punto puede aquélla seguir sus propios planes e intenciones en su actuación y hasta qué extensión el patrón de su conducta es de su propio diseño...” (1). Con más claridad todavía, agrega: “El que yo sea o no dueño de mí mismo y pueda o no escoger mi propio camino, y el que las posibilidades entre las que yo deba escoger sean muchas o pocas, son dos cuestiones totalmente distintas” (2).

Distintas son en efecto, como son distintas siempre las notas definitorias de una noción; como son distintas, por ejemplo, las rectas y los ángulos que forman el triángulo. Sin embargo, ni las rectas ni los ángulos son irrelevantes a la noción de la figura triangular. En el mismo sentido, mi libertad depende tanto de la independencia de mis actos posibles como de la situación que efectivamente me permite elegir entre tales actos.

Sin embargo, enfáticamente Hayek proclama un principio monovalente de libertad: ésta sólo consiste en la no interferencia ajena. “El que una persona sea libre —explica— no depende del alcance de la elección”. Por lo visto, entonces, la cuestión de cuántas vías de acción se abren a la persona no es después de todo tan importante como empezara proclamando el escritor. Esta, como muchas de sus afirmaciones, es del todo retórica. Lo sorprendente es que al autor le tenga sin cuidado no solo esto, sino también la flagrante contradicción.

1. Op. cit., Pág. 34.

2. Op. cit., Pág. 41.

Hemos de atenernos, pues, a su dictamen final, y tratar de seguirlo en su pensamiento de que tan libre es quien tiene sólo dos opciones, como quien dispone de cien, respecto de una misma decisión. Pero seguirlo resulta imposible, si uno utiliza el pensamiento para pensar las cosas y no para encubrirlas. En efecto, ¿qué sucede en el límite, esto es, cuando una persona carece de opciones en relación con un género de acción, por tener ante sí una sola vía, o cuando no tiene vía alguna? Hayek no registra abiertamente el problema, en los términos generales que reclamaría una doctrina bien afirmada en sus cabales lógicos. Pero hemos visto que, casuísticamente, no vacila en reconocer como libre la decisión de quien enfrenta la alternativa entre la miseria y la aceptación de una desventajosa y única oferta de trabajo.

En verdad el asunto ha de tratarse en términos de teoría general. Son dichos términos los que ponen de manifiesto la total inadecuación de la doctrina. ¿Hasta qué punto es admisible abstraer en el concepto de libertad la ausencia de coacción y eliminar la componente de capacidad o poder que normalmente la acompaña en la experiencia? ¿Es verdaderamente libre quien, en relación con una actividad determinada, no se halla impedido ni obstaculizado por la voluntad directa de otros, pero tampoco puede actuar por carecer de capacidad o poder para hacerlo?

Porque en las situaciones de libertad ambos aspectos se encuentran coligados e integran la unidad de la situación. Esta unidad es real, y por eso estoy conceptualmente impedido de definir la libertad por la mera ausencia de coacción, y sin referencia a que la acción no coaccionada o permitida se halle o no dentro del poder de que uno dispone.

En la estructura del pensamiento se refleja lo mismo bajo la forma de una necesidad lógica. Por eso, resulta extraño que von Hayek no se dé cuenta del sin sentido envuelto en la definición de la libertad como mera negatividad o ausencia de coacción. En verdad, sólo puede impedirse lo que alguien está en condiciones de hacer. Por tanto sólo es libre, en cuanto a la ausencia de coacción, quien, pudiendo hacer algo, no encuentra trabas provenientes de la acción ajena. La noción de libertad no puede ser meramente negativa.

El concepto, si ha de expresar esa cosa tan concreta que es la situación de libertad vivida y apetecida por el hombre, ha de construirse en forma tal, que funcione con valencia positiva y negativa desde el punto de vista lógico. Será positivo, considerado en relación con el sujeto, porque entonces significa *poder hacer*; será negativo respecto a las circunstancias, porque significará también *la no interferencia o no impedibilidad de dicho poder*. De un modo aforístico podemos decir: "No es libre aquél a quien se le permite hacer lo que no puede". El analfabeto, por ejemplo, no es libre para leer o no leer, aunque nadie interfiera su teórica decisión: carece de poder para generar el acto alterno. En cambio, sí puede considerársele libre para aprender a leer, contando con su capacidad de aprendizaje, y siempre, claro está, con la ausencia de todo obstáculo para poner en acción dicha capacidad. Por lo mismo, no hay libertad de mercado para todos los miembros de la comunidad social, aunque a nadie se le prohíba concurrir y aunque exista una regla general de no interferencia en las posibles acciones de concurrencia. Tales acciones son sólo lógicas, pero no realmente posibles para todos. El mendigo, por ejemplo, no es libre para competir en la Bolsa de Valores, aun si nadie se lo prohíbe. No es siquiera necesario considerar la fundamental diferencia entre la mera posibilidad lógica y la posibilidad fáctica —diferencia que al escritor neoliberal tiene sin cuidado— para comprender una cosa tan trivial.

Si se considera el asunto con mayor detenimiento, se reconocerá que el aspecto determinante de la idea de libertad es el positivo. Y ello, en dos planos: primero en cuanto el elemento del *poder hacer* incluye conceptualmente el de no hallarse uno interferido, si al término "poder" se le confiere suficiente latitud; segundo, en cuanto la libertad como independencia frente a la voluntad de otros, sólo puede constituirse en función lógica y real de mi capacidad efectiva para hacer algo. Por eso, el sentido de libertad que reconocemos en la independencia frente a otros, es tributario del sentido de la libertad como poder, y no al revés. Somos independientes frente al prójimo justo en la medida de lo que realmente *podemos* hacer con independencia de su voluntad. Es la positividad de la situación libre la que le da sentido a su dimensión negativa.

Sin embargo, uno puede engañarse fácilmente con Hayek, porque de hecho el aspecto más visible y dramático de la libertad es nuestra independencia frente a la voluntad ajena. Ello es comprensible; primero, porque la sujeción anula la libertad en su esencia, al inutilizar todo poder. No importa cuánto yo pueda hacer, por ejemplo, desplazarme de un lugar a otro, comprar, vender, elegir mi profesión, adoptar una forma de vida: mi poder hacer cesa ante la coacción insuperable. En segundo lugar, la dependencia es la negación más visible de la libertad. Otros factores, por ser más subjetivos, más complejos, más sutiles, son menos aparentes: por ejemplo, las limitaciones que se originan en la ignorancia, en la abulia, en el status social, en las consecuencias indirectas de las acciones no coactivas del prójimo. En tercer lugar, con lo ostensible que es, y justo por serlo, la situación de dependencia al poder ajeno, cuyas formas límites las hallamos en la relación del amo y del esclavo, y de la colonia con la metrópolis, es también lo que más nos hiera y excita a ensanchar nuestro campo de libertad. Es en este plano, en efecto, en donde se desarrolla históricamente la lucha por la libertad. Ya en el mundo antiguo, y progresivamente hasta alcanzar su culminación en el siglo XVIII, la lucha se convierte en afán de libertad política, por ser el gobierno el que en las comunidades cívicas aparece como el sujeto real y virtual de la máxima coacción.

Pero, como queda dicho, esto sólo destaca el aspecto más notorio históricamente, más dinámico del progreso hacia la libertad, y no significa que la libertad carezca de otros contenidos, ni tampoco que aquella fase no los contuviera ya en algunas de sus formas. De hecho, la creciente participación política con que se identifica el desarrollo de la democracia, no sólo ha consistido en las garantías civiles destinadas a poner límite al poder del Estado y a la arbitrariedad de los gobernantes; también ha contribuido al incremento del poder mismo, abriendo mayores campos de opción.

Así, pues, tanto histórica como conceptualmente es posible oponer al teórico del extremismo liberal de nuestros días, una doctrina de la libertad más consistente que la suya. Dicha doctrina puede resumirse así: a) La libertad es, en su concepto límite, la situación de franquía o no interferencia de nuestro poder individual frente a la voluntad de otros. b) Se trata de una noción que, a la par, y

como parte del mismo significado, tiene un aspecto positivo y otro negativo: positivamente considerada, la libertad supone capacidad de hacer, potencia de acción; negativamente, franquía social, esto es, ausencia de interferencia originada en la voluntad ajena.

Si bien se observa, *en el límite*, y ateniéndonos a su puro concepto abstracto, la libertad significaría omnipotencia del individuo y ausencia de toda interferencia ajena. Pero este concepto límite sólo tiene interés para reconocer en su dinamismo, y, por referencia a sus componentes cuantitativos, el hecho real de la libertad humana, lo que podemos llamar *la situación de libertad* del hombre en cada momento de su vida como individuo y como miembro de alguna comunidad social.

Según ello, la situación de libertad puede identificarse en cada caso por la mayor o menor amplitud del poder hacer de que se dispone y la mayor o menor amplitud del control social. Mayor potencia de acción y menor control, significa más libertad. La libertad crece a medida que nuestra capacidad de hacer aumenta y las limitaciones sociales disminuyen. A la inversa, menos potencia de acción y mayores controles, significan menos libertad. *La libertad disminuye en función directa de nuestra capacidad de hacer, y en función inversa del control ajeno.*

A partir del referido concepto límite, se ve muy bien el problema de la libertad en cuanto experiencia y valor. Como experiencia o situación de libertad, es un campo lábil sujeto a contracción y expansión, según las necesidades de la vida histórica. Como valor, es un modelo límite, que inspira y da dirección a los esfuerzos del hombre. Desempeña el papel de norma reguladora, pero no expresa ninguna forma concreta de vida realizada o realizable.

Cualquiera forma de vida efectiva corresponderá más o menos al ideal de libertad. Pero como dicha forma depende del material real de vida, la libertad encarnará siempre insuficientemente en ella desde el punto de vista del concepto, porque el concepto contiene ya en sí la idea de su imposible particularización. Su relación con la vida a que sirve como regulador y modelo, es asintótica.

El material real de vida en que la libertad se realiza, introduce tres factores limitativos en las situaciones de libertad, variables por cuya virtud la libertad es históricamente fluctuante en relación con

su molde conceptual. Dichos factores son: *la naturaleza humana* como tal, *las particularidades individuales* de dicha naturaleza y *la existencia de la sociedad humana*.

Por lo pronto, la naturaleza humana excluye la omnipotencia. Esta trivialidad ha de tenerse a la vista para poner de relieve el carácter asintótico del esfuerzo del hombre por ser libre: su poder hacer se orienta a un máximo, que, siendo inalcanzable, da dirección al proceso. No puede el hombre hacer lo que quiera, pero en su propia naturaleza limitada se halla el poder de hacer siempre algo más y mejor, por ejemplo, perfeccionar el conocimiento, incrementar su control del mundo físico, hacer más estrecha la solidaridad humana.

Las particularidades del individuo —por ejemplo, sus habilidades intelectuales y físicas innatas— determinan también su poder de acción, y, con ello, su situación de libertad. El torpe se halla, en algún sentido, destinado a ser menos libre que el inteligente. Pero aquí también, y por modo más determinante, hemos de considerar, la posibilidad de aproximar la libertad al límite. Esa es una de las funciones pertinentes al cultivo del hombre o educación en el lato sentido del término. La libertad puede ser incrementada habilitando al hombre como individuo para tener mayor capacidad de acción.

La lucha por la libertad humana sería en extrema insuficiente si no atendiera a la redención del individuo, que es un aspecto positivo de la libertad. Dicha redención se mira aquí, no como exigencia de un ideal de justicia, ni de paz, ni de respeto a la dignidad del hombre, sino como consecuencia de reconocer en la libertad un valor y de proponernos su realización. Redimir socialmente al individuo es incrementar su poder, es decir, su libertad. No otra cosa hacemos cuando enseñamos a leer al analfabeto, cuando abrimos más oportunidades para la educación profesional, cuando difundimos las artes y las letras; pero es también lo que hacemos al buscar las mejores condiciones posibles de salud, alimentación y vivienda para el común de los hombres, procurando el esfuerzo social para tales servicios, o la seguridad de remuneraciones mínimas. Las remuneraciones mínimas y la gratuidad de determinados servicios no son única ni principalmente procedimientos destinados a evitar que la fuerza de

trabajo experimente merma; son también mecanismos de incremento de la libertad en su aspecto positivo: en su virtud se promueve el ascenso de nivel, o siquiera el mantenimiento de un nivel básico de expectativas, el incremento de la libertad como capacidad de hacer.

Finalmente, la sola circunstancia de que el hombre sea social y que ese poder hacer suyo dependa de lo social en su desarrollo y en su ejecución, introduce otro factor determinante en esa dinámica pulsatoria que rige el movimiento de progreso hacia la libertad plena.

Por lo pronto, surge aquí el viejo principio de las esferas individuales de libertad: "la libertad de cada cual llega hasta donde llega la libertad de los demás". La ruptura de este equilibrio trae consigo o el conflicto o la integración de las esferas por la vía de la cooperación y de la asociación en esferas de libertad mayor. Y con ello enfrentamos un límite en el horizonte negativo de la libertad: por el solo hecho de que exista la sociedad, la ausencia de coacción y aun la mera interferencia no pueden llegar a cero.

La limitación recíproca de las libertades individuales y la necesidad de regular las reacciones conflictivas y de cooperación que ella origina, dan lugar a ese mayúsculo invento del derecho. El derecho cumple la función de asegurar mediante un minimum fluctuante de coacción, una máxima franquicia social para el poder hacer de los individuos.

Sin embargo, no se reduce a esta función limitativa el papel de la sociedad en función de las libertades individuales. Por modo inevitable, ella se convierte en medio para la expansión del poder de las personas. Lo inevitable de la situación consiste en que, por una parte, los individuos se esfuerzan por incrementar ese poder: demandan mejores oportunidades de educación y recreo, más altos ingresos, y en general, una ampliación de su campo de opciones o de libertad real. Por otra parte, la propia sociedad, en cuyo seno y ante cuyo poder tiene lugar esta pugna, puede actuar, y de hecho actúa, como ha ocurrido en los tiempos actuales, a partir de la revolución industrial, como órgano destinado a expandir esa libertad positiva que se identifica con el campo de las opciones. Ello pasa a ser interés de la sociedad, en la medida en que haya alcanzado vigencia la idea de la libertad como valor y como medio necesario para el fin de la plenitud humana. Y claro, el grado en muchos sentidos incier-

to en que esta injerencia social en el desarrollo de la libertad se manifiesta o resulta eficaz, dará lugar a otro tipo de fluctuación en el acercamiento de la libertad a su concepto límite.

Ahora bien: era importante que pudiéramos en evidencia el alcance del concepto plenario de la libertad en su estructura positivo-negativa de poder individual y franquía social (ausencia de acciones interferentes) para juzgar los principios que Hayek asocia al concepto puramente negativo de la libertad o que derivan de él.

Los más directamente asociados de tales principios son los de la coacción, pues la esencia de la libertad consiste para este sistema, como ocurriera ya en el pensamiento liberal, con John Locke a la cabeza, a partir del siglo XVII, en la negación de la coacción.

Ahora bien. El término "coacción" no es simple, y sus componentes fluctúan de tal manera que, en definitiva, la idea significada sólo consigue hacerse inequívoca en usos particulares. Ello permite, como ocurre a menudo con la terminología de las ciencias sociales, y sobre todo con los conceptos de valor, poder utilizarlos de una manera casuística, de acuerdo con nuestras intenciones. Pero la labor del filósofo y del científico consiste precisamente en realizar la crítica que reduzca la fluctuación a un mínimo, para atenerse él mismo a un uso consistente, cuya función se halla, sobre todo, en excluir lo ambiguo y lo contradictorio.

Lo contrario ocurre en el caso de von Hayek. Aunque él mismo propone, en consecuencia con la tradición liberal, algunas fórmulas generales que permitirían utilizar el término coacción consistentemente, procede después a tantas aclaraciones, especificaciones y ajustes, que surge un curioso resultado. El concepto no parece ser ya definitorio de la libertad sino un orificio para sancionar con el amparo de la carga emocional de aquella, ciertas situaciones concretas que, por sí mismas, reclaman excusa. Estamos en plena casuística.

Esto no es visible desde el primer momento. Locke, en su conocida definición de la libertad *under government* había señalado, indirectamente, una idea general clara de la coacción: en cuanto contraria a la libertad, ella consiste "en la sujeción de mi voluntad a la voluntad inconstante, incierta, desconocida y arbitraria de otro hombre". La idea no es impecablemente clara en todo su alcance, pero

contiene un elemento esencial: el poder no justificado de otra voluntad sobre la mía.

Hayek adopta, sin referencia expresa a Locke, el mismo principio definitorio, al aceptar que la libertad sea la "independencia frente a la voluntad arbitraria de un tercero" (1). Más aún, explicita la idea de un modo en cierto sentido operacional, que le permite omitir, incidentalmente, el vocablo "voluntad" siempre expuesto a dudas filosóficas: "por coacción —escribe— queremos significar presión autoritaria que una persona ejerce en el medio ambiente o circunstancias de otra" (2). En función de tal concepto expondrá a lo largo de su obra dos o tres razones importantes para rechazar la coacción. Pero hay una digna de tenerse por sí misma en cuenta para iluminar las contradicciones a que la casuística, en definitiva, le conduce. "La coacción es precisamente un mal —explica— porque elimina al individuo como ser pensante que tiene un valor intrínseco y hace de él un mero instrumento en la consecución de los fines de otro".

Como se ve, esta reflexión valorativa es concordante con la idea general de coacción sustentada por el autor: por supuesto la voluntad arbitraria de un tercero, la presión que una persona ejerce en el medio ambiente de otra, reduce, cuando no elimina, "al individuo como ser pensante que tiene un valor intrínseco", etc.

Sin embargo, las cosas empiezan a diluirse un poco cuando, advertidos por el autor de que la coacción tiene grados, lo vemos disponerlos por modo tal, que allí mismo en donde las condiciones del concepto general se cumplen y en donde se da el caso del individuo "eliminado como ser pensante", no hay, según Hayek, coacción "en sentido riguroso", esto es, significativo para la libertad. Pues la coacción ha de ser "rigurosa", para que la libertad resulte impedida por ella (3).

La advertencia es metodológicamente justificable. No le falta razón a Hayek en la observación de que "la libertad puede definirse

-
1. F. A. von Hayek. Fundamentos de la Libertad. Edic. cit., Pág. 33.
 2. F. A. von Hayek. Op. cit., Pág. 45.
 1. F. A. von Hayek. Op. cit., Pág. 185.

en tal forma, que se convierte en algo imposible de lograr” y que “de igual manera, la coacción puede definirse de tal suerte que la convierta en algo que lo penetre todo y que sea inevitable”. Se requiere, entonces, precisar la noción y determinar cuándo es rigurosa la coacción, porque, como se ve, ya es de poca utilidad referirnos, como al principio, a la mera “presión autoritaria que una persona ejerce en el medio ambiente o circunstancia de otra”. Tan poco utilizable resulta ahora el concepto, que Hayek no vacila (en opinión adversa a otros autores, a quienes acusa de abusar del término coacción) en desestimar como coactivas formas de presión como la expuesta por B. F. Wittcox, a quien cita ⁽²⁾: “La competencia pacífica, basada en la libre elección, está razonablemente teñida de coacción. Un libre vendedor de bienes o servicios, al establecer sus precios, coacciona a quien desea comprar; le coacciona en cuanto al pagar, en cuanto a prescindir de tales bienes y servicios o buscarlos en otro lugar. El vendedor libre de bienes o servicios, al imponer la condición de que nadie que compre a X le puede comprar a él, coacciona a todo el que quiera comprar; le coacciona haciendo que prescinda de dichos bienes o servicios, que vaya a otro lugar a buscarlos o impidiéndole que los compre a X, de forma que, en última instancia, coacciona incluso a X”.

Por lo visto, la coacción habrá de ser aún mucho más rigurosa y clara: de no serlo, todo el sistema de la libre competencia, con su valor libertario, se viene al suelo. Sin embargo, sobre dicha rigurosidad apenas encontramos atisbar en la teoría de Hayek, porque en punto tan importante sus decisiones son puramente casuísticas. Ninguna de las fórmulas definitorias que propone quedan en pie frente a tales decisiones. El caso anterior, por ejemplo también podría considerarse, aplicando una de tales fórmulas como una situación en que “las acciones de un hombre están encaminadas a servir la voluntad de otro”. También corresponde a esta otra: “yo poseo la facultad de elegir, pero mi mente se ha convertido en la herramienta de otra persona, hasta el extremo de que las alternativas que se presentan a mi voluntad han sido manipuladas de tal suerte

2. F. A. von Hayek. Op. cit., Pág. 186.

te que la conducta que mí tirano quiere que yo elija se convierte para mí en la menos penosa”.

¿Puede dudarse, acaso, que en el intento de eliminar a su competidor X, imponiendo a sus propios compradores la condición de no comprar a éste el producto, no esté manipulando las alternativas de sus clientes, induciéndolos a una conducta —comprarle a él— que se convierte en la menos penosa para ellos? Por modo semejante, el ejemplo de Wittcox podría ilustrar la definición propuesta por F. H. Knight, que von Hayek cita aprobatoriamente: “la coacción es la arbitraria manipulación de los términos o alternativas de elección de otros y de ordinario podemos calificarla igualmente de interferencia injustificada”.

La coacción tiene, en realidad, dos elementos para Hayek, articulados en otra definición más concisa: “implica —nos dice— tanto la amenaza de producir daño como la intención de provocar de ese modo en otros una cierta conducta”. Nótese que en este caso ya no se trata de una simple manipulación, sino de la amenaza de producir daño. Aunque con ello ciertas formas de competencia, como la modelada por Wittcox, vuelven a quedar incluidas en el concepto de coacción —contra la opinión de Hayek— podría excluirse, con alguna idealización de las circunstancias, esas formas que la libre empresa llama “competencia leal”.

Pero el problema de los criterios de la coacción reaparece con la casuística de Hayek, que ofrece la apariencia de andar salvando situaciones, por una parte, y justificando sus juicios adversos por la otra. Desde luego, se trata de salvar los monopolios. Para Hayek, estos no son en sí mismos una amenaza a la libertad, no obstante el gran poder de coacción que confieren. Basta con exigirles precios uniformes para todos, y prohibirles la discriminación entre sus clientes. No es al poder de ejercer la coacción a lo que ha de temerse, sino a su efectivo ejercicio. Veamos el asunto más de cerca.

Hay situaciones —concede Hayek— en que la libertad de trabajo puede verse afectada por este poder. Por ejemplo, en períodos de paro: el patrono podría con la amenaza de despido, “conseguir una conducta mucho más onerosa o desagradable que la estipulada por las cláusulas del contrato entre patronos y obreros”. Ello se originaría, claro está, sólo en caso que no hubiera otros medios de ga-

narse la vida, como podría ocurrir en una ciudad minera. Pero —se consuela Hayek— estos casos son poco frecuentes en “una sociedad competitiva próspera”. ¿Significa esto que sí lo son en la mayoría de las sociedades del mundo, en la actualidad, y que de hecho fueron la regla general, a partir de la revolución industrial, en el mundo entero? No confronta Hayek el problema, como no confronta el del feudalismo prevaleciente en los países agrícolas y, en general, monoprodutores entre las actuales naciones subdesarrolladas. En verdad, dejada ya atrás la teoría de la libertad para reflexionar sobre los problemas económicos generados por la actividad agraria, reconoce la especificidad compleja de tales problemas. Sin embargo, dicha teoría parece no auxiliarlo en el reconocimiento de la general coacción en que se desarrolla la vida campesina del mundo subindustrializado. Porque su conclusión —destinada una vez más a salvar a toda costa las impropiedades prácticas del sistema—, se funda en la creencia ciega de que en tales medios tampoco prevalece la coacción. Su conclusión es, en este sentido, absurdamente utópica ⁽¹⁾.

La casuística de Hayek encuentra, sin embargo, un modelo inequívoco de monopolio realmente coactivo: el de los empleos practicado en los países socialistas, en donde “el Estado es el único empresario y propietario de todos los instrumentos de producción”. El ejemplo es bueno, por cierto: por fin conseguimos, sin distinguos ni sutiles especificaciones, encajar en el concepto, una situación real, pero es bueno también en otro sentido: nos muestra la función racionalizadora y discriminatoria del concepto hayekiano de la libertad. Lo determinante para él no parece ser la libertad misma, sino el régimen capitalista. Es ésta la piedra de toque de todo el sistema. No es la libertad la que sirve de medida al capitalismo, sino éste a aquélla.

En tal sentido, la libertad como ausencia de coacción, no es realmente un ideal de vida que debamos perseguir por sí mismo —no obstante el alto valor que se ha comenzado concediéndole, hasta identificarla, al modo de Locke y Stuart Milla, con la identidad humana y la felicidad del hombre— sino en medio que tendrá aquel valor sólo en cuanto no perturbe el modelo de la libre empresa.

1. F. A. von Hayek. Op. cit., Pág. 482.

Por lo visto, libre empresa es una, libertad es otra. Por eso, la casuística de Hayek tendrá cuidado en evitar la confusión, redefiniendo los conceptos para cada caso particular, toda vez que el concepto, consistentemente aplicado, nos pudiera llevar a conclusiones contradictorias. Por ejemplo, ni siquiera nos sirve el atisbo que de la coacción extrema o rigurosa nos ofrece Hayek en un pasaje de sus exposiciones. “Con tal de que los servicios de una persona determinada no sean indispensables para mi existencia o la conservación de lo que yo más valoro, las condiciones exigidas para la prestación de dichos servicios no pueden llamarse propiamente coacción” ⁽¹⁾.

Como se ve, el concepto de coacción se ha estrechado, la manga se va haciendo ancha. Ya no se trata de la mera amenaza de daño. La anterior definición es todavía reforzada con un criterio cuantitativo o de grados. “Desde el caso extremo del dominio ejercido por el dueño sobre el esclavo o el tirano sobre el súbdito... a la simple amenaza de causar un daño en evitación del cual el amenazado prefiere la subordinación, hay muchos grados de coacción” ⁽²⁾.

Pero no se trata de un mero refuerzo: la casuística permite una nueva restricción por la vía de ejemplos. Una verdadera coacción —nótese bien, una verdadera coacción— sólo pueden cometerla los gansters que cobran la “protección”, los chantajistas y el Estado ⁽³⁾. Con ello, ni siquiera el criterio de coacción rigurosa, asociado a la idea de servicios indispensables para mi existencia o la conservación de lo que yo más valoro, es ya útil para apreciar si reina o no la libertad en la economía de mercados. Tan poco útil es, que ni aun la amenaza de hambre para mí y mi familia, y que me pone a merced del único hombre que quiera darme trabajo, me hace víctima de la coacción, según el lábil pensamiento de Hayek. Se trata de mi existencia, de lo que más valoro, es decir, de lo que el autor a vuelta de página ha concluido llamando coacción: y, sin embargo, me considera casuísticamente “libre”, en cuanto típico la situación del tra-

1. F. A. von Hayek. Op. cit., Pág. 183.

2. F. A. von Hayek. Op. cit., Pág. 185.

3. F. A. von Hayek. Op. cit., Pág. 185.

bajador, ya no frente al monopolio estatal del empleo, sino frente al monopolio empresarial.

Vuelvo deliberadamente a este ejemplo de la casuística hayekiana porque en él, mejor que en varios otros de parecido extremismo amoral, se pone de relieve la más honda fisura del famoso sistema de que se han rearmado, ante las progresivas transformaciones históricas, los ideólogos del viejo liberalismo. Dicha fisura reside en su pragmática incompetencia frente a la real situación de la sociedad humana en nuestros días. El hecho de las masas y el poder creciente del trabajador calificado y organizado parecieran no existir para von Hayek, o existir sólo como incómodas variables de un mal estado de cosas. Es un estado de cosas que se opone al utópico paraíso de una sociedad de libres competidores, desembarazada de "las falacias" de la justicia social, de la igualdad y de la valoración de las personas por los méritos, dando paso al juego civilizador y amoral de la eficiencia. En ese juego se supone que, sin saberlo, la persecución consistente del propio interés realiza el milagro de favorecer a los demás, aun a aquellos contra los cuales dicho egoísmo opera. Es el viejo liberalismo que inspiró la osadía y tranquilizó la conciencia de la revolución industrial. Con una diferencia: aquellas ideas impulsaban al desarrollo naciente de un mundo que estaba por verse. Podían darse el lujo de ser utópicas, porque su verdad era cosa del futuro. Pero ahora, desempolvadas, desenmohecidas y renovadas con arrebatos extremista, confrontan su verificación en el estado de cosas ya producido. Los problemas de la sociedad concebida a lo Hayek, no son los que podían arredrar a Stuart Mill o Adam Smith, pues no se refieren al futuro eventual, sino al presente, que los pone ya a la vista.

Sin embargo, el teórico, con sorprendente ceguera, los subestima, como simple precio del progreso, o los echa a la cuenta de la corrupción política. Por momentos, uno no acierta si a identificar un soñador, un ingenuo o un sofista. Hay pasajes de su obra que sueñan a increíbles. "Pudiera resultar, reflexiona, —a propósito de lo que él considera libertad de los asalariados— que la tarea más difícil fuera realmente la de persuadir a las masas que viven de un empleo, de que en interés general de la sociedad, y, por lo tanto, a largo plazo, en el suyo propio, deben conservar las condiciones que permi-

ten que unos pocos logren posiciones que a ellos les parecen fuera de su alcance o indignas de esfuerzo y riesgo" (1).

Es difícil esperar que quien tiene tal ceguera para la situación social y que es capaz de interponer entre ésta y sus pensamientos el esquema abstracto de una utopía de autojustificación, pueda ver el hecho menos visible de la agudización de los antagonismos sociales y del creciente peligro de la ruptura revolucionaria.

Por eso, es nulo el atractivo que sobre Hayek ejercen los esfuerzos teóricos y prácticos para intervenir en el proceso de las fuerzas sociales y tratar de ordenarlas a un verdadero equilibrio. Su ideología contiene toda una inexacta y hasta sofística argumentación contra la pretensión de mejorar la sociedad por actos deliberados de los hombres. Son ya célebres sus prevenciones contra la planificación económica y política, fundadas en base de rudimentaria epistemología.

Me parece de la mayor conveniencia que quienes creen más en la acción inteligente del hombre que en el juego necesario, pero ciego e inhumano de las leyes del mercado, para mejorar siquiera relativamente la vida, tengan a la vista el desafío doctrinario de von Hayek. Si por sus pretensiones y su forma, tiene eufóricos a los amigos del presente *statu quo*, tiende por iguales razones a preocupar a los verdaderos libertarios. Pienso haber mostrado, dentro de los límites de esta exposición, que tal inquietud carece de serio fundamento.

La casuística de von Hayek carece de la seriedad teórica y del realismo práctico necesario como para convencernos que no sea conveniente seguir adelante por el camino del buen sentido histórico, que entre una sociedad totalmente regimentada y una sociedad de libres competidores (que hace de la regimentación total un hecho apenas atenuado por su carácter disperso e invisible) prefiere buscar una sociedad de hombres realmente libres.

1. F. A. von Hayek. Op. cit., Pág. 35.