

## LA IDEA DE LIBERTAD LIBERAL

Puede parecer obvio, pero comenzar un libro sobre el pensamiento político liberal explorando lo que sus cultores entienden por libertad no lo es tanto. Si la libertad es el valor central del liberalismo, entonces resulta evidente que se debe partir por ahí. Sin embargo, muchos teóricos y estudiosos del liberalismo no piensan que la libertad sea el valor rector. El filósofo político y legal Ronald Dworkin (1931-2013), por ejemplo, cree que la virtud soberana del liberalismo es la igualdad. John Rawls (1921-2002), probablemente el pensador más influyente del liberalismo en los últimos cien años, sostiene que el valor central que debían perseguir las instituciones políticas es la justicia. Edmund Fawcett (1946-), autor de una colosal biografía sobre el liberalismo, identifica cuatro ideas recurrentes a lo largo de su historia: la inexorabilidad del conflicto, la resistencia al poder, una cierta noción de progreso social, y la obligación de respetarnos en tanto equivalentes cívicos. Uno de los más lúcidos críticos del liberalismo, el filósofo John Gray (1948-), también enumera cuatro factores que delatan lo que denomina el «síndrome liberal»: individualismo, universalismo, igualitarismo y meliorismo. En

todos estos importantes casos, la idea de libertad brilla por su ausencia.

Esto no significa que la libertad no sea fundamental e incluso constitutiva del andamiaje liberal. Por una parte, Rawls la considera prioritaria, como veremos, pero sólo en tanto componente de una propuesta normativa más compleja. Por otra, la idea de resistencia al poder se deriva del deseo de preservar un espacio personal donde la autoridad no pueda legítimamente penetrar. Del mismo modo, no se pueden cantar las virtudes del individualismo si el individuo no es libre de vivir su vida como estime conveniente. El más grande de los liberales del siglo XIX, John Stuart Mill (1806-1873), como veremos en detalle más adelante, sostiene que el progreso es posible en la medida que se liberen las capacidades del ser humano, tanto del yugo opresor del Estado como de la mayoría social. Aunque muchas veces no aparece como tal, la idea de libertad se cuela en todos lados.

Por cierto, los liberales no son los únicos que aspiran a la libertad. Prácticamente todas las ideologías contienen una defensa —a su modo— de la libertad. Siguiendo a los antiguos griegos, los pensadores republicanos más románticos sostienen que la libertad equivale a la participación en los asuntos públicos. Siguiendo a Jesús, los cristianos que todavía leen el Evangelio creen que la verdad «los hará libres». Siguiendo a Karl Marx (1818-1883), los socialistas de viejo cuño piensan que la libertad se obtiene emancipando al ser humano de sus condiciones materiales de alienación, forzadas por los medios de

producción capitalistas. Todo esto sin siquiera mencionar la inabarcable discusión donde se cruzan la filosofía y la ciencia respecto de la libertad como libre albedrío: ¿somos realmente libres cuando tomamos decisiones o estamos predeterminados por un plan divino, la influencia de nuestra genética, o el movimiento de nuestras moléculas según leyes físicas inamovibles? Sobre esto diré algo en el epílogo. Pero este capítulo no está dedicado a trazar una panorámica de todas las conceptualizaciones posibles de libertad. Tal como recomienda el propio Mill en la primerísima página de *Sobre la libertad* (1859), dejaremos los asuntos metafísicos en barbecho para concentrarnos en lo que se entiende por libertad en un sentido político amplio —es decir, no limitado a los llamados derechos políticos como votar o ser elegible para cargos públicos—. Siguiendo a Nietzsche, el historiador de las ideas Quentin Skinner (1940-) ha insistido en que conceptos con tanta carga histórica —como el de libertad— no pueden realmente definirse: lo mejor que puede hacerse respecto de ellos es trazar genealogías. Aquí, nuestro propósito es aún más acotado: es una presentación de la idea de libertad en la tradición liberal. Otras tradiciones serán incorporadas al debate en la medida que sirvan para problematizar la noción liberal.

## PREÁMBULO METODOLÓGICO: LO CONCEPTUAL Y LO NORMATIVO

Antes de entrar en materia, es útil hacer una precisión metodológica. Es cierto que los filósofos políticos no son conocidos por lo estricta de su metodología —como sí ocurre en las ciencias sociales, en particular los cientistas políticos empíricos—, pero aun así disponen de ciertas herramientas intelectuales que les permiten separar niveles de análisis. Distinguen, así, entre un análisis conceptual y una evaluación normativa. Aunque hay algunos que rechazan esta distinción, sosteniendo que todos los conceptos llevan implícita una carga normativa,<sup>2</sup> resulta útil para ordenar los planos de una discusión y así avanzar de forma más ordenada en la elaboración de un argumento filosófico, que puede ser eventualmente empleado en un debate político. Expresado en forma muy sencilla, un análisis conceptual sirve para saber de qué estamos hablando cuando usamos un determinado concepto. Es decir, sirve para clarificar un significado sin hacer un juicio de valor sobre dicho significado. Muchos cortocircuitos en la deliberación pública se generan cuando las partes están usando un mismo término para referirse a cosas distintas. Es cierto que hay muchos conceptos sobre los cuales será imposible ponerse de acuerdo en un sentido unívoco. En un famoso artículo, el teórico político W. B. Gallie (1912-1998) los bautizó como «conceptos

<sup>2</sup> Entre nosotros, por ejemplo, Fernando Atria.

esencialmente disputados». Pero el análisis conceptual nos permite, al menos a los filósofos, entender cuáles son los sentidos en disputa. En cambio, una evaluación normativa nos permite saber si el concepto expresa un valor deseable o bueno para ser adoptado como principio en la vida política. El lector quizás esté familiarizado con la distinción entre una tarea descriptiva y una tarea prescriptiva: lo primero consiste en describir el mundo tal cual *es*, lo segundo en cómo *debería ser*. El análisis conceptual no es exactamente descriptivo, pues no hay una realidad que describir sino más bien una disputa por un significado, pero la evaluación normativa es siempre prescriptiva.

Este capítulo parte de la base de que la discusión conceptual no determina necesariamente la discusión normativa. Es decir, que son relativamente independientes. Podemos estar de acuerdo en el significado de un concepto, pero discrepar respecto del valor que hay que asignarle a dicho concepto en nuestra arquitectura normativa. Por ejemplo, José y Macarena comparten la misma idea respecto de lo que constituye la tortura. No sólo creen que los tormentos físicos constituyen tortura, sino que también extienden el concepto para que cubra los casos de daño psicológico. Sin embargo, como buen kantiano, José cree que la tortura está siempre descartada, mientras que Macarena, seguidora de la filosofía utilitarista, piensa que hay casos en los cuales puede justificarse si de aquello se sigue un bien mayor como, por ejemplo, evitar un atentado terrorista. También ocurre

al revés: podemos discrepar en la dimensión conceptual, pero estar plenamente de acuerdo en que las instituciones políticas deben encarnar las ideas contenidas en ambas posibilidades conceptuales. Por ejemplo, Ingrid usa el concepto de democracia para referirse fundamentalmente a la realización periódica de elecciones, mientras que Samuel cree que la democracia incorpora necesariamente el respeto a la libertad de expresión de la oposición, que incluye fundar medios de comunicación disidentes. La conceptualización de Ingrid es más estrecha o acotada que la de Samuel, pero ambos creen positivo y deseable tanto que haya elecciones periódicas como que se respete la libertad de expresión de la oposición.<sup>3</sup>

Esta distinción entre análisis conceptual y evaluación normativa es importante a la hora de examinar la idea de libertad. Aunque es posible identificar una noción conceptual que ha sido más influyente que las otras, el liberalismo no posee un concepto unívoco de libertad. En el nivel normativo, la libertad tampoco tiene el mismo peso

<sup>3</sup> A propósito de las movilizaciones estudiantiles de 2011, la discusión sobre el lucro en Chile estuvo marcada por un cortocircuito conceptual de este tipo. Antes de entrar a debatir si la educación debía admitir fines de lucro o no —una pregunta normativa—, los distintos actores políticos echaron mano a significados divergentes: desde la derecha, se argumentó que lucro es toda legítima remuneración o salario por servicio prestado. La senadora Ena von Baer recurrió a la RAE para probar el punto: «sueldo = remuneración = producir ganancia de una cosa o actividad = lucro». La izquierda, en cambio, insistió que lucro es la utilidad, excedente o ganancia de un establecimiento, después de haber cubierto gastos como remuneraciones. Es decir, aquello que la economía llama «renta del capital». Por tanto, dijeron, no es lo mismo lucro que sueldo.

en las distintas ramas del liberalismo. Para la tradición libertaria y del liberalismo clásico, por ejemplo, la libertad es la joya de la corona. Para los liberalismos de corte igualitario, la libertad debe ser ecualizada con otras aspiraciones normativas como igualdad, justicia, solidaridad, paz social, etcétera. En síntesis, lo que se entiende por libertad es una cosa, pero el valor que se le asigna es otra. Este capítulo se dedica a explorar lo que los liberales entienden por libertad. En el próximo capítulo veremos de qué manera los distintos liberalismos conjugan libertad con otros principios que estiman deseables. En principio, libertarios *à-la-Nozick* e igualitarios *à-la-Rawls* podrían coincidir en un concepto de libertad, y aun así ofrecer dos modelos muy distintos respecto de cómo organizar políticamente la sociedad. Volveremos sobre esta distinción entre lo conceptual y lo normativo varias veces en este capítulo.

#### LIBERTAD NEGATIVA

Sugerí que hay una noción conceptual de libertad que ha sido especialmente influyente en el liberalismo. Esta es la idea de libertad como ausencia de impedimentos, obstáculos o interferencias. Por tratarse de una ausencia, el gran filósofo político e historiador de las ideas Isaiah Berlin (1909-1997) la popularizó como un concepto «negativo» de libertad —aunque la distinción entre un sentido «negativo» y un sentido «positivo» de la libertad

ya se encuentra en los escritos del filósofo idealista inglés T. H. Green (1836-1882). Según Berlin, la libertad negativa se resume como un *freedom from* (libertad de...), mientras la libertad positiva se asemeja a un *freedom for* (libertad para...). Sin embargo, la idea de libertad positiva termina significando varias cosas en la formulación de Berlin. Por un lado, se confunde con la capacidad o el poder de hacer ciertas cosas. A ratos, se confunde con el autogobierno colectivo. Finalmente, se hace indistinguible de la idea de actuar de acuerdo con propósitos racionales y no a meros deseos. Esta última acepción era la más temida por los liberales de mediados del siglo xx, que presenciaron el ascenso del nazismo, el fascismo y el comunismo: en la medida que un gobierno dijera estar actuando en conformidad con la racionalidad suprema de una determinada ideología, sus ciudadanos eran obligados a ser «libres». Por lo mismo, insistían en conceptualizar la libertad como un ámbito personal en el cual la autoridad estaba vedada de ingresar coercitivamente.

Este concepto de libertad, se advierte, no es negativo en un sentido evaluativo, sino descriptivo: para que haya libertad se necesita una no-acción. El precursor de esta noción negativa de libertad fue el inglés Thomas Hobbes (1588-1679). Para Hobbes, las personas son libres en la medida que no son impedidas físicamente de realizar lo que de otra manera habrían podido realizar, o bien cuando no son forzadas físicamente a realizar lo que de otra manera no habrían realizado. El ejemplo paradigmático de la pérdida de libertad hobbesiana es el individuo



encarcelado, que no puede vencer la resistencia de las paredes, los barrotes y las cadenas. No puede desplazarse como quisiera porque se lo impiden una serie de obstáculos físicos. De no mediar este tipo de impedimento mecánico, Hobbes considera que no corresponde hablar de pérdida de libertad. Así, por ejemplo, la persona abordada por un asaltante en medio de la noche y conminada a entregar sus pertenencias, no ha perdido la libertad en tanto conserva opciones y no se ha visto (todavía) físicamente forzado a realizar lo que no quiere.

Permítaseme aquí una digresión. Una parte de la literatura especializada estima que Hobbes no solo fue el inventor del concepto negativo de libertad, que adoptarían luego los liberales, sino que fue nada menos que el primer liberal. A mi juicio, la discusión sobre quién fue el primer liberal no tiene mucho sentido, tomando en cuenta que se trata de una construcción intelectual evidentemente colectiva, y cuyos primeros expositores no se vieron a sí mismos como fundadores de ninguna corriente. Aun así, la opinión popular es que John Locke (1632-1704) sería algo así como «el padre del liberalismo», al sostener que el único fin del gobierno legítimo es proteger la vida, la libertad y los bienes de las personas. Otros tantos subrayan la contribución definitiva de la Ilustración Escocesa, un siglo después, en especial el aporte de Adam Smith (1723-1790) y David Hume (1711-1776). Según Edmund Fawcett, la historia del liberalismo empieza en realidad con Wilhelm von Humboldt (1767-1835) en Alemania y Benjamin Constant (1767 - 1830)

en Francia, a pesar de que el debut del término «liberal» ocurre en España cuando las Cortes de 1812 elaboran una nueva constitución que tenía por objeto limitar el poder del rey y dar paso a un orden constitucional. En mi opinión, el liberalismo no despegó como cuerpo teórico hasta que aparece John Stuart Mill en escena, recién a mediados del siglo XIX.

Aquí resulta útil la distinción entre lo conceptual y lo normativo: Hobbes bien podría ser el creador del concepto liberal de libertad, pero al mismo tiempo el Estado que tiene en mente es profundamente iliberal —una monarquía absoluta—, en la medida que su poder prácticamente no conoce limitaciones. Así queda de manifiesto en el frontispicio de la primera edición de su *Leviatán*, donde alcanza a leerse la inscripción en latín *Non est potestas Super Terram quæ Comparetur ei* («No hay poder en la tierra que se le compare»). De hecho, Hobbes toma la idea del *Leviatán* del Libro de Job, donde Yahvé describe al terrible cocodrilo *Leviatán*, que echa fuego por la boca y tiene una piel de acero que resiste las flechas. Una imagen difícilmente tentadora para los liberales preocupados de la protección de las libertades individuales. Volveremos al contrato hobbesiano en el capítulo IV. Regresemos al análisis conceptual. Hobbes dice que la libertad es la ausencia de impedimentos externos. Es más, sostiene que ése es el significado *propio* de la palabra, descartando a propósito otras conceptualizaciones rivales.

Sin embargo, la noción hobbesiana resultó estrecha. En general, las personas consideran que una amenaza

grave, inminente y creíble constriñe de alguna manera su libertad, aunque no estén siendo físicamente forzadas a actuar. Además, esta fórmula resulta funcional a los gobiernos autoritarios. La libertad, añade entonces Jeremy Bentham (1748-1832), se pierde ante la coacción física, pero también se pierde ante la *amenaza* de coacción física. En consecuencia, en la medida que amenaza con activar el músculo coercitivo de la autoridad, las leyes restringen la libertad. Un individuo es libre de actuar en tanto ninguna ley le prohíbe u obligue dicha actuación. La opción de transgredir la ley no es realmente una opción libre si en consecuencia le sigue la amenaza de una pena, pues una de las dos opciones —cumplir o no cumplir— se vuelve mucho menos atractiva, hasta hacerse, en demasiados casos, «inelegible». Esto provoca un escenario inverso: reemplazamos la amenaza por una promesa de recompensa. Si un delincuente premunido de una pistola diciendo «la bolsa o la vida» nos provee de dos opciones, una resulta «inelegible». Pero en el caso de una promesa de recompensa o incentivo suculento —por ejemplo, «si te casas conmigo serás millonaria»—, una de las dos opciones se vuelve más atractiva. ¿Sigue siendo libre la persona que obra bajo poderosos incentivos?

Como fuese, Isaiah Berlin toma la sugerencia de Bentham y define así los contornos canónicos de la libertad negativa. La libertad, sostiene, es aquel espacio en el cual las personas pueden hacer o no hacer —dentro de sus humanas posibilidades—, sin ser objeto de interferencia por parte de terceros. No es necesario que ese tercero sea

el Estado, aunque este último suele ser el agente con mayor capacidad invasiva. Tiene poder para legislar sobre la vida de las personas y luego ejerce el monopolio legítimo de la fuerza. De ahí la desconfianza endémica del liberalismo. Lo importante, cree Berlin, es que dicho tercero sea identificable y pueda responsabilizársele por la interferencia. No basta culpar al sistema.

Berlin era consciente de la distinción entre el plano conceptual y el plano normativo. A veces, reconoce, la libertad no es la primera necesidad de todas las personas. Hay situaciones en las cuales es más importante proveer de pan, techo y abrigo. ¿De qué le sirve limitar la interferencia del Estado a un niño desnutrido, a un hombre enfermo, a un joven sin educación? Quizás sea justamente ahí donde más se necesite al Estado, habría dicho Berlin, reconocido admirador del *New Deal* promovido por Franklin D. Roosevelt en Estados Unidos para aliviar los efectos económicos de la Gran Depresión de 1929. Sin perjuicio de lo anterior, Berlin insiste en que no tiene sentido llamar «libertad» a todas las cosas deseables en la vida. Cada cosa es lo que es, apunta: libertad es libertad y no igualdad, equidad, justicia, cultura, felicidad humana o una conciencia tranquila. Estas no son necesariamente secundarias. Ciertamente, son centrales para otras ideologías, incluso para ciertos tipos de liberalismo. Distinguir las conceptualmente de la idea de libertad no les resta valor. Ahora bien, como buen liberal, Berlin estima que el ideal negativo de libertad juega un rol preferente en la propuesta normativa del liberalismo. Todos, piensa,

debiésemos gozar de un radio personal de no-interferencia lo suficientemente amplio para desarrollar nuestros proyectos de vida. Dentro de ese radio encontraremos las libertades básicas de la tradición liberal: intimidad, desplazamiento, expresión, conciencia, propiedad personal, etcétera. Esto último también implica que habrá discusión en casos límites. También habrá discrepancia respecto del fundamento de la no-interferencia: unos aludirán al derecho natural, otros al principio de utilidad, algunos al imperativo categórico y otros tantos a la santidad del contrato social. Como sea, concluye Berlin, la clave está en reconocer con alguna claridad los contornos de un área inviolable de no-interferencia. La libertad a la que usualmente se refieren los liberales, entonces, es la libertad negativa.

#### DINERO Y LIBERTAD

En lo medular, tanto Friedrich von Hayek (1899-1992) —el más importante liberal clásico del siglo xx— y John Rawls —el más importante liberal igualitario del siglo xx— suscriben la tesis conceptual de Berlin. El caso de Hayek es el más claro. Para el austríaco, libertad es ausencia de coerción. En algunos casos, previene, esta coerción será legítima, principalmente cuando está prevista de antemano y no se impone en forma arbitraria. Como veremos, esto distingue a Hayek de las concepciones neutrales de libertad negativa. Para Hayek, no cualquier interferencia constituye ausencia de libertad, sino sólo

aquellas interferencias injustificadas. Por eso se sostiene que la concepción hayekiana no es neutral sino *moralizada*. Especialmente relevante para nuestra historia, Hayek argumenta que la falta de medios o recursos para alcanzar un fin no es falta de libertad. Esta no es un *poder para*, piensa Hayek. Por lo mismo, no hay que confundir libertad con riqueza. Aunque todos deseamos libertad y riqueza, no son lo mismo. Berlin señala expresamente que la pobreza calificaría como falta de libertad sólo si pudiésemos atribuirla causalmente a la acción de terceros identificables. Es decir, la pobreza constituiría falta de libertad sólo si un individuo en situación de pobreza puede equipararse a un individuo al cual se le ha prohibido legalmente un curso de acción. Berlin es escéptico al respecto. Se dice entonces, con razón, que los liberales entienden la falta de medios económicos como un mal, pero dicho mal no equivale a coerción o interferencia.

Por su parte, John Rawls evitó suscribir explícitamente la noción de libertad elaborada por Berlin. En cambio, dice seguir la conceptualización triádica que desarrolla Gerald MacCallum: la libertad siempre se trata de un agente X que es libre de Y para hacer o no hacer Z. Siempre habría, entonces, tres partes: el agente, la interferencia, y los haceres o no haceres del agente. Esta concepción triádica parece fundir la cara negativa y la cara positiva de la libertad en una sola fórmula. A mi juicio, sin embargo, las «libertades básicas» que Rawls considera fundamentales en el edificio normativo del liberalismo están formuladas en clave negativa. En forma explícita,

Rawls señala que las personas se encuentran en libertad de hacer o no hacer algo cuando están libres de restricciones constitucionales y jurídicas, y cuando las acciones u omisiones de estas personas están protegidas frente a la interferencia de terceros. En este punto, Berlin y Rawls trazan una distinción muy similar. El primero distingue entre libertad y las *condiciones de ejercicio* de la libertad. La falta de medios, piensa, no afecta a la libertad propiamente tal, pero sí altera las condiciones de ejercicio de dicha libertad. Rawls, por su parte, distingue entre libertad y el *valor* de la libertad. Así, la incapacidad de aprovechar derechos y oportunidades a causa de la pobreza o la ignorancia no es restricción a la libertad propiamente tal, piensa Rawls, pero sí afecta el valor que las personas le asignan a dicha libertad. En otras palabras, tanto para Berlin como para Rawls, el *concepto* de libertad se circunscribe a la idea de no-interferencia por parte de terceros. Las *condiciones de ejercicio* y el *valor* de la libertad, en cambio, se refieren a lo que las personas pueden efectivamente hacer con dicha garantía de no-interferencia. Así, por ejemplo, un indigente goza de la misma libertad de expresión que un magnate, en tanto ninguno de los dos sufre coerción física o impedimentos legales para dar a conocer su opinión. Sin embargo, las condiciones para ejercer dicha libertad son desiguales: mientras el primero sólo tendrá sus pulmones para gritar en la esquina, el segundo puede fundar medios de comunicación e influir poderosamente en la opinión pública. Rawls diría que ambos gozan de la misma libertad básica de expresión.

Pero el magnate aprovecha mucho más el *valor* de esa libertad que el indigente. En Rawls, como veremos en el próximo capítulo, el principio de igual libertad coexiste con la desigualdad del *valor* de la libertad.

Esta distinción entre libertad y el *valor* o las *condiciones de ejercicio* de la libertad, o más generalmente entre libertad negativa y libertad positiva, se presenta muchas veces como una distinción entre libertad *formal* y libertad *efectiva*. Mientras la primera consiste en ausencia de interferencia, la segunda dice relación con la capacidad o poder de hacer algo. Una cosa es que nadie nos prohíba un cierto curso de acción, pero otra distinta es que tengamos los medios para ejecutar dicho curso. Otro ejemplo: una cosa es que nadie nos impida viajar fuera del país —como aun ocurre, por ejemplo, en regímenes como el cubano o el norcoreano—, y otra distinta es que podamos costear un pasaje aéreo. Que alguien no pueda hacer lo segundo, suelen sostener los liberales, no cuenta como ausencia de libertad en el sentido relevante. En un sentido muy similar, el filósofo canadiense Charles Taylor (1931-) distingue entre libertad como concepto de *oportunidad* y libertad como concepto de *ejercicio*. En tanto concepto de oportunidad, la libertad depende de los cursos de acción que están abiertos a nosotros, es decir, de lo que es permisible, independiente de que hagamos o no hagamos uso de esas opciones. En tanto concepto de ejercicio, en cambio, la libertad se trata de determinar efectivamente nuestra forma de vida. En otras palabras, para disponer de libertad-como-oportunidad, basta con



constatar que tenemos la habilitación legal o constitucional en la medida que la fuente de potencial interferencia se encuentra limitada en sus atribuciones o bloqueada en sus facultades. Por tanto, el grado de libertad crece —o decrece— dependiendo de cuántas puertas están abiertas y no de cuántos umbrales efectivamente traspasamos. En el caso de la libertad-como-ejercicio ocurre lo contrario: no es relevante saber cuántas puertas están abiertas, lo crucial es saber si tenemos la capacidad efectiva de cruzar dichos umbrales. En este segundo sentido, la libertad se pierde cuando queremos atravesar una puerta, pero no podemos hacerlo en la medida que carecemos de los medios necesarios.

La teoría de que la falta de dinero es ausencia de libertad positiva/efectiva/de ejercicio, pero no de libertad negativa/formal/de oportunidad, ha sido cuestionada por el filósofo neomarxista G.A. Cohen (1941-2009). Usando la misma metodología que hemos propuesto, Cohen separa el plano conceptual del plano normativo. En su mirada, tanto Berlin como Rawls eran auténticos liberales en el sentido anglosajón: aspiraban a vivir en sociedades libres, pero también más igualitarias. Liberales de izquierda, dirían algunos. No obstante, al conceptualizar la libertad como mera ausencia de interferencia, y no como falta de recursos, dice Cohen, le están haciendo el juego a la derecha más conservadora. Esto último requiere de una explicación. En la dimensión conceptual, dijimos, tanto Berlin como Rawls sugieren que la falta de dinero no constituye falta de libertad en sentido estricto. Ambas son cosas

malas, piensan los liberales, pero son distintos males. En este punto, acusa Cohen, la derecha política introduce de contrabando una segunda premisa, de carácter normativo, al silogismo: la función del gobierno es resguardar la libertad de los ciudadanos. Entonces, si la pobreza no tiene nada que ver con la libertad, y el gobierno sólo se dedica a proteger la libertad, entonces no es función del gobierno aliviar la pobreza. Esta conclusión enfurecía a Cohen.

Desde la lógica, uno podría replicar que la premisa normativa introducida por la derecha es impermisible, desechando de ese modo la conclusión del silogismo. En un estado liberal moderno, el gobierno tiene varias funciones más allá de resguardar la libertad. Sin embargo, Cohen ataca la primera premisa conceptual: la falta de dinero, argumenta, sí constituye falta de libertad en el sentido negativo. Es decir, Cohen valida —aunque sea para probar el punto— la noción de libertad liberal, pero exige a los liberales, al mismo tiempo, ser consistentes. Imagínese, propone Cohen, a una señora que toma subrepticamente un suéter de una tienda comercial y trata de llevárselo sin pagar. Si es sorprendida, será detenida (físicamente, incluso) por los guardias de seguridad. ¿Qué es eso, pregunta Cohen, sino un caso de prístina interferencia? Si la señora tuviese dinero para pagar el suéter, podría extinguir la interferencia: los guardias se retirarían y ella podría salir de la tienda. En una sociedad monetarizada, sostiene Cohen, el dinero es un medio idóneo para reducir innumerables interferencias. No se trata sólo de obstáculos físicos —como los guardias de la tienda o

la barrera del peaje que no se levanta si no se paga la tarifa—, sino que se trata de la estructura legal que protege la propiedad privada. Dicho de otra manera: la propiedad de terceros, en conjunto con la ley que la protege, constituye una interferencia. Por supuesto, esa ley puede ser justa, pero si quedamos en que la ley siempre representa un tipo de interferencia —al menos bajo una conceptualización neutral y no moralizada—, entonces hacerla valer restringe la libertad, por ejemplo, de los ladrones de suéteres. Desde esta perspectiva, la distribución de la propiedad es una distribución de interferencias, y, en consecuencia, de libertad. El punto político de Cohen es que la izquierda no puede regalarle a la derecha ni siquiera el concepto negativo de libertad. Expandir la libertad de las personas, en la lectura de Cohen, y sin salir del marco conceptual ofrecido por el liberalismo, requiere de una redistribución de los recursos económicos. Más adelante, Hillel Steiner (1942-) lleva esta tesis a sus últimas implicancias: la libertad, dice Steiner en una especie de regresión hobbesiana, equivale a la posesión personal de objetos físicos. En esta interpretación, la libertad no aumenta ni disminuye, solo se distribuye en una ecuación de suma cero.

#### ¿UN TERCER CONCEPTO DE LIBERTAD?

La idea de libertad como mera ausencia de interferencia también ha sido criticada desde la teoría republicana (que no se debe confundir con el Partido Republicano

de Estados Unidos, que es un partido de derecha). Los intelectuales republicanos modernos como Phillip Pettit (1945-) o Quentin Skinner piensan que las personas son libres en la medida que están libres de dominación o dependencia. Mientras la interferencia a la que se refiere Berlin es siempre *actual* —para perder la libertad tengo que estar siendo coaccionado o al menos bajo amenaza de coacción—, la dominación o dependencia es un estado de *potencial* interferencia. Por lo anterior, se ha dicho que la libertad liberal es compatible con el gobierno de un dictador benevolente. Este último tiene a su disposición una serie de medios coercitivos para sofocar a su población, y, sin embargo, decide no usarlos... al menos por ahora. Hace unos años la televisión transmitió la telenovela brasileña *La esclava Isaura*. Aunque era una esclava, es decir, propiedad de otra persona, Isaura disfrutaba de una serie de privilegios y no sufría interferencias relevantes en su vida diaria. Si de libertad negativa se trata, Isaura parecía ser libre. No obstante, estaba expuesta a sufrir las peores interferencias en cualquier momento si sus dueños así lo decidían. Isaura no era libre en un sentido republicano. Para la teoría republicana, la mera capacidad de interferir con la libertad de un agente es suficiente para constituir una relación de dependencia o dominación. Desde este punto de vista, Pettit explica que la libertad republicana es *más fácil de perder* que la libertad liberal: no sólo se pierde con interferencia, sino con potencial interferencia. Pero, apunta Pettit, también hay un sentido en el cual la libertad republicana es *más difícil de perder* que la libertad

liberal: sólo califican como interferencias limitantes de la libertad aquellas que son arbitrarias. Para los liberales que siguen a Bentham, dijimos, la ley siempre es una limitación de la libertad, pues una de las opciones —la transgresión de la ley— se hace virtualmente inelegible. Justa o arbitraria, la ley siempre limita la libertad. Por eso se dice que esta conceptualización es neutra y no moralizada. Para los republicanos como Pettit, en cambio, si la ley no es la expresión de una voluntad arbitraria —por ejemplo, si fue acordada democráticamente por un parlamento en ejercicio de sus funciones constitucionales—, entonces no se limita la libertad al exigir su cumplimiento. En este sentido, la libertad como dominación aparece como un concepto moralizado o *normativizado*: no basta el mero hecho objetivo de la interferencia; dicha interferencia tiene que ser además injusta de acuerdo con ciertos parámetros normativos. De esta forma, la conceptualización de Pettit se parece a la de Hayek, quien sostiene que hay coerciones legítimas y coerciones ilegítimas. Sólo las segundas contarían como limitaciones a la libertad.

Por su parte, Skinner rastrea el origen de la idea de libertad a la república romana, y luego a las repúblicas italianas renacentistas, para las cuales la libertad consistía en el autogobierno de los ciudadanos para evitar la tiranía. Skinner se pregunta si acaso esa idea de libertad no amerita ser considerada como un tercer concepto de libertad, más allá de la libertad negativa y la libertad positiva. En rigor, este tercer concepto de libertad tiene algo de ambas. Por un lado, la idea de libertad como

no-dependencia es negativa, pues no tiene que ver con la posibilidad efectiva de alcanzar ciertos fines sino con una ausencia, en este caso, de dependencia. Incluso, podríamos decir que la idea general de libertad negativa contiene una versión liberal (no-interferencia) y una versión republicana (no-dependencia o no-dominación). Por lo mismo, Skinner no piensa que la conceptualización de Berlin sea incorrecta, sino incompleta. A diferencia de Pettit, piensa que ambas interferencias —tanto actual como potencial— actúan como limitantes de la libertad, sin entrar a calificar su arbitrariedad. Su concepto de libertad como ausencia de dependencia no es moralizado: habrá afectación de la libertad siempre que haya interferencia o dependencia. Ambas funcionan como condiciones suficientes.

Por el otro lado, se ha dicho que el concepto republicano de libertad es positivo en uno de los sentidos explorados por Isaiah Berlin. En *Dos conceptos de libertad* (1958), probablemente el ensayo de teoría política más influyente del siglo xx, Berlin se pregunta si acaso la búsqueda de estatus y el deseo de reconocimiento no se refieren a un tercer concepto de libertad. Aunque desecha esta posibilidad, queda ahí expresada la idea de libertad como autogobierno. Las personas, sugirió Berlin, prefieren ser gobernadas por un igual —aunque sea un nefasto gobernante— que por un invasor —aunque sea un prodigio de la administración—. Una preferencia que me ratificó un amigo cubano una noche en La Habana: «este gobierno podrá ser una mierda», me dijo, «pero es al menos es nuestra mierda». La idea de libertad republicana está

conectada con este sentimiento: no somos libres a menos que nosotros mismos nos gobernemos. Aquello implica participar de alguna manera en el gobierno de la ciudad, el país, la comunidad. Pero hay distintas sensibilidades republicanas. Algunos, sostienen que libertad es autogobierno en la medida que este es la mejor garantía para que exista libertad personal. Así pensaba, por ejemplo, Nicolás Maquiavelo (1469-1527). Aunque cosecha mala fama por el descarnado realismo de *El Príncipe* (1532), Maquiavelo fue un pensador de corte republicano, lo que quedó plasmado en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1531). Se trata de un pensamiento republicano instrumental: el fin es asegurar la libertad y el medio es la participación política activa.

Frente a este republicanismo instrumental se ubica un republicanismo más romántico que valora la participación política como un bien en sí mismo. También se le denomina «humanismo cívico». Lo asociamos a clásicos como Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) y Cicerón (106 a.C.-43 a.C.), pero también a modernas como Hannah Arendt (1906-1975). Para los antiguos griegos, por ejemplo, la idea de libertad individual, entendida como no-interferencia del poder político, habría sido incomprensible. Libres eran aquellos habilitados para participar en las decisiones de la *polis*. Involucrarse en los asuntos públicos no es un medio para otra cosa. La política es el fin de la vida misma, que refleja y perfecciona la sociabilidad innata de los humanos. En la nomenclatura de Berlin, es una libertad positiva, entendida como autorrealización. Nadie

representa mejor la nostalgia por ese mundo que Arendt, para quien la oposición liberal entre política y libertad es una perversión. En la sociedad actual, influida por el liberalismo, se entiende que la libertad personal termina donde comienza la política. La política es el ámbito de lo público, lo coactivo y lo obligatorio, mientras la libertad transcurre en el patio trasero de nuestras casas, en aquella esfera privada libre de intervención regulatoria. En la concepción liberal, describe Arendt, la participación política implica salir del ámbito personal, hacia afuera, hacia el mundo exterior, ojalá para retornar lo más pronto posible a lo propio y lo privado.

Este cambio de paradigma fue seminalmente establecido en el *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (1819) del pionero liberal suizo-francés Benjamin Constant (1767-1830), enterrado junto a Oscar Wilde, Edith Piaf y Jim Morrison en el cementerio de Père Lachaise. Constant sostiene que la diferencia crucial entre los antiguos y los modernos es que los segundos entendemos la libertad como el apacible disfrute de la independencia privada. Para nosotros, participar es una opción, y no se nos va la vida en ello. En una velada crítica a Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Constant señala que no tiene sentido tratar de recuperar la idea de libertad como gobierno de la voluntad colectiva. Las condiciones cambiaron demasiado con el advenimiento de la sociedad comercial —la misma de la que hablaba Adam Smith— y el tamaño de los Estados, también. Sin perjuicio de lo anterior, Constant de todas maneras recomienda no



descuidar los asuntos públicos. De lo contrario, advierte, unos pocos tomarán todas las decisiones. De eso al despotismo, hay un paso. Es, en cualquier caso, una consideración instrumental. En lo central, piensa Constant, la idea de libertad moderna emerge allí donde aparece la frontera entre el territorio individual y el territorio colectivo, identificándose con el primero. Poco después, John Stuart Mill lo refrendaría: la única libertad que vale su nombre es la de buscar el propio bien como se estime conveniente, en tanto no atente contra la libertad del resto.

En la historia que cuenta Skinner, el concepto de libertad como autogobierno fue sepultado en los escombros de la historia por Hobbes, quien, recordemos, ofreció un concepto de libertad compatible con un régimen autoritario, absoluto o dictatorial. Como hemos relatado, este concepto hobbesiano fue adoptado por la tradición liberal, pero eso no equivale a sostener que los liberales se sienten a gusto en dictadura. Como hemos insistido a lo largo de este capítulo, una cosa es compartir el concepto, otra cosa es compartir la perspectiva normativa. Sin perjuicio de ello, vale preguntarse qué tan importante —normativamente hablando— es el autogobierno para el liberalismo. No es lo mismo ser liberal que ser demócrata. Se dice que los liberales se encuentran más preocupados de *cómo* se gobierna que de *quién* gobierna. Es decir, les importa que los gobiernos sean limitados en sus atribuciones, independiente que gobierne un monarca con derecho divino o una asamblea popular. Que la ciudadanía escoja sus propios representantes para que legislen en el parlamento no es

garantía de limitación, explica Mill. Sin contrapesos, nada impide que la mayoría ejerza su poder en forma tiránica, advierte en la misma época Alexis de Tocqueville (1805-1859). En el siglo xx, tanto Berlin como Hayek insistieron en la distinción entre liberalismo y democracia. Hayek, principalmente, sugiere que la libertad corre más riesgo en una democracia ilimitada que en una dictadura liberal.<sup>4</sup> Volveremos a la compleja relación entre liberalismo y de-

<sup>4</sup> Hayek subrayó este punto en su controvertida visita a Chile en plena dictadura. Desde el punto de vista de la libertad personal, especificó en una entrevista, estábamos mejor con Pinochet que con Allende. Esto trae a colación la polémica pregunta que le hiciera Axel Káiser a Mario Vargas Llosa en una reciente visita que hizo el Nobel peruano a Chile, ante un auditorio repleto de empresarios y cercanos a la Fundación para el Progreso, de orientación liberal clásica. «Hay dictaduras menos malas, por no decir mejores. Por ejemplo, ¿cuántos en esta sala preferirían vivir en la dictadura de Maduro o en Cuba que lo que fueron los años ochenta en Chile? Probablemente nadie», sugirió Káiser, a lo que Vargas Llosa retrucó «Esa pregunta yo no te la acepto». La mayoría de los medios criticó a Káiser y destacó el compromiso democrático de Vargas Llosa. Sin embargo, Káiser tiene razón en dos sentidos. Primero, es probablemente cierto que la mayoría de la gente en *ese* auditorio prefiere la dictadura de Pinochet por sobre el régimen cubano o venezolano. De hecho, muchos iniciaron sus fortunas gracias a la dictadura. Segundo, Káiser no hace más que articular una vieja creencia de un sector del liberalismo, y del propio Hayek: hay dictaduras menos malas que otras. *Si* el valor central del liberalismo es la libertad, y la libertad se concibe como ausencia de interferencia, sin extenderse necesariamente al autogobierno, entonces serán menos malas las dictaduras que menos interfieran con la vida privada de las personas. Ahora bien, para sostener esto habría que además sostener que la libertad se agota en la no-interferencia de terceros (premisa conceptual) y que el valor central del liberalismo es la libertad (premisa normativa). En cualquier caso, huelga decirlo, Vargas Llosa no ignora esta vieja creencia. Por el contrario, tanto en *La llamada de la tribu* (2018) como en otros escritos señala explícitamente que se distancia de Hayek en este punto.

mocracia en el epílogo, cuando describamos al populismo como un tipo de democracia iliberal.

#### OTROS CONCEPTOS DE LIBERTAD LIBERAL

La idea de libertad como ausencia de interferencia ha sido la más influyente en el devenir del pensamiento liberal. Pero no ha sido la única, y probablemente no sea la que escogerían muchos liberales de corte igualitario en la actualidad. Estos últimos, inspirados por el trabajo de Amartya Sen (1933-), Martha Nussbaum (1947-) y Elizabeth Anderson (1959-), entre los más destacados, entienden la libertad como un concepto más espacioso que el negativo tradicional. En esta reformulación, la libertad no deja de ser ausencia de interferencia física o legal, pero es además ausencia de dominación o dependencia —a través del autogobierno colectivo—, e incluye las capacidades básicas para llevar a cabo un plan de vida. Aquí se difumina la distinción entre libertad negativa y libertad positiva, libertad *de* y libertad *para*. Estas tres caras de la libertad —no interferencia, no dependencia y capacidades—, escribe Amartya Sen, son complementarias y no están en competencia. La libertad, entonces, es un concepto multidimensional.<sup>5</sup> El llamado enfoque de

<sup>5</sup> En su reciente defensa del liberalismo igualitario contra el populismo, Andrés Velasco y Daniel Brieba señalan su preferencia por este concepto más espacioso de libertad, haciendo un llamado a superar la noción puramente negativa.

las «capacidades» ha sido especialmente influyente en las nuevas generaciones de liberales igualitarios. Estas no se reducen a recursos económicos, sino que incluyen todas las condiciones que posibilitan la obtención de resultados y bienestar que valoramos. Una persona en situación de pobreza necesita dinero, pero también necesita educación, redes, seguridad, etcétera. Así definida, la pobreza es una situación paradigmática de ausencia de capacidades, o de libertad *sustantiva*, como también se le ha llamado. Por su parte, Anderson argumenta que no se puede hablar de libertad si una persona ve su autodeterminación severamente afectada a causa de una relación opresiva, o tan asimétrica que favorece la dominación. En Anderson, como veremos, la idea de libertad se funde con la idea de igualdad democrática.

Pero mucho antes del enfoque de las capacidades y la igualdad democrática, dos pioneros del liberalismo ya habían sugerido que la libertad no es la mera ausencia de interferencia, al menos no en el sentido que describe Berlin. El primero fue nada menos que Immanuel Kant (1724-1804), para quien la libertad —entendida como autonomía— se traduce en la capacidad humana de sobreponerse a los deseos, pasiones e inclinaciones naturales y, en cambio, elegir un curso de acción racional en cumplimiento de una norma moral que el propio individuo se ha dado. Esto no significa que proliferarán tantas leyes morales como individuos haya. La ley moral será objetiva, universal y necesaria (no contingente) en la medida que refleje convicciones compartidas sobre la vida

en sociedad y la reciprocidad que implica. Por ejemplo, tratar al vecino como nos gustaría que el vecino nos tratara. Aterricémoslo aún más: de vacaciones en el Caribe, Isabel se va de fiesta con sus amigas. Isabel está comprometida, pero su novio se encuentra lejos. En el clímax de la noche, animada por unas copas y al ritmo del reggae-tón, se encuentra en medio de un baile sensual con un atractivo mulato. Sus instintos animales despiertan. Sus hormonas se agitan. En esta situación, hay que hacerse una pregunta conceptual y una pregunta normativa: ¿qué sería libertad para Isabel? y ¿qué debería hacer libertad? Según Kant, ambas preguntas tienen la misma respuesta: Isabel sólo es libre en la medida en que su razón moral se sobrepone a los instintos de la carne, pues tiene un deber de fidelidad que no depende de las circunstancias y tiene un fundamento universal: ella esperaría que el resto —incluido, por supuesto, su novio— también lo cumpliera. Por el contrario, si Isabel se deja llevar por sus pasiones y lleva al mulato a su cama, se convierte en una esclava de reglas que ella no decidió. La ley de la naturaleza es ley ajena. No es autónoma, sino heterónoma. La verdadera libertad, a juicio de Kant, consiste entonces en obedecer la ley moral. La filosofía utilitarista, valga la digresión, respondería en forma muy distinta a este dilema ético. Probablemente preguntaría cuáles son los costos y beneficios de llevarse al mulato a la cama. Si los costos son menores que los beneficios, recomendaría un curso de acción afirmativo. Entre otras cosas, preguntaría si hay amigos del novio a la vista, si acaso podría

enterarse, o si la propia Isabel necesita aplacar un deseo invencible. Una vez que se advierte la destreza corporal del mulato, también preguntaría si el encuentro se anticipa promisorio. También preguntaría por los probables costos emocionales posteriores, la culpa o el cargo de conciencia. Las respuestas a estas preguntas son fundamentales para saber *qué* hacer. Según la lógica utilitaria, a diferencia de la filosofía kantiana, la decisión de Isabel depende de los posibles resultados del acto y no del cumplimiento de ningún deber.

Este contraste ético revela tangencialmente un desacuerdo entre liberales respecto del concepto de libertad. Mientras algunos, como Kant, creen que ser libre es actuar conforme a la razón, otros, como Hume, creen que ser libre es actuar de acuerdo con los dictados de la pasión. En palabras de este último, la razón es la sirviente de las pasiones. La función de la razón, según esta consideración, es instrumental: sirve para procesar la información respecto de los distintos medios disponibles para alcanzar fines que ya fueron «elegidos» por nuestros instintos. Dicha información influye en la voluntad, pero la razón por sí misma no es la que nos mueve a la acción o determina nuestros fines. Son nuestras inclinaciones naturales. En síntesis, mientras Kant articula una noción de autonomía como libertad *de la* naturaleza (*freedom from nature*), Hume piensa que la libertad se despliega *dentro* de la naturaleza y nunca contra ella (*freedom within nature*). Tiempo después el darwinismo filosófico de E.O. Wilson se uniría al bando de Hume, argumentando

que la satisfacción de los deseos constituye un objetivo central de la experiencia humana, y, por tanto, las instituciones sociales y políticas deben organizarse de una manera que reconozca —y no impida— aquello.<sup>6</sup>

El otro pionero del pensamiento liberal que introduce un matiz a la idea de libertad como no interferencia es el propio Mill. En la versión canónica que describe Berlin, libertad es ausencia de interferencia física o legal por parte de terceros. Se trata, por tanto, de interferencias externas al individuo. Mill estima que hay elementos internos que impiden u obstaculizan la libertad. Para el pensador inglés, la libertad consiste en la persecución imperturbada de un proyecto de vida original. De ahí su fijación por la autenticidad, por la individualidad, e incluso por la excentricidad, que considera preferible a la gris uniformidad de la mayoría. Es decir, en Mill la libertad está relacionada con la capacidad de ser nosotros mismos. Pero esa capacidad se ve perturbada cuando estamos sometidos a la presión de conformar nuestro modo de vida a las convenciones sociales de nuestro tiempo. No es necesario que esa presión social se exprese a través de leyes o amenazas directas. Basta con sentirla. Es sutil, pero es otro tipo de grillete, de carácter interno. Para Mill, entonces, no solo es libre el individuo que ha vencido los barrotes de su prisión, o sobre el cual se han levantado

<sup>6</sup> En Chile, esta posición ha sido defendida especialmente por Álvaro Fischer, pero es probablemente compartida por otros intelectuales como Leonidas Montes y Eugenio Guzmán.

las prohibiciones legales; una persona libre es aquella que puede dar rienda suelta a lo que realmente *es*, sin miedo a los convencionalismos ni al *qué dirán*. Echando mano a una expresión conocida en el mundo de la diversidad sexual, no se puede ser libre *dentro* del clóset; para ser libre hay que salir del clóset. Como veremos más adelante, las ideas de Mill, en este sentido, permiten preguntarse si la llamada «tiranía de la corrección política» afecta o no la libertad de expresión de los individuos.

Sin duda, Amartya Sen tiene razón: no es necesario tomar partido por *una* conceptualización de la libertad en desmedro de las otras. Tal como ocurre con conceptos como igualdad o justicia, pocas ideas admiten más dimensiones y entendimientos. Todos se conectan con ideales nobles afincados en el discurso humano. Al mismo tiempo, como nadie quiere regalarle la invocación de la libertad al adversario, dotamos al concepto de la carga normativa de nuestra preferencia. Sin perjuicio de esto, la instrucción de Berlin sigue siendo metodológicamente pertinente: no todas las cosas deseables llevan por nombre libertad. El problema de los conceptos con excesivo equipaje a costas es que pierden utilidad. Al abarcar mucho, aprietan poco. Y tienen que apretar si queremos distinguirlos de otros conceptos. En otras palabras, tiene que haber tensión entre un concepto y otro, pues si no hay tensión no se puede distinguir, que es parte de la labor de la filosofía analítica. Como veremos a lo largo de este libro, los liberales defienden una serie de posiciones normativas que son relativamente independientes del



concepto de libertad empleado. A continuación veremos algunas combinaciones al respecto.

#### CASO DE ESTUDIO: OBLIGATORIEDAD DEL VOTO Y COPAGO EN EDUCACIÓN

En algunos países es obligatorio votar en las elecciones de autoridades. En otros, es voluntario. La primera pregunta que nos interesa es si acaso la libertad se ve afectada por la obligatoriedad del sufragio. Esta pregunta es conceptual, en tanto nos obliga a analizar lo que entendemos por libertad. La segunda pregunta es si acaso *deberíamos* tener un sistema de voto obligatorio. Esta pregunta es normativa, en tanto nos obliga a evaluar los distintos valores en juego y establecer una preferencia o prelación. Ambas dimensiones son relativamente independientes. Hay, de hecho, cuatro afirmaciones posibles a partir de la combinación de sus respuestas.

- (1) Obligatoriedad del voto SÍ afecta libertad individual, y NO deberíamos estar obligados a votar.
- (2) Obligatoriedad del voto NO afecta libertad individual, y NO deberíamos estar obligados a votar.
- (3) Obligatoriedad del voto SÍ afecta libertad individual, y SÍ deberíamos estar obligados a votar.
- (4) Obligatoriedad del voto NO afecta libertad individual, y SÍ deberíamos estar obligados a votar.

Exploremos la discusión conceptual. La pregunta es si acaso el voto obligatorio afecta la libertad individual. La respuesta es... depende. Si echamos mano al concepto hobbessiano —libertad como ausencia de obstáculos físicos—, entonces la obligatoriedad legal del voto no afecta a los ciudadanos en la medida que conservan su poder de decisión: pueden ir a votar, o bien pueden abstenerse y exponerse a la sanción correspondiente (por ejemplo, una multa en dinero). Para Hobbes, recordemos, la ley no es una forma de interferencia relevante. Habría afectación de la libertad si la policía nos forzara a concurrir al local de votación y depositar nuestro voto en la urna. Pero, tal como dijimos, la mayoría de los liberales entienden la interferencia en un sentido más amplio, que incluye la amenaza de una sanción dispuesta por la ley. Desde este punto de vista, la norma que dispone la obligatoriedad del voto —y que sanciona su incumplimiento— constituye una evidente afectación de la libertad personal. La opción de no ir a votar se vuelve más costosa, sobre todo si la multa es alta. Mientras más costosa, más inelegible. Si echamos mano, en cambio, a la vieja idea republicana de libertad, la pregunta conceptual carece de sentido: no hay afectación de la libertad en la obligatoriedad de la participación política, pues la libertad *es* la participación política. Para quienes defienden una noción moralizada de libertad —como Pettit y Hayek—, la pregunta clave es si acaso la norma que obliga a votar es arbitraria. Si no lo es (por ejemplo, si fue aprobada por un parlamento legítimo y los ciudadanos conocen la norma con antici-

pación), entonces sencillamente no cabe hablar de una afectación de la libertad. Como se advierte, para averiguar si acaso el voto obligatorio afecta la libertad, hay que explicitar desde qué tradición conceptual se responde.

Lo que estas combinaciones demuestran es que la respuesta a la pregunta conceptual —que depende de lo que entendemos por libertad— no predetermina la respuesta a la pregunta normativa —que depende de la justicia o conveniencia de aplicar una norma, en este caso, la obligatoriedad del voto—. En la afirmación (1) no basta considerar que la libertad individual se ve afectada por el voto obligatorio; hay que considerar además que se trata de una libertad que posee un valor especial que no admite restricciones, o al menos que es más importante que el valor de la participación política. Los partidarios de la afirmación (1) suelen sostener que la obligatoriedad del voto implica más poder para el soberano, y menos para el individuo. Agregan que el sufragio bien puede ser un deber de conciencia, o la prueba de una ciudadanía vigorosa y comprometida, pero nada de eso justifica que lo convirtamos, además, en un deber jurídico.<sup>7</sup> También suelen optar por la combinación (1) quienes piensan que los partidos políticos deben «salir a buscar» a sus votantes haciendo más atractiva su oferta, lo que no ocurriría si los ciudadanos están legalmente obligados a votar. En todos estos casos no es el concepto de libertad por sí mismo el

<sup>7</sup> Entre los intelectuales liberales chilenos, esta posición ha sido especialmente defendida por Lucas Sierra.

que determina la posición normativa en contra del voto obligatorio, sino otras consideraciones de tipo doctrinario (por ejemplo, la *primacía* de la libertad), o estratégico (por ejemplo, el voto voluntario transparenta la salud de una democracia). A primera vista, la combinación (2) es la menos común, pero no es inconsistente. Una persona podría estimar —siguiendo a Hayek— que el voto obligatorio no implica coerción arbitraria, y que por tanto no viola la libertad individual, y aun así estimar que no es necesario imponer dicha norma por las mismas consideraciones doctrinarias o estratégicas.<sup>8</sup>

La combinación (1) y la combinación (3) coinciden en la dimensión conceptual: la obligatoriedad del voto afecta la libertad individual. Pero de eso no se sigue necesariamente una coincidencia normativa sobre la justicia o la conveniencia del voto obligatorio. Su diferencia normativa central radica en la importancia que le asignan a la libertad específica de no ser coaccionado a participar de un proceso electoral. Los partidarios de la combinación (1) le asignan mucha importancia, y por eso no están dispuestos a negociarla en aras de otros valores como la participación política, la que estiman debe ser siem-

<sup>8</sup> En el debate chileno, por ejemplo, algunos analistas sostuvieron que implementar simultáneamente un sistema de inscripción automática y voto voluntario era mejor que uno de inscripción automática y voto obligatorio, porque lo segundo resultaba algo violento para quienes habían decidido conscientemente no inscribirse para no verse obligadas a votar en el sistema antiguo. Con el nuevo sistema, estarían inscritos pero conservarían su poder de decisión. Esta parece una razón prudencial que no depende de la discusión conceptual.

pre voluntaria. Los partidarios de la combinación (3), en cambio, sostienen que esa libertad específica no merece especial resguardo, y que debe ser sacrificada para conseguir otros fines más importantes como el gobierno colectivo. Para sostener la posición (3), no es necesario negar que la obligatoriedad del voto afecta la libertad individual, puesto que basta con señalar que se trata de una libertad de menor entidad o significancia. A fin de cuentas, no se trata de forzar a la participación de este ejercicio todas las semanas, sino apenas una vez cada determinada cantidad de años. Es la misma posición de aquellos que reconocen que la luz roja del semáforo funciona efectivamente como un tipo de interferencia («no cruzar»), pero al mismo tiempo saben que los semáforos son esenciales para regular el tránsito y para que podamos hacer uso de nuestra libertad de desplazamiento en forma ordenada y no caótica. Lo mismo ocurre con respecto a los contratos que firmamos: no hay inconsistencia entre reconocer que las obligaciones emanadas de un contrato limitan nuestra libertad (en un modo no moralizado), pero al mismo tiempo esas limitaciones son justas o bien permiten el despliegue de otras tantas libertades más fundamentales. En resumen, los partidarios de la posición (3) constituyen un claro ejemplo de la distinción entre un plano conceptual del análisis, y un plano de evaluación normativo. No todos los liberales sostienen la combinación (1). Muchos liberales están de acuerdo con la combinación (3), en tanto reconocen que la libertad individual que disfrutamos no está desconectada de la acción colectiva que la

provee. Es una posición liberal que coincide con la tesis del republicanismo instrumental: se acepta que la participación política es un costo y afecta la libertad individual, pero se justifica dicha afectación en nombre del autogobierno, que a su vez es clave para resguardar libertades mucho más importantes que las afectadas. De alguna manera, esto se resuelve con evidencia empírica. Si la democracia —entendida en este caso como un sistema de protección de libertades— colapsa sin una alta participación electoral, entonces los republicanos instrumentales tienen razón y dicha participación requiere ser forzada. Pero si no ocurre de ese modo, entonces el argumento republicano instrumental es menos convincente. En contraste, algunos sostienen que lo que se necesita para gozar de un sistema de protección de libertades son instituciones fuertes y una robusta cultura de diálogo político, y no necesariamente una altísima participación electoral.<sup>9</sup>

Para el segundo caso, echemos mano a un debate que ocurrió en Chile hace algunos años. Desde la década de los noventa, las clases medias comenzaron a matricular a sus hijos en colegios particulares que reciben una sub-

<sup>9</sup> Chile no perdió su democracia ni sus libertades en 1973 por tener una participación electoral deficiente. Dentro de las diversas causas que pueden postularse, ésta no aparece. A propósito del estallido social de octubre de 2019, sin embargo, los politólogos volvieron a preguntarse si acaso la fragilidad del sistema democrático no estaba vinculada, en parte, a la desafectación de la ciudadanía con los procesos electorales. Uno de los argumentos más repetidos para impugnar el mandato de Sebastián Piñera fue la baja votación que obtuvo considerando el porcentaje de abstención nacional (apenas un 27 por ciento de las personas habilitadas para votar).

vención monetaria por parte del Estado. En muchos de estos colegios particulares subvencionados, además, los establecimientos pedían una contribución adicional a los padres. Este sistema fue conocido como financiamiento compartido o copago. En la práctica, introdujo nuevas diferencias entre aquellas familias que podían y aquellas que no podían pagar el copago exigido. Motivado por la percepción de que este mecanismo contribuía a estratificar aún más a una sociedad bastante segregada, el gobierno de la presidenta Michelle Bachelet puso fin a este sistema, prometiendo compensar gradualmente el aporte de los padres con más subsidio estatal: ningún niño o niña quedaría fuera del colegio de su preferencia por falta de dinero. El primer desacuerdo entre los actores políticos fue conceptual. Mientras la derecha sostuvo que el fin de copago constituía una limitación a la libertad de los padres, la izquierda lo planteó como un ensanchamiento de la libertad de las familias.<sup>10</sup> Para la derecha, la libertad se expresaba en la habilitación legal a pagar una suma adicional. Esta habilitación legal es igual para todos, aunque no todos puedan hacer uso efectivo de ella por falta de recursos. La prohibición legal de copagar funciona entonces como interferencia. En este sentido, la derecha chilena recurre a un concepto de libertad negativa en el sentido de Berlin o Hayek. En la termino-

<sup>10</sup> Entre los primeros, terciaron en el debate los senadores Andrés Allamand y Felipe Kast. Entre los segundos, la economista Claudia Sanhueza y el abogado Fernando Atria.

logía de Taylor, podríamos decir que la derecha recurre a la libertad como concepto de *oportunidad*. La falta de medios para aprovecharse de esa oportunidad —en este caso, de copagar— no es un déficit de libertad, sino exclusivamente de medios. La libertad como oportunidad, dice Taylor, depende de cuántas puertas están abiertas, y no de nuestra posibilidad efectiva de cruzar esos umbrales. Un padre de familia que duplica sus esfuerzos en el trabajo puede generar ingresos adicionales para enrolar a sus hijos en establecimientos educacionales con copagos más altos. A mayor capacidad de copago, más umbrales pueden efectivamente cruzarse. Pero en principio, las puertas están abiertas para todos. Esta conceptualización le permitió a la derecha sostener que no estaba defendiendo la libertad de unos pocos que pueden pagar, sino de todas las familias chilenas.

La izquierda chilena, dijimos, celebró la derogación del copago como una ampliación de las libertades. Siguiendo la crítica de Taylor a la idea de libertad negativa *liberal*, muchos se preguntaron de qué sirve tener todas las puertas abiertas, desde una perspectiva legal, si no se tienen los medios para cruzar ningún umbral. A fin de cuentas, de qué sirve un concepto de libertad que no se pronuncia respecto de la capacidad de las personas para elegir efectivamente un proyecto de vida. Para todas esas familias que carecen de los medios necesarios para copagar la educación de sus hijos, no se trata de una libertad muy valiosa. Según esta visión, la idea de libertad que favorece la derecha es tan insípida como mezquina. La única libertad que merece ese



nombre, sugiere la izquierda, es la libertad como *ejercicio*. Cuando la izquierda promete ampliar la libertad, entonces, está pensando en ampliar las capacidades de ejercicio, lo que muchas veces implica mejorar su condición económica. Esto justifica la promesa de ir progresivamente sustituyendo el copago privado por más aportes públicos. Pero también es posible leer la posición de la izquierda chilena en este debate desde la perspectiva de Cohen: cada vez que una familia intenta enrolar a su hijo en un colegio particular subvencionado con copago, y esa familia no tiene los recursos suficientes para satisfacer ese copago, se encuentra con una evidente interferencia, toda vez que el colegio no permitirá —físicamente, si es necesario— que el estudiante ingrese a clases. Dicha interferencia, sabemos, se extingue con dinero. Es decir, el sistema de financiamiento compartido aparece como un esquema de múltiples interferencias que afectan la libertad de las familias. Siguiendo a Cohen, los intelectuales de izquierda argumentaron que derogar el copago era derogar un sistema de interferencias a la libertad. Su derogación, concluyeron, asegura más libertad incluso en un sentido negativo.

Es probable que en este, como en otros casos, las desavenencias de fondo sean ideológicas y no conceptuales. Pero estos casos dejan de manifiesto la posibilidad de separar analíticamente los planos de la conversación. Con esta tarea finalizada, en el próximo capítulo entramos de lleno a la discusión normativa.