



UNIVERSIDAD
TORCUATO DI TELLA

Escuela de **DERECHO**

Revista Argentina de Teoría Jurídica
Vol. 4, N° 2 (Junio de 2003)

LIBERTAD Y BIENES DE BIENESTAR: REFLEXIONES SOBRE LIBERALISMOS EN CONFLICTO

*Loren Lomasky**

RESUMEN: Entre los numerosos productos morales que los órdenes políticos pueden producir y proteger, el liberalismo clásico le asigna primacía a la libertad, entendida como ausencia de interferencia. Hacia la segunda mitad del siglo XIX, esta primacía comenzó a ser considerada cada vez más miope. Un liberalismo más defendible se dedicaría también a otros intereses humanos básicos; esta crítica fue aceptada casi unánimemente dentro del nuevo liberalismo. Sin embargo, sorprendentemente, durante las últimas dos décadas el liberalismo clásico parece haber resucitado. Este ensayo argumenta que esa resurrección es bien merecida, que tras una crítica del liberalismo aparentemente plausible se escondía una confusión entre las preguntas de qué bienes importan y cómo proporcionarles el reconocimiento político adecuado.

PALABRAS CLAVE: Liberalismo clásico, liberalismo, libertad, derechos, bienestar.

I

La característica más valiosa del liberalismo es que concibe a la política como un mecanismo orientado a promover la libertad individual. Los ciudadanos de un sistema de

* El trabajo original fue presentado en el Simposio “Ética en el Estado de Derecho - Problemas Actuales en la Teoría de los Derechos Individuales” celebrado el 9 de mayo de 1995 en la Escuela de Derecho de la Universidad Torcuato Di Tella. La traducción de ese trabajo fue realizada por Carolina Winograd y corregida por Roberto Gargarella. Luego este artículo fue publicado en L. Lomasky, “Liberty and welfare goods: reflections on clashing on liberalisms” en H. Spector y G. Pincione (eds.), *Rights, Equality, and Liberty* (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000), pp. 99-113. La traducción de este artículo fue realizada por César Verrier y corregida por Roberto Gargarella. ** Profesor de Filosofía, Bowling Green State University, USA.

gobierno liberal no se conciben como servidores de los fines propuestos por una autoridad externa, sino como agentes capaces de determinar y llevar a cabo sus propios proyectos. El liberalismo invierte la máxima aristotélica que sostiene que la *polis* está antes que el individuo. La prioridad del individuo se manifiesta a través del respeto por su libertad.

Pero desde otro punto de vista, precisamente esta obsesión con la libertad es el Talón de Aquiles del liberalismo clásico. Por supuesto que las personas necesitan estar protegidas de la interferencia de otros para perseguir aquellos fines que les importan. Pero la libertad no es todo lo que necesitan para tener una vida satisfactoria. Si mi ingreso es demasiado bajo para conseguir los medios esenciales para mi bienestar personal, entonces ninguna cantidad de libertad de la interferencia podrá sustituir esa falta. Del mismo modo, si carezco de una salud razonable mi vida será miserable, y lo mismo ocurrirá con una amplia gama de bienes de bienestar que incluyen la educación, la vivienda, el trabajo significativo, la recreación, etcétera. El liberalismo asigna un estatus privilegiado a la libertad, pero esa asignación puede parecer injustificada porque hay numerosas condiciones necesarias para el bienestar humano.

En realidad, el crítico del liberalismo puede agregar, no sólo *injustificada* sino también odiosamente *arbitraria*. Alguien puede preguntarse ¿para *quién* es la libertad un bien verdaderamente especial? La respuesta automática es para alguien que ya posee todo lo indispensable para vivir bien. El adinerado y el saludable, el poderoso y el afortunado pueden tener razones para asignar la prioridad más alta a la seguridad contra la interferencia, pero aquellos que viven en la necesidad, la enfermedad o la marginalidad tendrán, comprensiblemente, otras prioridades. Quien se apega a la libertad -acusa el crítico- está expresando los intereses de clase de la burguesía.

Desde este punto de partida, las reflexiones sobre los límites del liberalismo han tomado dos direcciones distintas. Unas rechazan el liberalismo, y las otras lo modifican. Durante el siglo pasado, los Marxistas fueron quien rechazaron más claramente al liberalismo. Ahora parecería que la historia los ha rechazado. El comunitarismo contemporáneo es otra opción¹. Estas visiones son no-liberales porque, según ellas, la

¹ Ver, por ejemplo, Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981); Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Una concisa pero útil antología con argumentos a favor y en contra es Shlomo Avineri y Avner de-Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism* (Nueva York: Oxford University Press, 1992).

función de las instituciones políticas no es aceptar y servir a los diversos proyectos de los individuos. Más bien, -sostienen los comunitaristas que rechazan al liberalismo- una sociedad política consistente requiere fines uniformes, y estos fines deben ser transmitidos en su mayor parte desde arriba a la ciudadanía en general.

Esta caracterización es algo cruda, pero es adecuada para los propósitos actuales. Esto es así porque estos propósitos no reivindican la idea liberal del orden político contra sus oponentes, sino simplemente revisan una crítica interna de los debates entre liberales. Por lo tanto, examinaré la respuesta que propone modificar el liberalismo.

Ya en los escritos de J.S. Mill se apreciaba una gran insatisfacción con el modelo del "estado gendarme", pero esa insatisfacción se volvió cada vez mayor entre los reformadores liberales durante los últimos años del siglo diecinueve y los primeros del siglo veinte.² Estos nuevos liberales tomaron tan seriamente como sus predecesores el compromiso con un individualismo en el cual las personas tienen derecho a establecer sus propias concepciones acerca de qué bien es digno de sus esfuerzos. Pero para ellos no era suficiente invocar una estructura de no-interferencia entre esferas separadas de actividad autónoma. Esa estructura les pareció insuficiente por al menos cuatro razones.

Primero, si lo que les importa a los individuos es alcanzar sus objetivos personales, entonces tienen razón en reclamar que se les proporcionen todos los medios necesarios para buscarlos. Ellos no estarán –ni deberían estar– satisfechos con una garantía meramente formal de que nadie interferirá con sus actividades. Si desde el comienzo no pueden emprender actividades constructivas dirigidas a su propio beneficio, entonces cualquier garantía de no-interferencia será considerada inútil.

Segundo, los críticos argumentaban que el ideal de no-interferencia del liberalismo clásico en realidad no era neutral entre todas las distintas concepciones del bien. Más bien, expresaba los valores y las actitudes de la competencia y la acumulación capitalista, en oposición a las virtudes de la fraternidad y del esfuerzo cooperativo.³

Tercero, un modelo en el cual los individuos establecen autónomamente su propio proyecto sin restricciones en tanto no interfieran en los proyectos de otros puede servir a

² Ver Gerald Gaus, *The Modern Liberal Theory of Man* (New York: St. Martin's Press, 1983).

³ Un diagnóstico clásico de esta predisposición es el que realiza C. B. Mc.Pherson en *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Clarendon Press, 1962).

aquellas personas que ya tienen proyectos bien armados que sean principalmente constitutivos de sus identidades normativas. Pero este modelo es deficiente para los individuos que son incapaces de conducir sus propios proyectos. La capacidad para identificar potenciales fuentes de valor, hacer un balance entre ellas, elegir cuál de estas fuentes será más importante y cuáles sólo serán secundarias, y buscarlas coherentemente no es innata en los seres humanos. Todos nacemos inmaduros e ignorantes; muchos de nosotros permanecemos patológicamente limitados. Así, los críticos afirman que un liberalismo verdaderamente comprometido con el ideal de que los individuos conduzcan sus propias vidas de acuerdo con su propia perspectiva debe reconocer que es necesario proveer educación y otras ayudas sociales para garantizar un individualismo genuinamente robusto.

Cuarto, la concepción misma de libertad en que se basa el liberalismo clásico era criticada. Si nadie me impide buscar cierto bien que soy incapaz de comprender debido a mi ignorancia, o que no puedo obtener porque soy demasiado pobre, o cuyo logro no puedo concebir porque durante mi vida no he desarrollado mi autoestima –si estoy en desventaja de alguna de estas maneras-, ¿tiene sentido sostener que soy “libre” de buscar ese bien? La respuesta rechaza una concepción puramente negativa de la libertad y favorece una que satisfaga cierto criterio positivo.⁴

Estas objeciones eran fatales para el viejo liberalismo, que simplemente desapareció del escenario político. En Gran Bretaña, el liberalismo del estado de bienestar compitió contra un fabianismo más autoritario por los corazones y las mentes de opinión ilustrada. Y en la primera nación fundada sobre la base de recetas liberales, el término “liberal” se convirtió primero en un eufemismo para “socialismo” (una palabra impronunciable en compañía de gente norteamericana bien educada) y luego él mismo necesitó de un disfraz eufemístico.⁵ No quiero decir que la libertad fue despreciada, tratada como un bien de segunda categoría. Ello habría sido incongruente dentro de un “mundo libre” que había superado a un costo enorme el desafío de las fuerzas del Eje para confrontarse inmediatamente con el gigante imperial soviético. En cambio, salvo por una franja pequeña

⁴ El debate clásico acerca de las concepciones negativas y positivas es la que se presenta en Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty”, *Four Essays on Liberty* (London: Oxford University Press, 1969).

⁵ El punto más bajo de este desarrollo fue el debate presidencial de 1988 en el que George Bush acechó persistentemente e intentó colgar en el cuello de un cada vez más molesto Michael Dukakis el problema de “la palabra que comienza con L”.

y muy poco influyente de liberales anticuados, fue aceptado sin controversias que la libertad era *un bien*, pero no el único bien al que una sociedad liberal podía dedicar sus recursos políticos. Entre los otros bienes políticamente importantes algunos son generalmente complementarios con la libertad –por ejemplo, un mercado (mayormente) libre se considera un generador de riquezas más eficiente que una economía dirigida– pero otros bienes compiten con la libertad. En estos casos, cuando debe hacerse un balance y elegir entre la libertad y otros valores, no hay por qué suponer que la libertad será prioritaria. El hecho de que el liberalismo clásico sostuviera que la libertad era prioritaria fue considerado en el mejor de los casos miope y en el peor de los casos una afirmación ideológicamente viciada.

Creo que este juicio es equivocado. Aunque los individuos verdaderamente necesitan mucho más que la no-interferencia para tener una vida significativa y perseguir sus propios proyectos, de ello no se sigue que una estructura política que sostiene la primacía de la libertad esté mal encaminada. Más bien, esa primacía puede ser entendida como una respuesta adecuada a la división del trabajo (normativo). Aunque existan otros requisitos para vivir bien tal vez comparables con la necesidad de no-interferencia, de ello no se sigue que la función del Estado sea promoverlos. Por encima de todo, el Estado debe proteger los derechos de los ciudadanos. Argumentaré que el derecho a perseguir nuestros fines en un ambiente de libertad generalizada es el derecho más importante. Pero primero haré un breve comentario acerca de qué lugar ocupan los derechos en el espacio moral.

II

A diferencia de las virtudes, los ideales, la santidad o el heroísmo moral, los derechos no nos ofrecen lo mejor a lo que podemos aspirar. Sin embargo, sí nos aseguran garantías contra lo peor. Ronald Dworkin caracterizó a los derechos como *cartas de triunfo*⁶; Robert Nozick como *restricciones laterales* de la acción⁷. Para nuestros propósitos, las similitudes entre estas concepciones ligeramente distintas son más importantes que sus diferencias. Los derechos así entendidos no exigen que las personas consigan determinados fines, sino que limitan los medios que pueden ser empleados para alcanzar cualquier fin que alguien podría

⁶ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), p. xi.

⁷ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), pp. 28-35.

tener. En este sentido, “*¡No viole los derechos!*” limita la acción que intenta conseguir una meta. Los derechos impiden no sólo actividades indignas sino también otro tipo de actividades deseables. Lo hacen generando deberes correlativos que, dependiendo de los derechos en cuestión, se sostienen "contra el mundo" o contra algún individuo en particular. Si Marta tiene un derecho a hablar libremente, entonces todo el mundo tiene el deber de no impedirlo. Por el contrario, si ella tiene derecho a que Mark le devuelva los \$5 que le pidió prestados, entonces Mark (y nadie más) tiene el deber de remitirle esa cantidad.

Así, los derechos establecen un mínimo moral. Lo *mínimo* que puede esperarse de nuestra conducta es que respetemos los derechos ajenos. Yo puedo -y debería- hacer mucho más que meramente evitar transgredir derechos, pero *debo* no hacer menos. Por eso, no se le debe ninguna apreciación especial a quien meramente cumple su deber. La afirmación “¡Gracias! Usted ha pasado un día entero sin robarme ni siquiera una sola cosa” o bien es una broma, o es un insulto⁸. Es raro que invoquemos a los derechos cuando consideramos relaciones que presuponen más que una decencia mínima entre las partes: la conducta apropiada entre los amigos, entre los amantes, entre padre e hijo no está expresada adecuadamente en el lenguaje de los derechos y deberes. Habitualmente, cuando recurrimos a ese lenguaje ello indica que la relación ha entrado en un estado patológico. No quiero decir -por ejemplo- que no existan derechos y deberes entre cónyuges, sino que para que una relación matrimonial sea exitosa hace falta mucho más el mínimo respeto de los derechos que se le debe a cualquier extraño moral.

Entonces, los derechos son pretensiones morales de máxima importancia y mínimamente exigentes. Los dos aspectos van juntos. Yo estoy obligado a respetar los derechos de personas que no me parecen simpáticas, incluso de quienes me resultan desagradables. “Ama a tu prójimo” puede ser un mandamiento sostenible cuando tu prójimo es amable, pero amar a alguien que es claramente odioso requiere que seamos héroes morales, y pocos de nosotros lo somos. *Encomiar* el heroísmo es una cosa, *exigir* que seamos héroes es otra, y una moralidad que aspira a ser práctica necesariamente evita lo segundo. (Es diferente para las religiones. Allí el *telos* no está constituido por relaciones

⁸ Si las circunstancias hacen que sea excepcionalmente difícil respetar los derechos, o son tales que podrían llevar a varias personas a prestarles poca atención, entonces la gratitud se vuelve apropiada. Nosotros elogiamos a la persona que se esfuerza por devolver la billetera repleta de dinero que encontró en la vereda debido a que reconocemos que la mayoría se habría guardado el dinero. Aquí la conformidad con los derechos confluye con la excelencia moral, y se vuelve apropiado importar hacia los primeros respuestas que corresponden frente a la segunda.

armónicas entre los seres humanos sino por una imitación de la perfección divina). Los manifiestos grandiosos de “derechos humanos básicos” se menoscaban cuando nos exhortan a cumplir demandas que superan lo razonablemente aceptable. Ellos confunden el lenguaje de la excelencia moral con el lenguaje de los derechos. Desafortunadamente, esa confusión se ha vuelto frecuente en años recientes. A veces parece que ningún individuo o grupo es capaz de hacer una propuesta –a favor de mejores condiciones laborales, de que protejamos a los animales, de que liberemos la esencia espiritual languidecida de los seres humanos- sin proclamar que ha descubierto un nuevo “derecho”.

Aun dejando de lado semejantes extravagancias, podemos discutir bastante acerca de cuáles son precisamente esos derechos, quién los posee y por qué.⁹ El liberalismo, tanto en su versión clásica como en sus encarnaciones posteriores, concibe a los individuos como portadores de derechos que el Estado debe proteger. Las teorías difieren en las concepciones acerca de cuán amplios son los derechos. Los liberales clásicos sostienen que los derechos básicos de los individuos¹⁰ son negativos y exigen la no-interferencia por parte de los demás;¹¹ en cambio, los liberales de bienestar creen que los individuos tienen derecho a una amplia variedad de bienes instrumentales para vivir bien.¹²

Antes de intentar decidir entre las distintas teorías de los derechos hay una cuestión previa que debemos tratar: ¿por qué moralidad debe reconocer que existen derechos? Después de todo, los derechos son cosas poco prácticas que bloquean los proyectos reformistas de aquellos que están persuadidos de que podrían cocinar maravillosos omelettes sólo si se les permitiese romper unos pocos huevos en el proceso. La respuesta

⁹ Examiné estas cuestiones con más profundidad en el libro L. Lomasky, *Persons, Rights, and the Moral Community* (New York: Oxford University Press, 1987).

¹⁰ El término “derechos básicos” quiere destacar aproximadamente la clase de derechos que algunas veces han sido denotados como “derechos morales” o “derechos humanos”. Éstos deben distinguirse de (i) los derechos especiales, tales como los que se establecen por medio de un contrato entre dos partes o que podrían surgir entre individuos que disfrutan de una relación especial como la de los padres e hijos; y (ii) los derechos creados por promulgaciones particulares de un gobierno o de otra colectividad capaz de originar derechos. Yo prefiero el término “derechos básicos” porque es menos circular que las alternativas: “derechos morales” puede sugerir que los derechos especiales son algo más que morales, mientras que “derechos humanos” implica que todos y sólo los seres humanos son los beneficiarios de las pretensiones de los derechos mientras que, por ejemplo, los animales no.

¹¹ El libertarismo es la visión que mantiene que *todos* los derechos son negativos. De esta manera, las teorías libertarias constituyen una subclase del liberalismo clásico pero no son coextensivas con él.

¹² Los estudios filosóficos más importantes que se produjeron durante el cuarto siglo pasado acerca del liberalismo clásico y liberalismo de bienestar fueron, respectivamente los de Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974) y J. Rawls en *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971).

inmediata es que la experiencia lamentablemente nos ha enseñado a desconfiar de las credenciales culinarias de estos aspirantes a chef. Muchos de las grandes miserias que los seres humanos han conocido, sin olvidar aquellas que han estropeado el siglo veinte, fueron provocadas por los reformadores/revolucionarios que confiaban en su habilidad para crear el cielo en la tierra. Lo que provocaron, en cambio, fueron infiernos vivientes. Si pudiéramos imponer una regla de derechos, tal vez podríamos prevenir sus peores excesos.

Así entendidos, los derechos son verdaderamente plausibles pero también superficiales. Son simplemente una concesión a la falibilidad humana. Si pudiésemos juzgar desapasionadamente los efectos de nuestros planes para asegurarnos de que realmente promueven la mayor felicidad del mayor número podríamos prescindir completamente de los derechos. Pero como nuestros juicios no son confiables, sobre todo cuando nuestras pasiones o intereses están en juego, los derechos sirven como “reglas prácticas”, indicadores generalmente confiables que nos permiten incrementar el bienestar general de un modo eficiente. Los derechos son superficiales porque, como reglas prácticas, desempeñan un papel secundario frente a la utilidad general. Debemos respetar los derechos de Jones (y Anderson, y Smith, y....) sólo porque de esta forma contribuimos con el bienestar general, y no porque Jones goce de algún estatus moral especial. Si fuéramos mejores ingenieros sociales, nos habrían concedido *carta blanca* para sacrificar cualquiera de los intereses de Jones o todos ellos cada vez que esto permitiese ampliar nuestra utilidad general.

Lo que queda fuera del relato del párrafo anterior es qué opina Jones. Él podría quejarse justamente de aquellos que proponen sacrificarlo al Gran Dios Utilidad diciendo, “entiendo que aniquilando mis intereses ustedes serán capaces de alcanzar beneficios para otros, beneficios que en términos de vuestro estándar impersonal de valor consiguen más que lo que yo pierdo. Pero ese objetivo no es suficientemente bueno como para satisfacerme. Yo tengo buenas razones para valorar *mis* fines, aquellos que me preocupan profundamente. Desde la perspectiva de mi estándar *personal* de valor, me faltan razones suficientes para aceptar sus nociones acerca de lo que es socialmente óptimo”. Es decir que aunque la destrucción de los intereses de Jones puede estar justificada según una teoría abstracta del bien social, ello no está *justificado para Jones*. El resultado puede generalizarse fácilmente: cada persona tiene razones equivalentes para objetar un esquema moral que dejaría de lado las preocupaciones más profundas de esa persona, que la

convertiría en un mero medio para lograr la utilidad general en vez de considerarla como un fin en sí misma. Del mismo modo, cada uno tiene razón para valorar un espacio moral en el cual actuar sobre la base de su propia concepción del bien.

Los derechos delimitan el espacio moral. Establecen un régimen de tolerancia mutua y recíproca. Los individuos que son portadores de derechos no están obligados a ser víctimas de sacrificios o sirvientes de fines ajenos, sino que poseen un título moral para dedicarse a sus proyectos personales. Los derechos son sensibles a la necesidad de cada agente por forjarse una vida coherente y significativa en virtud de la permanente conexión por ella con sus propios fines rectores. Es razonable aceptar los deberes generados por los derechos ajenos porque reconocemos que ellos también tienen razones para exigir la provisión de un espacio moral. Entonces, los derechos básicos pueden caracterizarse como “aquellas restricciones morales que imponen demandas mínimas de tolerancia hacia el otro, de modo que los individuos puedan perseguir sus proyectos en medio de un mundo de seres similares, cada uno con su propia vida para conducir, y debiéndole cada uno a los otros la misma medida de respeto que los otros le deben a él”.¹³

III

Cuando sostenemos que el liberalismo es una teoría individualista estamos diciendo que se recurre al bien de cada persona para justificar prácticas sociales, reglas o instituciones. Éste no es un criterio demasiado exigente. Solamente impide atribuirle una pretensión moral lógicamente independiente a entidades más abarcativas que el individuo (tribus, naciones, clases) o menos abarcativas (genes individuales, el hemisferio izquierdo del cerebro). Sin embargo, el utilitarismo clásico o cualquier otro consecuencialismo intransigente será considerado individualista en este sentido aunque permita el sacrificio de las personas con el único fin de maximizar la utilidad total. Según un individualismo más fuerte, no sólo se debe apelar a los bienes individuales en la justificación normativa, sino que también el proceso de justificación debe tener lugar desde la perspectiva de las distintas partes afectadas más que a partir de un todo social hipostático o desde “ningún lugar”.¹⁴

¹³ Ver L. Lomasky, *Persons, Rights, and the Moral Community* (New York: Oxford University Press, 1987), p. 83.

¹⁴ La perspectiva que provee el título para Thomas Nagel en T. Nagel, *The view from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986).

Esto vuelve impermisible el intercambio libre y sencillo del bien de una persona en beneficio de otras.¹⁵ No existe ninguna moneda normativa común que nos permita cambiar los fines de Jones por los de Smith y Anderson. Más bien, existen tantos criterios para evaluar un orden social como personas con proyectos individuales: un bien para Jones, un bien para Smith, un bien para Anderson y así sucesivamente. Una teoría moral individualista fuerte evalúa los principios que gobiernan la interacción desde el punto de vista de cada persona.

Así concebido, el individualismo liberal es riguroso. Rechaza que la sociedad se organice alrededor de una concepción polémica del bien a la que algunas personas se adhieran pero que otras objetan. Tampoco aprueba privilegiar a las mayorías simplemente porque sean más. Estas son formulaciones negativas. Formulado en positivo, la lógica del individualismo liberal incorpora al *universalismo* y a la *generalidad*. Las políticas de un Estado liberal son respaldadas *si y sólo si* responden aceptablemente a los fines de todos, y si son neutrales frente al contenido particular de esos fines. Los criterios de universalidad y generalidad son formales más que sustantivos en tanto sean sensibles al hecho de que los individuos persiguen proyectos, más que de los fines específicos de esos proyectos.

¿Qué significa que todas las personas necesitan actuar sobre la base de los fines que ellas valoran? En términos de Rawls, los individuos necesitan suficientes *bienes primarios*, definidos como los requisitos necesarios para actuar acorde con la propia concepción del bien. Para Rawls esto incluye cosas tales como el ingreso y la riqueza, las oportunidades y los poderes, los derechos y las libertades.¹⁶ Esas cosas son neutrales en relación con los diversos proyectos que las personas pueden escoger. Cualquier otra cosa que uno pueda desear, uno desea estas cosas, si no es intrínsecamente, al menos instrumentalmente como medios útiles para sus propios fines.

A primera vista, parece que la atención a los bienes primarios habla en favor del liberalismo de bienestar y en contra de la alternativa liberal clásica. Por supuesto, la libertad es un bien primario, pero solamente es uno de los bienes primarios. Ser completamente

¹⁵ Estoy hablando de condiciones que caen dentro de un rango normal de sociabilidad. Es una cuestión mucho más profunda y difícil determinar si las situaciones de una urgencia extraordinaria permiten desplazar los derechos individuales, cuando hacerlo es la única manera posible de evitar la catástrofe. He tratado este tema en L. Lomasky, "Rights Without Stilts", *Harvard Journal of Law and Public Policy*, N° 12, Summer (1989), pp. 775-812.

¹⁶ Ver J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), p. 92.

libre pero carecer de otros bienes primarios nos impide perseguir nuestros fines. Sin dinero y sin los bienes que el dinero puede comprar, nuestra vida es pobre en todo el sentido de la palabra. Pero entonces parecería que si nos preocupan los individuos y sus intereses, debemos preocuparnos por *todos* los bienes que ellos necesitan para prosperar. De hecho, esa es la evaluación de Rawls. Con una teoría de la justicia, Rawls expresa la preocupación por el beneficio de todos por medio de dos principios para proporcionar la mayor cantidad de bienes primarios posibles a los miembros menos afortunados de la sociedad. El sello distintivo de la versión rawlsiana del liberalismo es la redistribución extensiva y continua de los bienes económicos más que un *laissez-faire* no-intervencionista.¹⁷

Sin embargo, esa es una evaluación demasiado apresurada. Esta evaluación pone demasiada atención en lo que podría llamarse el aspecto de la demanda del proyecto perseguido, lo que los individuos necesitan para perseguir sus fines personales. Esto es sólo la mitad del análisis moral. La otra mitad es el aspecto de la oferta: ¿qué razones tienen los individuos para cederle a los demás los bienes primarios que los demás necesitan? Que Jones necesite un bien B no implica por sí sólo que Smith tiene razones para dárselo a Jones. Tal vez Smith necesite B. O, aun si Smith no necesitase B en un sentido estricto, Smith puede simplemente querer B o tener alguna otra razón para negar B a Jones. Un sistema de derechos y obligaciones racionalmente bien fundado exhibirá razones tanto para la oferta como para la demanda de bienes primarios. Explicar en detalle las condiciones de equilibrio para el intercambio moral de dos partes nos llevaría más allá de los límites de esta discusión.¹⁸ Más aún, esta necesidad de atender tanto a las consideraciones de la demanda como a las de la oferta nos motiva a reconsiderar la lógica del liberalismo clásico. De los diferentes bienes primarios, la no-interferencia es el único que satisface no sólo los criterios de universalidad y generalidad, sino también el criterio de *reciprocidad*. Las transferencias en dinero o en especie dividen la población en clases mutuamente excluyentes de donantes y beneficiarios, pero la lógica de la libertad les permite a los

¹⁷ La prioridad lexicográfica del principio de máxima libertad igual complica la clasificación de Rawls como una teoría que cae directamente dentro la tradición liberal de bienestar. Se puede argumentar que la prioridad de la libertad en realidad vuelve ilícita buena parte de la redistribución que se alega que proviene del principio de diferencia. Ver James Buchanan y L. Lomasky, "The Matrix of Contractarian Justice", *Social Philosophy and Policy*, N° 2 (1984), pp. 12-32. Rawls no acepta esta conclusión y, en J. Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), explícitamente limita la extensión de las libertades protegidas.

¹⁸ Esto es tratado en el Capítulo 4 de L. Lomasky, *Persons, Rights, and The Moral Community* (New York: Oxford University Press, 1987), pp. 56-83.

individuos ser las dos cosas simultáneamente.

Los bienes que los individuos necesitan para vivir bien pueden clasificarse en tres categorías: aquellos bienes que los individuos necesitan proveerse a sí mismos; los bienes que pueden ser provistos tanto por el individuo como por los demás; y los bienes que sólo los demás pueden proveerles. En la primera categoría se encuentran el respeto a uno mismo, y la motivación para orientarse hacia los objetivos y perseverar hasta lograrlos. Otros individuos pueden darnos su apoyo para que alcancemos estos bienes, pero a fin de cuentas sólo el individuo puede proveérselos por sí mismo. En la segunda categoría encontramos cosas como la comida, la vestimenta, la vivienda, el cuidado de la salud y otros bienes económicos comúnmente comercializables. Por supuesto, en una civilización avanzada estos bienes se obtienen a través de un complejo sistema de actividades cooperativas. Que uno “se provea por sí mismo” sus bienes no significa que uno cultive su propia cosecha, construya su propia casa ni se practique a sí mismo una apendectomía. Más bien, generalmente uno obtiene esos bienes por medio de un mecanismo de intercambio en el que los individuos proveen ciertos bienes o servicios a cambio de un poder adquisitivo general, poder adquisitivo que en el mercado será transformado en otros bienes o servicios. Sin minimizar la importancia de la división del trabajo en la sociedad capitalista, podemos distinguir cuándo una persona es autosuficiente y cuándo no lo es. Es decir, es posible distinguir entre quien posee y quien carece de los recursos económicos que serán transformados a voluntad en los bienes deseados. Las palancas sociales esperan el tirón de los primeros, mientras que el individuo con privaciones económicas debe depender de los demás para que tiren de esas palancas en beneficio de él.

La tercera categoría incluye todos aquellos bienes que un individuo puede valorar, pero que sólo los demás pueden darle. En esta categoría encontramos, por ejemplo, a la fama y la amistad.¹⁹ Lo más importante para los propósitos de la teoría política es que la tercera categoría incluye la no-interferencia. Como ocurre con la fama y la amistad, uno puede intentar incentivar a los demás para que ellos se las suministren, pero serán *los demás* quienes decidan si proveerla o no. A diferencia de los otros bienes en esta categoría, la no-interferencia es universal y general. Todo el mundo necesita libertad y, sin importar qué fines uno tenga, uno siempre valora que nadie le impida perseguirlos. Más aún, uno

¹⁹ El consejo de “Ser tu mejor amigo” puede ser de algún valor exhortatorio, pero estrictamente hablando es una confusión categórica.

necesita que *nadie* interfiera, por lo que la universalidad es doble. Suponiendo que no todo el mundo puede interferir con que Jones persiga sus fines, no existen razones prácticas para que Jones presente una demanda de no-interferencia contra aquellos que no pueden interferir con esas metas. La naturaleza es gentil: los límites de la posible interferencia están por lo menos algo constreñidos. Sin embargo, esto no implica negar que la interferencia de cualquiera sea un impedimento para la persecución del proyecto de uno.

Entonces, a diferencia de lo que ocurre con la fama, quien valora la libertad no tiene gustos especiales o infrecuentes. Y aunque para todo el mundo la amistad pueda ser un requisito para vivir bien, uno no necesita la amistad de todos los demás; será suficiente con uno o dos o un número pequeño de amigos. Más aún, a diferencia de la amistad, la no-interferencia no presupone ninguna relación especial de afecto, estima o consideración. Comprometerse a no interferir con alguien es mantener una relación social con ese individuo, pero es una relación de mínimo compromiso. Eso hace que la libertad tenga grandes chances de ser elegida como una base potencialmente universal para la asociación civil. Que yo no deba violar su libertad de perseguir los fines que a usted le importan es una invasión menor que exigirme que intente promover activamente esos fines. Esto reconoce que la persecución de sus fines es principalmente un asunto suyo y no, como dirían los utilitaristas, una responsabilidad difusa que incumbe por igual a todos los agentes morales que pueden promover ese fin. Con algunas salvedades, esto es un juicio sobre los costos relativos: yo debería considerar que no interferir con usted, probablemente, es una responsabilidad menor que se me exija prestarle ayuda. Sin embargo, para bien o para mal, esa no es una verdad universal. Uno se cruza con mojigatos, paternalistas y posibles potentados para quienes es intolerable no poder imponer a todo el mundo sus propias concepciones acerca de qué es la buena vida. Cuando ellos son demasiado numerosos o demasiado poderosos la estabilidad de un orden liberal está en peligro. Por eso ser “liberal” no sólo denota un credo político sino también un temperamento.

Estoy sugiriendo que es prematuro rechazar al liberalismo clásico por considerarlo una teoría anticuada, infectada por la miopía moral emblemática de una época anterior “socialmente menos ilustrada”. Por supuesto que el viejo liberalismo privilegió a la libertad por encima de todos los otros bienes morales, pero no lo hizo porque los liberales no hayan notado que los bienes de bienestar son necesarios. Incluso si reconocemos que la comida, la vivienda, el cuidado de la salud y otros bienes son tan cruciales para tener una buena vida

como lo es la libertad, los rasgos formales los distinguen con relación a su importancia para los principios de la asociación política. La prioridad de la libertad dentro del liberalismo clásico no deriva, como señalan los críticos, de la inadvertencia o del prejuicio de clases, sino de la lógica de los derechos en sí misma. Si las personas tienen razones para demandar espacio moral a los demás y para cederles espacio moral a esas personas a cambio, entonces el principal derecho moral es el derecho a ser dejado solo. Uno puede hacer más que respetar la libertad de los demás, pero no puede hacer menos. Esto no implica ubicar arbitrariamente a la libertad por encima de otros valores, sino que es reconocer que, independientemente de lo que uno valore, uno necesita libertad para perseguir esos fines, uno la necesita de todos, y todos la necesitan de uno. Es decir, la prioridad de la libertad está fundada en su universalidad, generalidad, y reciprocidad. Más que entronizar un valor sobre todos los demás, un régimen de libertad ordenada descentraliza las cuestiones de valores, y permite que éstas sean resueltas por las iniciativas privadas de los individuos. La libertad de interferencia es la libertad vivir de acuerdo con nuestros propios criterios sobre qué apreciar y qué despreciar. Esta libertad expresa un individualismo profundo y basado en principios.

IV

He intentado detallar por qué la libertad es especial y por qué el liberalismo clásico es una respuesta más adecuada para la libertad que la que ofrecen sus alternativas en el campo liberal. Anteriormente argumenté que nuestros derechos son predominantemente negativos. Sin embargo, ese análisis no niega que existan los derechos de bienestar. He demostrado que lo que cada uno necesita de los otros es, primero y principal, la no-interferencia, pero para aquellos que son menos afortunados esto puede no ser suficiente. La libertad es un bien de tercera categoría, uno que sólo puede ser provisto por los demás. La increíble variedad de bienes adicionales reconocidos por el liberalismo de bienestar cae prácticamente sin excepción dentro de la segunda categoría: se trata de productos tales que los individuos pueden suministrarse por sí solos o que pueden serles provistos por los demás. Ya que cada uno posee un interés primario en sus propios fines, es responsabilidad del individuo asegurarse por sí mismo, cuando sea posible, aquellos bienes de segunda categoría que necesite para tener una vida razonablemente decente.

Sin embargo, la libertad no garantiza a todas las personas los requisitos para desarrollar sus propios proyectos. Esa es la verdad que subyace a las teorías liberales de bienestar, y aunque esa verdad pueda ser y ha sido exagerada al afirmar que la libertad y los bienes de bienestar son normativamente equivalentes, sí nos dirige a los límites de la no-interferencia liberal. Estos límites están prescriptos dentro de una ética individualista por la razón que cada persona tiene para negarse a ser parte de un orden social en donde sus propias expectativas para actuar efectivamente son anuladas. Para alguien que vive en la necesidad, adherirse a un orden de no-interferencia mutua puede ser extremadamente costoso. Si uno debe optar entre caer por debajo de una línea de existencia mínimamente satisfactoria o bien invadir el espacio moral de los demás, uno razonablemente puede rechazar un deber de no-interferencia. Uno podría conjeturar que un héroe moral, incluso entonces, acataría la regla de no-interferencia con los demás, pero recuerde que los derechos implican una tolerancia mínima, no heroísmo.²⁰

Para que un régimen de derechos sea robusto, no puede demandar de los individuos más de lo que racionalmente se puede esperar que éstos ofrezcan. No puede exigirse razonablemente tolerancia de un hombre cuando eso lo obligaría a sacrificar todas sus expectativas. Así, por el principio de reciprocidad, los individuos que se encuentran en una posición precaria, en la necesidad, sólo pueden ser obligados a respetar las libertades ajenas si simultáneamente se les garantizan suficientes bienes materiales.

Los libertarios pueden tener objeciones, pero lo que las consideraciones precedentes indican es que los derechos de bienestar así concebidos no se oponen al liberalismo clásico.²¹ En cambio, lo tornan justificable en el margen. Si todos tienen derecho a un mínimo razonable por debajo del cual no necesitan caer, los beneficios de un orden de derechos no se le niegan a nadie. Esta conclusión es aceptada prácticamente por la mayoría de los teóricos liberales clásicos. John Locke, por ejemplo, declara “Como la justicia le da a cada hombre derecho al producto de su industria honesta, y a las adquisiciones justas que descienden de sus ancestros; del mismo modo la caridad le da a cada hombre derecho a una

²⁰ Hobbes, que no es un entusiasta de los héroes, observa que “[c]uando un hombre carece de comida, o de otras cosas necesarias para su vida, y no puede preservarse de ninguna otra manera, sino por un hecho contrario a la ley; como si en la gran hambruna tomara por la fuerza, o furtivamente, la comida que no puede obtener por dinero, ni por caridad; o en defensa de su vida, arrebatará la espada de otro hombre, él estará totalmente disculpado”. Ver Thomas Hobbes, *Leviathan*, Parte 2, Capítulo 27.

²¹ Ver L. Lomasky, “Response to Four Critics”, *Reason Papers*, N° 14, Spring (1989), pp. 110-129.

parte de la abundancia ajena, en la medida en que lo aleje de la necesidad extrema, donde no tenga los medios para subsistir de otra manera.”²²

Tales derechos contingentes a que los demás nos abastezcan no debilitan la primacía de los derechos negativos. Los derechos negativos son la norma; los derechos contingentes aparecen sólo bajo condiciones excepcionales.

Como conclusión, sostengo que los derechos de bienestar, dentro de límites estrictos, son justificables. Por supuesto, de ello no se sigue que éstos sean la caja de sorpresas de la beneficencia habitualmente denominada “*estado de bienestar*”. Los derechos de bienestar sólo serán legítimos de acuerdo con los siguientes criterios:

1. Los individuos tienen derecho a un mínimo de decencia. La fórmula es vaga, pero no puede expandirse infinitamente. Como Locke observa, es la “necesidad extrema” la que exige mejoras, no la privación relativa. Los derechos de bienestar no son un cheque en blanco que puede cobrarse en forma de cualquier cosa que fomente una existencia cómoda.
2. Siguiendo a Locke nuevamente, los individuos sólo pueden reclamar justificablemente frente a la “abundancia ajena”. La redistribución que incide significativamente sobre aquellos que están obligados a proveer no tiene ninguna justificación.
3. La pretensión frente a otros por bienes de bienestar es contingente. Aquellos que a través de sus propios esfuerzos pueden conseguir lo indispensable para una vida decente no tendrán asegurado un lugar en el reparto público. Estar forzado a pasar hambre es trágico, pero elegir hacerlo porque uno es un holgazán es imprudencia culpable.
4. La no-interferencia es el derecho principal, y mucha de la indigencia que actualmente observamos es el producto de una interferencia carente de justificación. En un régimen en el que los individuos disfrutan de total libertad para satisfacer sus propias necesidades, será raro que no puedan hacerlo. Ninguna ley de salario mínimo o de

²² John Locke, *First Treatise on Government*, Libro 1, Capítulo 4. Donde Locke habla de ayudas caritativas, Hobbes explícitamente recurre a las medidas de bienestar políticamente autorizadas: “En donde muchos hombres, debido a accidentes inevitables, sean incapaces de mantenerse por medio de su trabajo, ellos no deberán ser librados a la caridad de las personas privadas; sino que se les deberá proveer de todo lo que requieran las necesidades de la naturaleza por medio de las leyes de la comunidad política organizada. Al igual que es poco caritativo en cualquier hombre desatender a los impotentes, también lo es que el soberano de la comunidad política organizada los exponga al riesgo de esa caridad incierta”. Ver T. Hobbes, *Leviathan*, Parte 2, Capítulo 30.

licencias ocupacionales restringirá el acceso al empleo; las ordenanzas zonales y los códigos de vivienda no restringirán el acceso a un refugio; y las oportunidades para obtener ganancias no quedarán excluidas por leyes contra “delitos sin víctima”. Tampoco un *ethos* del estado de bienestar generará un ejército de burócratas que se basa en que existan personas que dependen de la provisión de bienestar.

5. Los derechos de bienestar no reemplazan a la caridad privada. Aunque en un sentido estricto, no existe ninguna obligación de ser caritativo, muchos individuos voluntariamente eligen dar una respuesta a la mala fortuna de los demás. Mientras que la caridad esté disponible cada vez que se la necesite, la redistribución coercitiva es ilegítima.

Aunque los derechos de bienestar teóricamente están bien fundados, me inclino a creer que las estipulaciones precedentes, particularmente la quinta, hacen que su interés sea mayormente teórico en un sentido diferente. En un orden social en el que los individuos están dispuestos a actuar compasivamente en beneficio de sus compañeros más desafortunados, las personas sólo necesitarían recurrir a los derechos de bienestar de modo infrecuente. Y en un orden social en que la compasión sea escasa será difícil mantener por mucho tiempo una estructura social en donde prosperen el bienestar o la libertad al mismo tiempo.