

ENSAYO

LA ECONOMÍA POLÍTICA DE LA LIBERTAD*

Michael Oakeshott**

Planteado como una reflexión sobre el aporte del profesor Henry Simons al desarrollo del pensamiento político y económico de nuestro tiempo, este ensayo intenta precisar el concepto de sociedad libre a partir de la experiencia inglesa y norteamericana. No desarrolla por lo mismo un análisis abstracto sobre el tema. Su propósito es más bien rescatar una inconfundible forma de vida y de gobierno que, hoy por hoy, se encuentra amenazada por la expansión de los monopolios públicos y privados, a raíz de los avances de ideas y actitudes colectivistas, por un lado, y del sindicalismo, por el otro. Se trata de un sugerente análisis acerca de la desconcentración del poder en la sociedad hecho con el singular estilo del destacado filósofo inglés.

El trabajo del difunto profesor Henry C. Simons, de la Universidad de Chicago, es bien conocido por los estudiantes de economía y no es necesario llamar la atención hacia esta colección de algunos de sus ensayos más importantes.¹ Para otros, en cambio, podemos

* Publicado bajo el título "The Political Economy of Freedom" (1949) en *Rationalism in Politics and Other Essays* (Methuen & Co. Ltd., Londres, 1962; existen numerosas ediciones posteriores tanto en Inglaterra como en Estados Unidos). Traducido y publicado con la debida autorización.

** Profesor de Ciencia Política en el London School of Economics and Political Science, Universidad de Londres. Autor de *Experience and its Modes* (1833). Esta revista publicó "Qué es ser conservador" (*Estudios Públicos*, N° 11, invierno 1983, pp. 245-270).

1 *Economic Policy for a Free Society*. University of Chicago Press and Cambridge University Press, 1948.

suponer que su nombre es desconocido. Pero, a pesar de no ser un escritor brillante ni popular, tiene algo que entregar al lector común. Y aun cuando mucho de lo que dice tiene como antecedente inmediato los Estados Unidos, hay algo en particular para el lector inglés. En este escrito quiero recomendarlo como un escritor que no debe ser desdeñado por nadie que se interese por el rumbo que ha ido tomando la actualidad. Como economista, Simons se preocupó particularmente de los problemas de política bancaria, monetaria y financiera. Pero (al igual que su profesor y colega de la Universidad de Chicago, el profesor F. H. Knight,² quien ha instituido una distinguida escuela de estudios económicos en esa universidad) estaba muy consciente de que en toda discusión de un problema especial y en toda proposición de política económica yace, a menudo, una preferencia no revelada por una sociedad integrada de una manera determinada y no de otra. Para proteger sus ideas en esta materia de la superstición, se dio el trabajo de exponerlas abiertamente y ordenarlas, aunque no llegan a ser algo tan elaborado como una filosofía política. En realidad, sólo pide para ellas el título de "credo político". No hay nada pretencioso en este intento de mantener juntas la "economía" y la "política", y esto es acertado principalmente porque no es sólo un proyecto entre muchos, sino que representa su habitual modo de pensar. Es cierto que hay un par de ensayos en este volumen dirigidos expresamente a la investigación de los medios y fines políticos, pero la mayor parte de ellos trata sobre problemas económicos específicos, y nunca deja de demostrar cómo la solución propuesta se relaciona con el contexto más amplio del tipo de sociedad que propone como ideal. Para aquellos ansiosos de descubrir cuál es su posición en estas materias, ofrece no sólo un lúcido resumen de sus propias preferencias, sino también una profunda visión de la compatibilidad o incompatibilidad entre los diferentes expedientes económicos y las diversas formas de integración social.

No es necesario decir que Simons no pretende inventar un credo político para sí mismo: no tiene la vanidad de aquellos que rehusan ser convencidos de su propia honestidad de propósito hasta que han vaciado su conciencia antes de empezar a cultivarla por sí mismos. Se precia de pertenecer a una tradición. Habla de sí mismo como "un liberal chapado a la antigua" y se relaciona con una línea de predecesores que incluye tanto a Adam Smith, Bentham, Mill, Sidgwick, como a Tocqueville, Burckhardt y Acton. Esto le choca al lector porque pareciera que le falta algo de crítica, y el matiz histórico se pasa por alto. Pero no hay nada de qué preocuparse. Simons fue un hombre de mente generosa en lo concerniente al trabajo de otros, aceptando agradecido lo que se le ofrecía y dejando las críticas sutiles para sí mismo. Si fue un liberal, al menos no tuvo ningun-

F. H. Knight, *Ethics of Competition* (1935), and *Freedom and Reform* (1947).

no de los problemas actuales del liberalismo —ignorancia de quienes son sus verdaderos amigos y la mentalidad asustadiza que otorga una receptividad senil e indiscriminada a cualquiera que dice estar del lado del "progreso". No necesitamos, sin embargo, preocuparnos demasiado por la etiqueta que puso a su credo. Se llama a sí mismo un liberal y un demócrata, pero no da mayor importancia a estos nombres, y se preocupa de resolver la ambigüedad que ahora infortunadamente los ha invadido. Puede esperarse, entonces, que mucho de lo que Simons tiene que decir parezca al mismo tiempo familiar e imperdonablemente pasado de moda. Parecerá familiar no porque haya sido indebidamente examinado durante los años recientes, sino porque los líderes de moda, los dandies intelectuales de la Sociedad Fabiana, lo preservaron en su improvisado programa de errores. Y parecerá pasado de moda debido a la desaprobación de estos arbitros excéntricos. El gran mérito de este libro, sin embargo, es la oportunidad que da a esta "sofisticada generación", que sabe todas las respuestas, pero que carece desgraciadamente de educación para considerar por sí misma lo que le han dicho que debe ser rechazado como mera superstición.

Simons encuentra en su "énfasis en la libertad" el "rasgo distintivo" de la tradición con la cual se relaciona; cree en la libertad. Esto inmediatamente despertará una sospecha en su contra, porque ser un libertario genuino en política es pertenecer ahora a un tipo humano desgraciadamente pasado de moda. Otros entusiasmos nos han embrujado, y confesar una pasión por la libertad —no como algo valioso bajo ciertas circunstancias sino como el *unum necessarium*— es admitir una inocencia vergonzosa, disculpable sólo cuando enmascara un deseo de dominio. La libertad se ha convertido en el emblema de las políticas frívolas y falsas; pero el daño que ha sufrido la política liberal por parte de enemigos declarados y ocultos no es irreparable; después de todo, su malicia es sólo un tortuoso desatino y los delatará. Son los que se dicen sus amigos los que han demostrado ser a menudo los más peligrosos. Debemos ser claros —dicen ellos— sobre lo que entendemos por "libertad". Primero, definámosla; y cuando sepamos lo que es, habrá tiempo suficiente para buscarla, amarla y morir por ella. ¿Qué es una sociedad libre? Con esta pregunta (propuesta en forma abstracta) entramos en la noche de los sofismas interminables, iluminada solamente por las estrellas de la sofística. Como los hombres nacidos en prisión, estamos obligados a soñar con algo que nunca hemos conocido (libertad de la inteligencia) y a hacer de ese sueño el fundamento de nuestra política. Se nos instruye para distinguir entre libertad "positiva" y "negativa", entre la "vieja" y la "nueva" libertad, entre la libertad "social", "política", "civil", "económica" y "personal". Se nos dice que la libertad es "el reconocimiento de la necesidad"; y se nos enseña que todo lo que importa es la "libertad interior" y que ésta debe identificarse con igualdad y poder: no tiene término el abuso de que somos objeto. Pero una generación que ha estado

detenida tanto tiempo en el umbral esperando el amanecer, a la que "le silence éternel de ces espaces infinis" ha empezado a enervar, debería estar lista ahora para oír un mensaje más sencillo. Cualquiera que tenga el valor de entrar y cerrar la puerta, debería ser escuchado. Esto, al menos, es lo que yo entiendo que Simons está diciéndonos. La libertad que se propone estudiar no es ni una abstracción ni un sueño. El es un libertario, no porque empiece con una definición abstracta de la libertad, sino porque en la práctica ha conocido un modo de vida (y ha visto a otros disfrutarlo) que quienes han experimentado (sobre la base de ciertas características precisas) se han acostumbrado a llamar modo libre de vida, y Simons lo ha encontrado bueno. El propósito de la investigación no es definir una palabra sino detectar el secreto de aquello que disfrutamos, reconocer lo que le es adverso y discernir dónde y cómo puede ser disfrutado más plenamente. De esta investigación no sólo surgirá una mayor comprensión de lo que realmente disfrutamos, sino también un criterio confiable para juzgar las libertades abstractas propuestas y que se nos urge a abrazar. Porque una libertad propuesta que manifiestamente no podría alcanzarse mediante el tipo de orden que nos asegura la libertad que ahora tenemos, sería una ilusión. Más aún, no debemos escribir "libertad" manipulados por respeto a las susceptibilidades de —digamos— un ruso o un turco, que nunca han disfrutado de esta experiencia (y que consecuentemente pueden pensar sólo en abstracto), porque cualquier otro uso de la palabra inglesa podría ser engañoso y excéntrico. Libertad en inglés es una palabra cuya connotación política emerge directamente de nuestra experiencia política, al igual como las connotaciones de *eleuthería*, *libertas* y *liberté*, emergen, respectivamente, de experiencias bastante diferentes.

¿Cuáles son entonces las características de nuestra sociedad que nos permiten creer que disfrutamos de libertad, y cuáles carencias nos harían pensar que no somos libres, en nuestro sentido de la palabra? Primero, debe establecerse que la libertad que disfrutamos no está compuesta de un número de características independientes de nuestra sociedad, que en conjunto compondrían nuestra libertad. Puede hacerse una distinción entre las libertades, y algunas pueden ser más generales o estar más arraigadas y maduras que otras, pero la libertad que el liberal inglés conoce y valora radica en la coherencia de libertades que se apoyan mutuamente, donde cada una amplía el total y ninguna se mantiene sola. La libertad no es la consecuencia ni de la separación de iglesia y estado ni del gobierno de la ley, ni de la propiedad privada, ni del gobierno parlamentario, ni de la vigencia del *habeas corpus*, ni de la independencia del poder judicial, ni de ninguno de los otros miles de elementos y órdenes característicos de nuestra sociedad, sino de lo que cada uno representa y significa, a saber, la ausencia en nuestra sociedad de concentraciones abrumadoras de poder. Esta es la condición más general de nuestra libertad, tan general, que puede abarcar a todas las demás. En pri-

mer lugar, se manifiesta en la difusión de autoridad entre pasado, presente y futuro. Nuestra sociedad no está regida por ninguna de ellas exclusivamente. Una sociedad gobernada totalmente por su pasado, su presente o su futuro podría sufrir el despotismo de la superstición que impide el desarrollo de la libertad. Las políticas de nuestra sociedad son una conversación en la que cada cual —pasado, presente y futuro— tiene una voz; y aunque una u otra puede a veces prevalecer, ninguna de ellas domina permanentemente y por eso nosotros somos libres. Más que eso, en nuestra sociedad, el poder está repartido entre la multitud de intereses y organizaciones de interés que conforman nuestra sociedad. Nosotros no tememos ni buscamos suprimir la diversidad de intereses, pero consideramos imperfecta nuestra libertad cuando la dispersión de poder es incompleta, y amenazada si cualquier interés particular o combinación de intereses, incluyendo el interés de la mayoría, adquiere un poder extraordinario. Del mismo modo, la conducta del gobierno en nuestra sociedad implica una repartición de poder, no sólo entre los órganos reconocidos del gobierno, sino que también entre la administración y la oposición. En resumen, nos consideramos libres porque a nadie en nuestra sociedad se le permite tener un poder ilimitado: a ningún líder, facción, partido o "clase", a ninguna mayoría, a ningún gobierno, iglesia, corporación, asociación sindical o profesional o gremio. El secreto de su libertad es que está compuesta por una multitud de organizaciones, y en la constitución de las mejores, se reproduce esa difusión de poder que caracteriza al conjunto.

Más aún, no ignoramos que el resultado de una sociedad como ésta es siempre precario. Acton dice que "la historia de las instituciones es a menudo una historia de decepción e ilusiones". Los ordenamientos que en sus comienzos produjeron una dispersión de poder, a menudo, a través del tiempo, se vuelven todopoderosos e incluso absolutos, mientras exigen el reconocimiento y lealtad que les pertenecía en cuanto a su preponderancia. Para promover la libertad necesitamos estar bien alertas, lo suficiente como para reconocer un cambio semejante, y además lo suficientemente enérgicos como para atacar la situación mientras el mal es todavía pequeño. Lo que más contribuye a tener una visión clara, es el mantenerse alejado de la distracción de las doctrinas rígidas que dan a una institución un carácter permanentemente falseado, y entonces (cuando la ilusión es finalmente reconocida) clama por una revolución. Las mejores instituciones, por supuesto, son aquellas cuya constitución es al mismo tiempo firme y autocrítica, y que gozan del carácter de depositarias de una provechosa parte del poder, pero que rehusan la inevitable invitación al absolutismo. Y aunque son pocas, quizá sea lícito nombrar entre ellas a los partidos existentes hasta ahora en la política inglesa.

Se podría pensar (por parte de los que no han disfrutado de la experiencia de vivir en una sociedad como ésta y que, por tanto, sólo pueden pensar en ella en forma abstracta) que una sociedad de es-

ta clase podría ser salvada de la desintegración sólo mediante la existencia de algún poder avasallador capaz de mantener a todos los otros poderes en orden. Pero ésta no es nuestra experiencia. Nosotros pensamos que la fuerza es una virtud para gobernar, pero la defensa contra la desintegración no está ni en el poder arbitrario ni en el gran poder. De hecho, nos inclinamos a ver en ambos los síntomas de una avanzada decadencia. Un poder opresivo lo podría necesitar sólo un gobierno que tuviera en su contra una combinación tan extensa de poderes, radicados en una variedad tal de individuos e intereses diferentes, como para culpar al gobierno de un egoísmo tan enorme que lo descalificara del ejercicio de sus funciones. Normalmente, para realizar su tarea (la cual es impedir la coerción), nuestro gobierno necesita ejercer sólo un poder mayor que el concentrado en cualquier otro centro de poder en cada ocasión. Consecuentemente, es difícil despertar en nosotros la creencia de que un gobierno que no posea un poder opresivo sea por eso un gobierno débil. Y nosotros consideramos que nuestra libertad depende mucho más de la moderación del poder ejercido por el gobierno que del uso idóneo y valeroso de tal poder cuando surge la necesidad.

Aún más, nuestra experiencia nos ha revelado un método de gobierno notablemente económico en el uso del poder y, por tanto, peculiarmente adecuado para preservar la libertad: a este método se le llama el gobierno de la ley. Si la actividad de nuestro gobierno fuera una continua o esporádica interrupción de la vida y de los órdenes de nuestra sociedad mediante medidas correctivas arbitrarias, no podríamos considerarnos libres aun cuando las medidas estuvieran dirigidas contra concentraciones de poder universalmente reconocidas como peligrosas. Ya que este tipo de gobierno no sólo requeriría un poder extraordinario (siendo cada uno de sus actos una intervención ad hoc), sino que también, a pesar de esta concentración de poder gubernamental, la sociedad estaría sin esa estructura protectora conocida y arraigada, que es una condición tan importante de la libertad. Pero el gobierno que aplica la ley (imponiéndola a través de métodos prescritos de reglas fijas que atañen igualmente a gobernantes y gobernados), sin perder en nada su fortaleza, es en sí mismo el emblema de esa difusión de poder que él fomenta, y es por tanto peculiarmente apropiado para una sociedad libre. Es el método de gobierno más económico en el uso del poder; implica una alianza tal entre pasado y presente y entre gobernantes y gobernados, que no deja espacio para arbitrariedades; estimula una tradición de resistencia en contra del crecimiento de las concentraciones de poder peligrosas que es mucho más efectiva que cualquier embestida violenta, no importa cuán aplastante sea; controla efectivamente, pero sin quebrar el imponente y afirmativo curso de las cosas; y da una definición práctica de la clase de servicio, limitado pero necesario, que una sociedad puede esperar de su gobierno, restringiéndonos y apartándonos de expectativas vanas y peligrosas. Nosotros sabemos que leyes particulares pueden fallar en la protección de la

libertad que goza nuestra sociedad y pueden, además, destruir algunas de nuestras libertades; pero sabemos también que el gobierno de la ley es la mayor y única condición de nuestra libertad, y que nos libera del gran temor que ha ensombrecido a tantas comunidades: el miedo al poder de nuestro propio gobierno.

De los diferentes tipos de autonomía que componen la libertad que tenemos, cada uno aumentando y haciendo más seguro el conjunto, hemos reconocido hace mucho la importancia de dos: la libertad de asociación y la libertad del derecho a la propiedad privada. Un tercer tipo de libertad se sitúa a menudo junto a estas dos: la libertad de expresión. Sin duda, ésta es una grande y elemental forma de la libertad; incluso se le puede considerar como la piedra angular del arco de nuestra libertad. Pero la piedra angular no es en sí el arco, y la exageración actual de la importancia de esta clase de libertad puede ocultarnos la pérdida de otras libertades no menos importantes. La mayor parte de la raza humana no tiene nada que decir; las vidas de la mayoría de los hombres no giran en torno a una necesidad consciente de expresarse. Debe suponerse que este énfasis extraordinario en la libertad de expresión es el trabajo de un pequeño grupo ruidoso de nuestra sociedad y, en parte, representa un interés propio legítimo. Tampoco es un interés invulnerable al abuso; cuando se extiende al derecho indiscriminado de tomar y publicar fotografías, colocar guardias y entrar a casas privadas, adular o chantajear a gente indefensa para hacer despliegue de su frivolidad y publicar insinuaciones respecto de quienes rehusan hablar; el abuso comienza a revelarse como una amenaza a la libertad. Para la mayoría de los hombres, el ser privado del derecho a la libre asociación o a la propiedad privada podría constituir un sentimiento de pérdida de la libertad más grande y profundo que el ser privado del derecho a expresarse libremente. Y es importante que esto se diga justo ahora en Inglaterra porque, bajo la influencia de periodistas desatinados y astutos tiranos, estamos demasiado prestos a creer que, mientras nuestra libertad de expresión no se menoscaba, no habremos perdido nada importante; pero no es así. Por más seguro que sea el derecho de un hombre para manifestar sus pensamientos, puede encontrar restringida una libertad que es mucho más importante para él cuando una autoridad pública venda su casa sin autorización, o cuando se transgreda su derecho a arriendo porque el arrendador ha vendido la propiedad, o cuando su asociación a un sindicato es coactiva y lo priva de un empleo que en otras circunstancias tomaría.

La libertad de asociación ejercida en nuestra sociedad ha creado una vasta multitud de asociaciones de manera que puede decirse que la integración de nuestra sociedad se realiza mayoritariamente por medio de asociaciones voluntarias, y por este hecho consideramos que nuestra libertad se extiende y se hace más segura. Ellas representan una difusión del poder apropiado a nuestra noción de libertad. El derecho de asociación voluntaria significa el derecho a to-

mar la iniciativa en la formación de nuevas asociaciones, y el derecho a unirse, a no unirse o a abandonar las asociaciones ya existentes: el derecho de asociación voluntaria es también el derecho de disociación voluntaria. También implica el deber de no formar o de no incorporarse a ninguna asociación destinada a prohibir, o a efectivamente privar, a los demás del ejercicio de cualquiera de sus derechos, particularmente aquel de libre asociación. Esta obligación no debe entenderse como una limitación del derecho; éste, como todos los derechos, no tiene límites, excepto los que ha provisto el sistema de derechos al cual pertenecen y los inherentes a su propio carácter: esta obligación es meramente la definición negativa del derecho. Y cuando consideramos la naturaleza global del derecho, es evidente que su ejercicio puede ser contrario a lo que conocemos como nuestra libertad sólo cuando tiende a lo que de hecho niega su propio carácter: una asociación "compulsiva-voluntaria". Este tipo de asociación es una conspiración para abolir nuestro derecho de asociación; es una concentración de poder verdadera y potencialmente destructiva de lo que nosotros llamamos libertad.

Acordaremos que, desde un cierto punto de vista, la propiedad es una forma de poder y la institución de la propiedad un modo particular de organizar el ejercicio de esta forma de poder en una sociedad. Desde este punto de vista, las distinciones entre diferentes tipos de sociedad no aparecen casi nunca; ciertamente, todas las distinciones categóricas están ausentes. La propiedad real y personal, los bienes, la propiedad de las capacidades físicas y mentales de un hombre y la propiedad de los llamados medios de producción, son todos, en diferentes grados, formas de poder e incidentalmente provienen de las mismas fuentes, inversión, herencia y suerte. En toda sociedad alguna institucionalidad de la propiedad es inevitable. La clase de institución ideal y más simple es aquella en la cual todos los derechos propietarios están concentrados en una sola persona, quien, por esto, se convierte en déspota y monopolista, y sus empleados terminan siendo esclavos. Pero además de ser menos compleja esta institución es, a nuestro modo de ver, la más contraria a la libertad. Quizá nosotros no hemos tenido tanto éxito, desde el punto de vista de la libertad, en nuestra institución de la propiedad como en algunas de nuestras otras organizaciones, pero no hay duda acerca de cuál deberá ser el carácter general de la institución de la propiedad más cercana a la libertad: una que permita la distribución más amplia, y que evite más eficazmente las concentraciones grandes y peligrosas de este poder. Tampoco hay duda alguna acerca de lo que esto implica. Implica el derecho a la propiedad privada, institución de la propiedad tal que permita a todo miembro adulto de la sociedad una igualdad de derechos para disfrutar de sus capacidades personales y de cualquier otra cosa obtenida mediante los métodos de adquisición reconocidos por la sociedad. Este derecho, como cualquier otro, es autolimitado: por ejemplo, proscribire la esclavitud, no arbitrariamente, sino porque el derecho de posesión sobre o-

tro hombre nunca podría ser disfrutado en igual forma por todos los miembros de una sociedad. Pero en tanto una sociedad imponga límites externos, excluyendo en forma arbitraria ciertas cosas de la propiedad privada, necesariamente prevalecerá un derecho de propiedad menos vigoroso de lo que le corresponde para dispersar el poder. Porque lo que no pueda ser poseído por ningún individuo, debe y será poseído, directa o indirectamente, por el gobierno, sumándose al poder gubernamental y constituyendo una amenaza potencial para la libertad. Ahora bien, podría suceder que una sociedad determinara eliminar la propiedad privada de ciertas cosas no inherentemente excluidas por el derecho de propiedad privada mismo, y podría haber una buena razón para tomar esta medida. Pero debe observarse que entre los beneficios que puedan surgir de un arreglo como éste, el incremento de libertad, tal como nosotros lo entendemos, no está entre ellos. La institución de la propiedad más favorable a la libertad es, incuestionablemente, un derecho a la propiedad privada que esté lo menos restringido posible por límites y exclusiones arbitrarias, ya que solamente por estos medios puede ser alcanzada la difusión máxima de poder que emana de la propiedad. Esta no es una mera especulación abstracta; es la experiencia de nuestra sociedad, en la cual las mayores amenazas contra la libertad han sido consecuencia de la adquisición de derechos de propiedad extraordinarios por parte del gobierno, de grandes negocios y corporaciones industriales y de sindicatos, los cuales deben ser considerados como limitaciones arbitrarias al derecho a la propiedad privada. Una institución de propiedad basada en la propiedad privada no es, por supuesto, ni simple ni primitiva; es la más compleja de todas las instituciones de propiedad y sólo puede ser mantenida a través de una vigilancia constante, reformas ocasionales y el rechazo de la manipulación. Es instructivo observar cuán celosamente muchos de los derechos a la propiedad privada —que todos consideramos como inseparables de la libertad— están ligados a otros derechos a la propiedad privada los que, actualmente, por una moda mal entendida, son considerados como contrarios a la libertad. Todo el que usa la libertad en el sentido inglés, piensa que un hombre no es libre hasta que ejerce su derecho de propiedad sobre sus capacidades personales y su trabajo. Sin embargo, no existe tal derecho a menos que haya muchos empleadores potenciales de su trabajo. La libertad que separa a un hombre de la esclavitud no es nada más que la libertad de elección y de movimiento entre organizaciones, empresas y compradores de trabajo autónomos e independientes. Y esto implica propiedad privada de recursos aparte de la capacidad personal. Siempre que los medios de producción caen bajo el control de un poder único, emerge la esclavitud en alguna medida.

Junto con la propiedad hemos ya empezado a considerar la organización económica de una sociedad. Un sistema de propiedad es, en parte, un expediente para la organización de la actividad pro-

ductiva y distributiva de la sociedad. Para el libertario de nuestra tradición, el problema principal será cómo regular la empresa de ganarse la vida en una forma tal que no destruya la libertad que aprecia. Por supuesto, deberá reconocer en nuestro sistema de propiedad privada un medio para organizar dicha empresa en forma totalmente compatible con esta libertad. Para el libertario, todos los monopolios, o casi todos, son un impedimento para tal libertad, y la mayor institución independiente que se levanta entre nosotros y el monopolio es la propiedad privada. Respecto de los monopolios no se hará ilusiones; no los considerará en forma optimista, esperando que ellos no abusen de su poder. Sabrá que a ningún individuo, grupo, asociación o sindicato podrá otorgársele mucho poder y que es una tontería quejarse cuando se abusa del poder absoluto. Este existe para abusar de él y, en consecuencia, tendrá fe sólo en aquellas organizaciones que desalienten su existencia. En otras palabras, el libertario reconocerá que la única manera de organizar una forma de vida que no restrinja la libertad que ama, es a través del establecimiento y mantenimiento de la competencia efectiva. Sabrá que la competencia efectiva no es algo que surge espontáneamente, ya que ésta como cualquier alternativa a ella son criaturas de la ley. Pero como ha observado la creación (a menudo en forma inadvertida) a través de la ley de monopolios y otros impedimentos a la libertad, no creará a su sociedad incapaz de edificar a partir de su ya sustanciosa tradición de creación y mantenimiento de una competencia efectiva por ley. Sin embargo, reconocerá que cualquier confusión entre la tarea de hacer efectiva la competencia y la tarea (que ha de ser realizada por la competencia efectiva misma) de organizar la empresa de ganarse la vida y satisfacer las necesidades será inmediatamente fatal para la libertad tal como él la conoce. Ya que el reemplazo de la integración de las actividades —que es obra de la competencia (el mercado)— por una política de control, provoca inmediatamente la creación de monopolios y destruye esa difusión del poder que es inseparable de la libertad. En esta materia, el libertario, sin duda, deberá contestar la crítica que dice que ha descuidado considerar la eficiencia con la que su sistema económico produce los bienes; ¿cómo podemos reconciliar las demandas en conflicto, la libertad y la eficiencia? Pero tendrá lista su respuesta. La única eficiencia por considerar es la forma más económica de abastecer las cosas que el hombre desea comprar. Las circunstancias formales en las cuales esto se maximizará son aquellas en las que la empresa es efectivamente competitiva, porque aquí el empresario es solamente el intermediario entre los consumidores de bienes y los vendedores de servicios. Bajo este ordenamiento ideal, la comparación pertinente no debe hacerse entre el nivel de eficiencia propio de una economía competitiva mejorada (pero no perfecta) y la eficiencia en una economía perfectamente planeada, sino que entre una economía competitiva mejorada y el tipo de economía planificada (con todas sus pérdidas, frustraciones y corrupción), que es la única alternativa

práctica. En resumen, lo que es adverso a la libertad —el monopolio, el cuasimonopolio y todas las grandes concentraciones de poder—, al mismo tiempo, impone la única eficiencia que vale la pena considerar.

Puede estimarse que este esquema de la fe política de un libertario de la tradición inglesa carece de algo importante, a menos que se le agregue una sugerencia acerca del fin o propósito que manifiesta tal sociedad. Pertenecer, de todos modos, a otra tradición pensar en este propósito como el logro de una utopía premeditada, como un ideal abstracto (tal como la felicidad o la prosperidad), o como un fin predeterminado e inevitable. El propósito de esta sociedad (si en realidad se puede decir que tiene alguno) no es algo impuesto desde afuera ni tampoco puede ser definido en términos abstractos sin abreviarlo demasiado. No estamos estudiando una sociedad que floreció recién, sino una que ya posee un carácter definido y tradiciones de actividad. Y en estas circunstancias el logro social es percibir el próximo paso impuesto o sugerido por el carácter de una sociedad en contacto con condiciones cambiantes, y darlo de tal manera que la sociedad no se quiebre y que las prerrogativas de las generaciones futuras no sean mayormente deterioradas. Entonces, en lugar de un propósito preconcebido, una sociedad como ésta encontrará su guía en un principio de continuidad (difusión del poder entre pasado, presente y futuro) y en un principio de consenso (difusión del poder entre los diferentes intereses legítimos del presente). Nos llamamos libres ya que nuestra búsqueda de anhelos actuales no nos priva de simpatizar con los que hubo antes; como el hombre sabio, nosotros estamos en paz con nuestro pasado. En la obstinada negativa al cambio, en el pragmatismo puro de una democracia plebiscitaria, en el menoscabo de la tradición que consiste en repetir lo que fue hecho "la última vez", y en la preferencia por el camino fácil en lugar del camino largo que educa a cada paso, reconocemos también las huellas de la esclavitud. Nos consideramos libres porque, mirando a largo o a corto plazo, no queremos sacrificar ni el presente por un futuro remoto e incalculable, ni el futuro inmediato y predecible por un presente transitorio. Una vez más la libertad está presente en la opción por los cambios lentos y pequeños que llevan en sí un consenso voluntario de opinión, en nuestra habilidad para resistir la desintegración sin suprimir a la oposición, y en nuestra percepción de que es más importante para una sociedad moverse en forma conjunta que moverse rápido o lejos. No pretendemos que nuestras decisiones sean infalibles; de hecho, la infalibilidad no tiene significado ya que no hay ninguna prueba de perfección externa o absoluta. Encontramos lo que necesitamos en un principio de cambio y en un principio de identidad, y desconfiamos de quienes nos ofrecen más; aquellos que nos llaman a realizar grandes sacrificios y que quieren imponernos un carácter heroico.

Ahora bien, como ninguna de estas características está en su totalidad presente en nuestra sociedad actual, ninguna está total-

mente ausente. Tenemos bastante experiencia como para saber lo que significa, y de esa experiencia ha surgido nuestra noción de libertad. Nos llamamos libres porque nuestras organizaciones se aproximan a esta condición general y la tarea del libertario en política será cultivar lo que ya ha sido sembrado y evitar los intereses infructuosos de libertades propuestas que no pueden ser aseguradas por el único método conocido para lograr la libertad. La política no se basará en una nueva clase de sociedad imaginada, o en la transformación de una sociedad existente para que corresponda con un ideal abstracto. Será la aprehensión de lo que debe hacerse ahora para cumplir en forma más completa con las necesidades de nuestra sociedad existente. La correcta conducción de la política implica, entonces, un conocimiento profundo del carácter de la sociedad, que debe ser cultivado, una clara percepción de su condición actual y la formulación precisa de un programa de reformas legislativas.

La actual condición de nuestra sociedad es extremadamente compleja, pero, desde el punto de vista del libertario, hay tres elementos principales que deben diferenciarse. Primero, existe una ignorancia generalizada y deplorable sobre la naturaleza de la tradición liberal misma, una confusión mental respecto de la clase de sociedad que hemos heredado y de la naturaleza de su fuerza y de su debilidad. Con la vista puesta en horizontes distantes y con las mentes enturbiadas por la habladuría extranjera, la generación impaciente y sofisticada generación actualmente en el poder, ha disuelto su vínculo con su pasado y está preocupada de todo excepto de su libertad. En segundo lugar, debido a la negligencia de las generaciones pasadas, hay una masa acumulada de desajustes, de concentraciones de poder no dispersas, que los libertarios desearían corregir porque amenazan la libertad, y que otros también desearían corregir por razones menos convincentes. En tercer lugar, está la confusión contemporánea producida por hombres ignorantes de la naturaleza de su sociedad, que han intentado corregir los desajustes por medio de recursos que, por no estar inspirados en un anhelo de libertad, son una amenaza para ella tanto en caso de triunfo como de fracaso.

Los dos grandes, y mutuamente excluyentes, opositores contemporáneos de la sociedad liberal, como nosotros la concebimos, son el sindicalismo y el colectivismo. Ambos recomiendan la integración de la sociedad a través de la construcción y el mantenimiento de los monopolios; ninguno ve virtud alguna en la difusión del poder. Pero deben ser considerados como oponentes mutuamente excluyentes de una sociedad libre debido a que el monopolio favorecido por el sindicalismo imposibilitaría tanto una sociedad colectivista como una sociedad de hombres libres.

En el mundo moderno, el colectivismo tiene varios sinónimos; significa una sociedad manipulada, y sus otras denominaciones son comunismo, nacional socialismo, socialismo, democracia económica y planificación centralizada. Pero continuaremos llamándolo colec-

tivismo, ya que éste es su nombre menos emotivo. Supondremos que el problema de imponer una organización colectivista a una sociedad que goza de un alto grado de libertad ha sido resuelto exitosamente, es decir, supondremos que el consenso contemporáneo necesario ha sido logrado. Esto no es una suposición descabellada, ya que (paradojalmente) el colectivismo se nos presenta, en su forma más acabada, como un remedio para los elementos que en nuestra sociedad se consideran como impedimentos para la libertad. Lo que le concierne investigar al libertario es la compatibilidad que tiene la organización colectivista con la libertad tal como él la conoce. Para ser conciso, el colectivismo y la libertad son alternativas reales: si optamos por una, no podemos tener la otra. Y el colectivismo puede ser impuesto a una sociedad, que ha sido educada en el amor a la libertad tratando de no destruir la continuidad, sólo si los hombres olvidan su amor a la libertad. Esto, por supuesto, no es una idea nueva. Así lo vieron hombres como Tocqueville, Burckhardt y Acton, cuando recién se revelaba el carácter del colectivismo moderno.

Dejando de lado los cargos más escandalosos, que pueden ser formulados en contra del colectivismo en acción, consideremos sólo los defectos que (desde el punto de vista de la libertad) son inherentes al sistema. La oposición del colectivismo a la libertad aparece, primero, en el repudio colectivista a toda noción de difusión de poder y a una sociedad organizada mediante una multitud de asociaciones genuinamente voluntarias. El remedio propuesto para el monopolio, es la creación de monopolios más numerosos y extensivos que sean controlados mediante la fuerza. La organización que se impondrá en la sociedad es idea de aquellos que conforman el gobierno. Es ésta una organización abarcadora. Los cabos sin atar, las actividades sin control, deben considerarse como producto de la incompetencia porque inevitablemente hacen peligrar la estructura del conjunto. Y se requiere un gran poder para el control total de esta organización: poder suficiente no sólo para romper una concentración de poder única y todopoderosa cuando entra en acción, sino que también para controlar en forma continua las enormes concentraciones de poder creadas por el colectivista. El gobierno de una sociedad colectivista puede tolerar sólo una oposición muy limitada a sus planes; en realidad, esta distinción tan duramente ganada (que es uno de los elementos de nuestra libertad) entre oposición y traición es rechazada: lo que no es obediencia es sabotaje. Al descartar todos los otros medios de integración social e industrial, un gobierno colectivista debe imponer su orden o dejar que la sociedad se hunda en el caos. O, siguiendo una tradición económica en el uso del poder, se verá obligado a comprarse a la oposición política favoreciendo a grupos que van a exigir privilegios como precio de paz. Todo esto es claramente un impedimento para la libertad; pero hay más todavía. Para ser eficiente el colectivismo depende, además de normas legales, y a menudo en lugar de éstas, de un uso pródigo de autoridad discrecional. La organización que impone

sobre la sociedad no tiene ímpetu propio o energía interna. Debe mantenerse, mediante intervenciones inmorales y permanentes, controles de precios, licencias para poder realizar actividades, permisos para fabricar y cultivar, para comprar y vender, reajustes permanentes de raciones y distribución de privilegios y franquicias. En resumen, se sostiene mediante el ejercicio de la clase de poder más propenso al abuso y la corrupción. La difusión de poder intrínseca a la norma legal deja al gobierno con un poder que no es suficiente para el manejo de una sociedad colectivista. Además, deberá observarse que el colectivismo implica la abolición de la división laboral entre los controles competitivos y políticos que pertenecen a nuestra libertad. Por supuesto, la competencia puede sobrevivir en forma anómala y vertiginosa, a pesar de la política; pero, en principio, la tentativa es tolerada sólo si no es competitiva, es decir, si toma la forma de sindicatos que sirven como instrumento a las autoridades centrales o de pequeños negocios en los cuales un sistema de cuotas y control de precios los privan de todos los elementos de riesgo o de empresa genuina. La competencia, como forma de organización, primero es desvitalizada y luego destruida, y la tarea integradora que realiza en nuestra sociedad se incorpora a las funciones del gobierno, sumándose así a su poder e involucrándose en cada conflicto de intereses que pueda surgir en la sociedad. Con la desaparición de la competencia se elimina lo que hemos observado como uno de los elementos esenciales de nuestra libertad. Pero de todas las conquistas de poder gubernamental que ha hecho el colectivismo, la que proviene de su monopolio del comercio extranjero es, quizá, la más peligrosa para la libertad; porque el comercio externo libre es una de las protecciones más preciadas y efectivas que una comunidad puede tener contra el poder excesivo. Y así como la abolición de la competencia interna involucra al gobierno en cada conflicto (y lo magnifica), también el comercio colectivista con el extranjero compromete al gobierno en transacciones comerciales competitivas y aumenta las oportunidades y la gravedad de una discordia internacional. El colectivismo entonces es la movilización de una sociedad hacia una acción unitaria. En el mundo contemporáneo, éste aparece como un remedio para la libertad imperfecta, que surge de la competencia imperfecta, pero es un remedio que mata. Esto no sorprende, ya que el objetivo real del colectivismo no es un anhelo de libertad sino de guerra. La anticipación de la guerra es el gran incentivo y la conducción de ella es el gran proceso colectivizador. Un colectivismo en gran escala es aún más inherentemente parecido a la guerra; la condición del desarrollo de los acontecimientos hace al final su aparición. Esta ofrece una doble ocasión para la pérdida de la libertad: en la organización colectivista misma y en el propósito hacia el cual esta organización se dirige. Si bien el colectivismo se recomienda a sí mismo como algo que brinda "prosperidad", la única "prosperidad" que es capaz de lograr —una "prosperidad"

nacional centralizada— es contraria a la libertad interna y finalmente se traduce en una pugna organizada en el exterior.

El colectivismo es indiferente a todos los elementos de nuestra libertad y es enemigo de algunos. Pero la verdadera antítesis de una forma de vida libre, como nosotros la concebimos, es el sindicalismo. Verdaderamente, el sindicalismo no sólo destruye la libertad, sino que también destruye cualquier otra clase de existencia ordenada. Rechaza tanto la concentración del poder opresivo en el gobierno (mediante el cual una sociedad colectivista está siempre resguardada del caos que alienta) como la amplia dispersión del poder que es la base de la libertad. El sindicalismo es una maquinación en la cual la sociedad está expuesta a una guerra civil perpetua, cuyas partes son los intereses personales organizados de minorías funcionales y un gobierno central débil, y en donde la comunidad en conjunto paga la cuenta a través de precios monopólicos y desorden. En una sociedad sindicalista las grandes concentraciones de poder son los vendedores del trabajo, organizados en asociaciones funcionales monopólicas. Todos los monopolios son perjudiciales para la libertad, pero hay buenas razones para suponer que los monopolios del trabajo son más peligrosos que cualquier otro y que una sociedad en manos de tales monopolios tendrá menos libertad que cualquier otra clase de sociedad. En primer lugar, los monopolios del trabajo han mostrado ser más capaces que los monopolios de empresas para alcanzar realmente el gran poder económico, político, e incluso militar. Su ansia de poder es insaciable y, sin producir nada, no sufren ninguna pérdida de producción excesiva. Una vez que han crecido en forma desproporcionada son extremadamente difíciles de disolver e imposibles de controlar. Simulando surgir del ejercicio legal del derecho de asociación voluntaria (aunque como asociaciones monopólicas son realmente una negación de tal derecho), ganan inmunidades legales y gozan del apoyo popular, sin importar lo escandalosa que sea su actividad. Las empresas monopólicas, por otro lado (que han de ser no menos deploradas por los libertarios) son menos peligrosas ya que son menos poderosas. Están sostenidas precariamente entre sí, son impopulares y altamente sensibles al control legal. Tomadas en forma separada, no cabe duda de cuál de las dos clases de monopolio es la más subversiva para la libertad. Pero además de su gran poder, el monopolio del trabajo es peligroso porque demanda como complemento a la empresa monopólica. Existe una identidad de interés desastrosa entre estas dos clases de monopolio; cada una tiende a fomentar y fortalecer a la otra, luchando juntas para maximizar los logros colectivos del público, mientras, al mismo tiempo, se disputan la repartición del botín. De hecho, el conflicto entre trabajo y capital (la pugna sobre la repartición de las ganancias) es meramente una pelea simulada (a menudo costeándola más el público que los participantes), que esconde un conflicto substancial entre el productor (empresa y trabajo ambos organizados en forma monopólica) y el consumidor. El sindicalis-

mo, entonces, puede ser considerado el adversario preeminente de la libertad, pero también es enemigo del colectivismo. Un gobierno colectivista podría ser víctima fácil del chantaje si se enfrenta con numerosas minorías funcionales, cada una organizada en forma monopólica, con poder para quebrantar todo el plan de producción si sus demandas no son satisfechas y donde cada uno (cuando no hace grandes exigencias) fomenta la guerra civil interponiendo pequeños obstáculos inmorales a la conducción ordenada del quehacer. Y si un gobierno colectivista saca su fuerza política de las grandes organizaciones sindicales de trabajo, su posición sería tan desesperada como la de la víctima chantajeada en una sociedad en la cual esa actividad no sea una ofensa. De todas las formas de sociedad, la colectivista es la menos capacitada para negociar con las potencias destructoras del sindicalismo.

Cuando el sindicalismo y el colectivismo se han impuesto sobre las sociedades que tienen una tradición libertaria, ambos aparecen como tendencias mutuamente excluyentes (algunas veces en una alianza anómala entre ellas), amenazando la libertad establecida. Pero para el libertario que aún tiene fe en su tradición, el principal peligro no radica en la posibilidad de que cada uno (colectivismo y sindicalismo) pueda establecerse a sí mismo en exclusividad, sino en el éxito conjunto que puedan obtener para impedir una genuina embestida libertaria para corregir los desajustes acumulados en nuestra sociedad y en nuestros problemas reales. Ciertamente esta embestida ha sido retrasada por mucho tiempo y la demora no debe atribuirse enteramente a la popularidad de estos seudorremedios. La sociedad libertaria no ha estado totalmente ociosa en los últimos cincuenta años. La libertad se ha ido extendiendo mediante la corrección de varios abusos pequeños. Pero la tendencia general de reforma en este país se ha inspirado, muy a menudo, en vagos motivos colectivistas. La libertad se ha ido perdiendo inadvertidamente por la carencia de una política de reforma libertaria claramente formulada.

No obstante, Simons ahora ha formulado tal política. No es el primero en hacerlo, pero ningún amigo de la libertad dejará de beneficiarse si reflexiona sobre lo que él tiene que decir. Nadie puede estar menos conforme que Simons con el presente estado de la libertad; y sus proposiciones no sólo son libertarias. En muchos aspectos (como él señala) son más radicales que los proyectos de los colectivistas. Un planificador que anhele un cambio a través de intervenciones amorales y del uso discrecional de la autoridad, mientras destruye la libertad, hace menos por reformar que un libertario que hiciera extensiva la aplicación de la ley y la consolidara. Simons llama a su política un "programa positivo de Laissez Faire", principalmente porque apunta a hacer efectiva la estructura de la competencia dondequiera que ésta no sea imposible de modo demostrable, porque apunta al restablecimiento de una difusión del poder actualmente demasiado comprometida por monopolios de todo tipo y a la

preservación de esa división del trabajo entre los controles competitivos y políticos que constituyen el secreto de nuestra libertad. Pero, tanto en Inglaterra como en América, la política que él propuso en 1934, sería ahora en parte un programa de *laissez faire* en el sentido histórico: un programa de remoción de restricciones específicas a la competencia que se han impuesto por sí mismas, no por omisión, sino por la actividad de los colectivistas. Sin embargo, sus proposiciones no tienen, por supuesto, nada que hacer con una condición imaginaria de una competencia totalmente destrabada que se confunde con el *laissez faire* y que es ridiculizada por los colectivistas cuando no tienen nada mejor que argumentar. Como todo estudioso solía saber, si la competencia efectiva puede existir es sólo gracias a un sistema legal que la promueva, y el monopolio se ha impuesto sólo porque el sistema legal no lo ha impedido. El principio de la economía política de la libertad es saber que la competencia no regulada es una quimera, que regular la competencia no es lo mismo que interferir la operación de los controles competitivos, y es también conocer la diferencia entre estas dos actividades.

El libertario, entonces, encuentra que la tendencia general hacia una política de colectivismo es una amenaza, pero el inevitable (y excesivamente antieconómico) colectivismo que surgió de las sociedades libertarias implicadas en una guerra de supervivencia es reconocido como un mal no libre de compensación. El que cree en el colectivismo, naturalmente, ve en la guerra una oportunidad no desdeñable, y la desmovilización de la sociedad no forma parte de su programa. Pero para aquéllos que creen en la libertad pero que aún tienen dudas sobre la desmovilización, Simons tiene algunas palabras sabias: "Si las guerras son frecuentes, las victorias les pertenecerán a aquellos que permanezcan movilizados. . . (Pero) si hay fuerzas vitales y creativas para ser liberadas por la desmovilización —mediante el retorno a una sociedad libre— la nación puede entonces ganar suficiente fuerza para compensar generosamente los riesgos comprometidos". Todo hombre, a quien la guerra aleja de su vocación elegida, vuelve a ella con nuevas energías, listas para ser liberadas. Y lo que vale para el individuo también vale para la economía. La desmovilización ofreció una oportunidad para el surgimiento de una economía competitiva revitalizada y más efectiva (una oportunidad que nos fue quitada por los colectivistas), la que nos podría haber capacitado mejor para enfrentar futuras guerras. Para una sociedad con una tradición libertaria, hay una ganancia potencial (si puede ser cosechada) en los impactos sucesivos que implican la movilización y la desmovilización. Y tal como un civil luchará mejor (ya que tiene algo por qué luchar) si se le permite ser un civil en los intervalos de paz (sin estar perdiendo el tiempo en un ejército industrial), así también una economía, a la que en períodos de paz se le permite estirarse y flectar sus miembros, cuando se movilice para la guerra, poseerá una energía superior a la que se mantiene permanentemente movilizada.

Los principios más importantes de la política son simples, y nosotros ya los hemos hecho notar. En primer lugar, el monopolio privado debe ser suprimido en todas sus formas. Esto significa el establecimiento y mantenimiento (por medio de reformas de las leyes que rigen el mundo de los negocios y de la industria) de una competencia efectiva dondequiera que esto no sea manifiestamente imposible: una genuina "socialización" de la empresa en lugar de la "socialización" engañosa del colectivista. Los monopolios y las prácticas monopólicas que deben destruirse son los monopolios del trabajo. La restricción del comercio debe ser tratada como un crimen mayor. Respecto de las empresas, los poderes absurdos de las corporaciones deben ser reducidos. "Simplemente no hay excusa", dice Simons, "excepto en un tipo limitado y especializado de empresas, para permitir a las corporaciones tener acciones en otras corporaciones; y tampoco hay excusa razonable (excepto las utilidades) para la existencia de corporaciones de cientos de millones de dólares, no importa qué forma tenga su propiedad. Aun cuando fueran reales las bien promocionadas economías de las gigantescas combinaciones financieras, una política sana sacrificaría sabiamente esas economías en favor de la conservación de una mayor libertad económica e igualdad". La corporación es un instrumento socialmente útil para organizar la propiedad y el control de las compañías de operación de tamaño suficiente como para obtener reales economías de escala bajo una administración unificada; pero la ley que ha permitido que este mecanismo entrase la libertad hace tiempo que debería haber sido reformada. Respecto del trabajo, el problema de la reducción de los monopolios existentes o amenazados y de las prácticas monopólicas es más difícil. Lo más que puede esperarse es, quizá, que los monopolios del trabajo, al no estar apadrinados o respaldados por la ley, dejen de crecer e incluso disminuyan su poder. Y si nosotros manejamos eficientemente otros problemas más fáciles, este problema se hará menos intratable debido al progreso obtenido en otras direcciones.

En segundo lugar, aquellas empresas en las cuales la competencia no puede funcionar en cuanto agente controlador, deben transferirse a la gestión pública. Ahora bien, debería observarse la diferencia entre esta política y la del colectivista. Hay, en primer lugar, una diferencia de énfasis. Los colectivistas tomarían, en último término, el control de todas las empresas y esta "nacionalización" no presentaría dificultades técnicas insuperables; los libertarios crearían un monopolio controlado por el gobierno sólo cuando fuera inevitable la creación de algún tipo de monopolio. El colectivista favorece los monopolios como un medio para extender su control político; el libertario terminará con todos los monopolios destruíbles. La base de este énfasis está clara. Para el libertario todos los monopolios son caros y producen servilismo. Mientras que el colectivista da la bienvenida y ve su oportunidad en una sociedad en la cual (debido al crecimiento de la población y a los cambios en las

técnicas de producción) la empresa tiende a volverse gigantesca, aun cuando la ley no fomente un tamaño desproporcionado, el libertario ve en esta tendencia una amenaza a la libertad, la que debe ser protegida (y puede serlo) mediante las reformas legales apropiadas. De esta diferencia de énfasis surgen todas las otras diferencias: la falta de motivación para crear monopolios donde no los hay (en educación, por ejemplo), la inclinación a reducir y simplificar todos los monopolios controlados a fin de que contribuyan lo menos posible a aumentar el poder del gobierno, el desaliento legal más fuerte a la aparición de tendencias sindicalistas dentro de estos monopolios, y el reconocimiento de que el efecto de todas estas proposiciones sobre el poder del gobierno es tan importante como el efecto sobre la "sociedad". En resumen, la economía política de la libertad descansa sobre el reconocimiento diáfano de que lo que se está considerando no es la "economía" (ni la maximización de la riqueza, la productividad o el nivel de vida) sino que la política, esto es, la custodia de un estilo de vida; que estas soluciones deben pagarse, son una carga sobre nuestra capacidad productiva; y que vale la pena pagarlas siempre que el precio no sea una disminución de lo que hemos aprendido a reconocer como libertad.

El tercer objetivo de esta política económica es una moneda estable mantenida a través de la aplicación de normas fijas y conocidas y no mediante los trucos administrativos del día a día. No se puede discutir que esto es parte de la economía política de la libertad: la inflación es la madre de la servidumbre.

La política no es la ciencia de la creación de una sociedad inexpugnable para siempre, sino el arte de saber hacia dónde dar el próximo paso en la exploración de un tipo tradicional de sociedad que ya existe. Y en una sociedad como la nuestra, que no ha perdido aún la noción de gobierno en tanto impedimento contra la coerción, en tanto fuerza que mantiene bajo control al sujeto demasiado poderoso, en tanto protector de las minorías contra el poder de las mayorías, bien puede pensarse que esta generación está llamada a realizar no sea la tan anunciada tarea de "reconstrucción de la sociedad", sino que la protección en contra de las nuevas tiranías que el inmenso crecimiento de la población en una sociedad desenfrenadamente productivista están empezando a imponer; y esa protección debe llevarse a cabo de modo tal que el remedio no sea peor que la enfermedad.