

¿CUAL LIBERALISMO?

Sobre la filosofía política de Nozick, Dahrendorf y Beil

Juan Fernando Segovia

1. INTRODUCCION

Cuando se me invitó a participar en el curso sobre las corrientes políticas actuales y comencé a organizar el tratamiento de las ideas políticas de los nuevos liberales, inmediatamente me surgió la pregunta del título: pero, ¿cuál liberalismo?, interrogante que Bobbio ya se había hecho con relación al socialismo y que suscitó una conocida disputa. Pero mi intención difiere de la Bobbio: sólo me he propuesto advertir que dentro de la misma ideología conviven pensadores y pensamientos no del todo conciliables entre sí; que no obstante las diferencias, todos abrevan de la misma corriente filosófica, cuyo núcleo central (el optimismo antropológico sustentado en la racionalidad y la libertad naturales al hombre) permanece invariable. Por eso, al elegir tres escritores contemporáneos -todos ellos liberales- pretendo mostrar, por cierto esquemáticamente, la convivencia interna de diversas actitudes vitales en el seno del liberalismo.

No me anima ningún espíritu crítico (salvo la coherencia de cada pensador elegido), sino simplemente ilustrativo, ya que sólo quiero dar a conocer las ideas políticas de tres liberales de significativa importancia en este siglo, y enseñar sus raíces filosóficas y las consecuencias que se derivan de sus sistemas, antes que criticar las bases de las partes o las conclusiones a las que arriban.

La renovación del liberalismo en el siglo XX responde, principalmente, al desafío teórico y práctico del socialismo. En 1938 Walter Lippman, animador y presidente de la *Sociedad Moni Pélérin* llamaba a revisar las premisas del liberalismo, sin acordarles valor dogmático y definitivo. La respuesta fue inmediata: en 1944 Hayek publicó su famoso **Camino de servidumbre**; Popper editó un año después su no menos celebrado libro **La sociedad abierta y sus enemigos**; y en 1949 apare-

ció el voluminoso texto de Mises: **Acción humana**. Al concluir la primera mitad del siglo, el liberalismo se preparaba para combatir y derrotar a su rival. Por eso, los distintos expositores del liberalismo de fin de siglo mantienen una inmensa deuda con esos hombres, aunque no siempre los sigan en todos sus pasos. No obstante, hay algo que los liga: todos aceptan un núcleo central que los identifica: el individualismo, el optimismo antropológico, la defensa de la libertad y las soluciones racionales, la protección de la espontaneidad social y la limitación del Estado¹

II. NOZICK O EL LIBERALISMO IDEAL

Robert Nozick² es, tal vez, el más famoso de todos los pensadores que he de tratar, aunque su libro más conocido no ha sido un éxito de librerías, pues está escrito de un modo bastante oscuro, con un estilo pesado y laberíntico. Nozick ha girado de ideas socialdemócratas a un neoliberalismo radical. El mismo se proclama defensor de las "ideas libertarias" (AEU, 7). La impresión que se tiene al leer a Nozick es que nos hallamos frente a un liberal típico que repite, de una manera más racional y con nuevas palabras, el viejo planteo hobbesiano-lockeano: es la seguridad, la protección de la vida humana, la garantía de los derechos, lo que exige y justifica el paso del estado de naturaleza al Estado Mínimo, encontrándose este último limitado a cumplir exclusivamente con esa función de protección. Sin embargo, el propio Nozick se ubica dentro de la corriente del liberalismo más extremadamente individualista, la que hoy es llamada libertarianismo. Por eso, insiste en la importancia de las obras anarco-individualistas de Benjamín Tucker y Lysander Spooner en el siglo XIX; y de los escritos de Murray Rothbard y David Friedman en este siglo.³ (AEU, 26, N. 5).

-
- 1 No podemos en esta colaboración explicar qué entendemos por liberalismo y por qué consideramos que hay un núcleo central, especialmente antropológico, que identifica a la ideología. Remitimos a las obras clásicas sobre el liberalismo (Burdeau. Lasky. Macpherson. Ruggiero. Vachet. etc.) y las más recientes de John Gray. **Liberalism**, 2nd pr., University of Minnesota Press. Minneapolis 1989; y Pierre Manent. **Historia del pensamiento liberal**, tr. A. L., Bixio. Emecé. Buenos Aires. 1990.
 - 2 Nació en Nueva York en 1938. Es profesor de filosofía en la Universidad de Harvard, colega de John Rawls. Sus obras: **Anarchy, State and Utopia**, 1974; **Philosophical explanations**, 1982; y **The examined life. Philosophical meditations**, 1989. 1.1 primero y el último libro están traducidos al castellano. En el texto seguimos la edición española de **Anarquía, Estado y utopía**, tr. R. Tamayo. PC. México. 1988. que se cita AEU.
 - 3 Su teoría del contrato social o del origen del Estado, muy íntimamente ligada a Locke, se ha calificado de modelo libertario. Cf. Peter Koller. "Las teorías del contrato social como modelos de-justificación de las instituciones políticas", en Lucian Kern y Hans Peter Müller (comps). **La justicia: ¿discurso o mercado?**, tr. J.M. Seña. Gedisa. Barcelona. 1992. ps. 40-49.

El estado de naturaleza

El planteo que realiza Nozick⁴ es el siguiente: para justificar la existencia y conveniencia del Estado, debe comenzarse por señalar por qué la anarquía no es preferible. En esto, el estado de naturaleza juega un papel **explicativo** si la situación no estatal fuera horrible, habrían razones para mantener el Estado (AEU. 17). En última instancia se trata de adoptar una postura metodológica: elaborar una teoría explicativa de la política a partir de términos completamente no políticos (AEU. 19)⁵. Con el recurso al estado de naturaleza Nozick quiere demostrar la preeminencia de la moral por sobre la política, es decir, que "La filosofía moral establece el trasfondo y los límites de la filosofía política. Lo que las personas pueden y no pueden hacerse unas a otras limita lo que pueden hacer mediante el aparato del Estado o lo que pueden hacer para establecer dicho aparato. Las prohibiciones morales que es permisible imponer, son la fuente de toda legitimidad que el poder coactivo fundamental del Estado tenga (AEU, 19)⁶

El punto a discutir es, entonces, este: ¿qué tipo de restricciones morales existen entre los hombres? Nozick rechaza las que provienen de una orientación teleológica que proponen un "estado final de cosas", un fin moral como resultado de las actividades que se realicen. Sólo admite lo que denomina "restricciones indirectas a la acción por realizar" y que caracteriza en esta síntesis: "Los derechos de los demás determinan las restricciones de nuestras acciones". (AEU. 41). La razón de esto es que parte del principio kantiano de que "los individuos son Unes, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados o usados, sin su consentimiento, para alcanzar otros fines" (AEU, 43).

La filosofía moral subyacente es de un extremo nominalismo e individualismo.

Las restricciones indirectas expresan la inviolabilidad de las personas y no autorizan que por un "bien social mayor" se la pueda infringir.

4 Una síntesis muy clara de las ideas de Nozick se puede ver en Fernando Vallespín Oña, **Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan**, Alianza. Madrid. 1985. cap. 4.

5 Anoto, sin embargo, que el estado de naturaleza como, explicativo del Estado, constituye, a mi juicio, una metodología inadecuada. Pues si con ello se intenta explicar la **necesidad del Estado**, su validez se desvanece dado su carácter hipotético. La mejor explicación de la necesidad de la existencia del Estado es su existencia real y no su ficticia inexistencia: la naturaleza no falla en lo necesario.

6 La afirmación es correcta, diríamos que casi es aristotélica, pues la filosofía política es la continuación de la filosofía moral. Pero el problema es que Nozick lo afirma a partir de una ética puramente individualista, que no reconoce bienes ni realidades sociales.

Dice: "Sin embargo, no hay ninguna *entidad social* con un bien, la cual soporte algún sacrificio por su propio beneficio. Hay sólo personas individuales, diferentes personas individuales, con sus propias vidas individuales. Usar a uno de estos individuos en beneficio de otros es usarlo a él y beneficiarlo a otro. Nada más. Lo que ocurre es algo que se le hace a él por el bien de otros. Hablar de un bien social superior encubre esta situación (¿intencionalmente?). Usar a una persona en esta forma no respeta, ni toma en cuenta suficientemente, el hecho de que es una persona separada, que ésta es la única vida que tiene. *El* no obtiene algún bien predominante por su sacrificio y nadie está facultado a forzarle a esto -menos aún, el Estado o el gobierno que reclama su obediencia (en tanto que los otros individuos no) y que, por tanto, tiene que ser escrupulosamente *neutral* entre sus ciudadanos" (AEU, 44/5).

Queda claro que Nozick, para reforzar su nominalismo e individualismo, rechaza la posibilidad de toda concepción teleológica (esencialista) del Estado, pues estas teorías son identificadas con la tesis de la maximización del estado final, y no conducen a su propósito deliberado: justificar al Estado Mínimo.

La base antropológica

¿Cuál es el supuesto antropológico de las restricciones morales indirectas? Es la individualidad; la experiencia de que nuestras existencias son separadas, de que "hay distintos individuos, cada uno con su propia vida *que vivir* " (AEU. 46). Dice Nozick: "Sostengo que las restricciones morales indirectas sobre lo que podemos hacer reflejan el hecho de que ningún acto moralmente compensador puede tener lugar entre nosotros; no hay nada que moralmente prepondere sobre una de nuestras vidas en forma que conduzca a un bien *social* general superior. No hay ningún sacrificio justificado de alguno de nosotros por los demás. Esta idea básica, a saber: que hay diferentes individuos con vidas separadas y que, por tanto, ninguno puede ser sacrificado por los demás, sirve de fundamento para la existencia de restricciones morales indirectas, pero también, creo yo, conduce a restricciones libertarias indirectas que prohíben agresión contra otros". (AEU, 45).

¿Cómo define Nozick al hombre? ¿Qué características constituyen al hombre como tal? Las restricciones morales derivan de que el hombre es un compuesto de **racionalidad**, **libre albedrío** y **acción moral** (AEU, 59). Pero estos elementos no pueden considerarse aisladamente, porque el hombre es también capaz de hacer planes que guíen su vida,

de tomar decisiones en base a la consideración de principios abstractos que formula para él. Entonces el hombre tiene una característica adicional, la capacidad de regular y guiar su vida de conformidad con alguna concepción general que decida aceptar" (AEU, 60).

Esta afirmación es fundamental para Nozick porque de ella deriva "el significado de la vida", es decir, lo que da sentido a la vida es la capacidad de la persona para modelar su vida de conformidad con un plan general, pues "únicamente un ser con la capacidad de modelar así su vida puede tener, o esforzarse por tener, una vida llena de sentido" (AEU. 60).

La racionalidad se define existencialmente por **los derechos de las personas, los derechos individuales de libre ejercicio**. Estos derechos son concebidos de una manera similar a la de Locke: son derechos de propiedad, empezando por la propiedad de uno mismo y la propiedad de decidir acerca de cómo ejercer los derechos. Por otra parte, no implican asumir ninguna postura esencialista teleológica (a diferencia de Locke), porque "las cuestiones esenciales nublan la discusión y dejan todavía abierta la pregunta de por qué el único fundamento apropiado para distribuir la actividad es su fin esencial" (AEU 20, n. 4). Por el ejercicio de los derechos los hombres establecen las características del mundo: son opciones sociales dentro de un ordenamiento social.

"Los derechos no determinan un ordenamiento social sino que establecen los límites dentro de los cuales una opción social debe ser hecha excluyendo ciertas alternativas, fijando otras, etcétera. (...) Los derechos no determinan la posición de una alternativa o la posición relativa de dos alternativas en un ordenamiento social; ellos *funcionan sobre* un ordenamiento social para limitar la opción que puede producir". (AEU. 168).

En otras palabras: los derechos son independientes de los fines, individuales y sociales. Es lo mismo que decir que los derechos no fijan cómo deben ser ejercidos, sino que limitan al poder, al ordenamiento social, que se asienta sobre ellos. Además, como están calcados sobre el derecho de propiedad, los derechos de las personas son específicamente "**derechos particulares sobre cosas**" y no derechos universales, generales (como a la igualdad de oportunidad, a la vida, etc.). Estos últimos requieren una subestructura general de cosas y materiales y acciones, y otras personas pueden tener derechos y retribuciones sobre ellos. Esa subestructura, parece concebirla Nozick como la misma "subestructura de derechos particulares" y ningún derecho de otra especie puede estar en conflicto con la subestructura (AEU, 233).

Establecido que entre los hombres sólo se admiten restricciones morales indirectas, que no hay ningún tipo de bien social que justifique el sacrificio de nuestra individualidad, ya que los hombres son fines en sí mismos en tanto que son capaces de modelar su propia vida, se han fijado la base de legitimación del Estado. Pero previamente hay que enfrentar la afirmación de Herbert Hart, retomada por John Rawls, que parece justificar al Estado por el "principio de la imparcialidad".⁷ Según éste, cuando ciertas personas abordan una aventura justa, solidaria, ventajosa, restringiendo su libertad en beneficio de todos, todos aquellos que se han sometido a estas restricciones tienen el derecho a una aceptación similar de parte de aquellos que se han beneficiado con su sometimiento. Este principio sugiere que la aceptación de beneficios es suficiente para obligarse, aunque ello no implique el otorgamiento de un consentimiento expreso o tácito para cooperar en la empresa ventajosa. El problema de este principio, dice Nozick, es que hace innecesario el consentimiento unánime para establecer un gobierno coactivo (AEIJ. 95/6). En contra de esto, resalta Nozick que "el hecho de que seamos parcialmente productos sociales en el sentido de que nos beneficiamos de normas y formas actuales creadas por las acciones multitudinarias de una larga cadena de personas hace tiempo olvidadas, formas que incluyen instituciones, manera de hacer las cosas y lenguaje (...), no crea en nosotros una deuda pública la que la sociedad presente pueda cobrarnos y usarla como quiera". (AEU. 100/1).

Por el contrario, es imposible "obviar la necesidad del *consentimiento* de las personas para cooperar y limitar sus propias actividades" (AEU. 101). Establecida la exigencia del consentimiento para tolerar restricciones a la individualidad. Nozick afirma que el Estado supone dos elementos: a) el **elemento monopólico**: todo Estado posee el uso de la fuerza física en su territorio con exclusividad (componente weberiano); y b) el **elemento redistributivo**: la protección de los derechos en su territorio es universal, el Estado protege a todos (premisa liberal). Teniendo en cuenta estos dos elementos, distingue una evolución en dos pasos a partir del Estado de naturaleza:

1º) Cuando una agencia de protección es dominante en su territorio y excluye el recurso de la autodefensa de aquellos que no pertenecen a ella, compensándolos mediante una indemnización por la prohibición de actos riesgosos⁸, estamos frente a un monopolio de hecho de la fuer-

7 Ver: John Rawls, **A theory of justice**, Harvard U.P., Cambridge: mss., 1971. secc. 18

8 Sobre el principio de compensación, ver AEU. 84-93 y 117

za, constitutivo de lo que llama **Estado ultramínimo** (AEU, 117);

2º) La aplicación del principio de compensación explica por qué el Estado no surge necesariamente por un proceso redistributivo, porque a juicio de Nozick las razones de ser protegidos de actos privados de justicia son urgentes, de modo que casi todos los que compran protección comprarán la que brinda la agencia dominante -a pesar del costo extra-, participando en la provisión de protección a los independientes (AEU. 11 7-8); así, el **Estado mínimo** surge del estado de naturaleza sin que se violen los derechos de nadie, como sugieren los anarquistas. El monopolio no se impone injustamente:

"El monopolio *de facto* crece por un proceso de mano invisible y a través de medios moralmente permitidos, sin que los derechos de nadie sean violados y sin que se reclamen ciertos derechos que otros no poseen. Requerir que los clientes del monopolio *de facto* paguen por la protección de aquellos a quienes prohíben la autoayuda en contra de ellos, lejos de ser inmoral es moralmente requerido por el principio de compensación" (AEU, 118).

La clave del proceso explicatorio del surgimiento del Estado es el **proceso de mano invisible**⁹, por el que surgen primero el Estado Ultramínimo y luego el Estado Mínimo. Por ella se explica cómo el Estado se convierte en un **operador único** dentro de un territorio del derecho de imponer derechos. Primero, sin que alguien lo tenga en mente, de un modo no deliberado, "el propio interés y las acciones racionales de las personas en el estado de naturaleza, tal y como lo describe Locke, conducen a agencias únicas de protección dominante sobre territorios". Segundo, esa agencia de protección, sin pretender derechos exclusivos, pasa a ocupar una posición singular, única. No obstante que cada persona tiene un derecho a actuar correctamente para prohibir a los otros que violen derechos, únicamente la asociación de protección dominante tiene capacidad de aplicar aquello que estima correcto. "Su poder la hace arbitro de lo correcto; *ella* determina lo que, para los efectos del castigo, equivale a una violación de lo correcto". (AEU 121). Tercero, las personas que componen el Estado Ultramínimo están moralmente obligadas a convertirlo en un Estado Mínimo (aunque podrían decidir no hacerlo), porque el primero podría no brindar una compensación a aquellas personas a quienes ha prohibido ejercer actividades de autoayuda dirigidas contra sus clientes (AEU, 122).

Ahora bien, el lado flaco de la exposición está en que el fundamen-

9 Sobre esto, ver AEU. 30-5. Nozick menciona como fuente ideológica de los procesos de mano invisible a F von Hayek. Ver de Hayek. **Los fundamentos de la libertad** (1959). 5a. ed., tr. J.V. Torrente. Unión Ed., Madrid. 1991. espec. caps. 2 y 4.

to del Estado se esgrime en términos éticos (hay una obligación moral de convertir al Estado Ultramínimo en el Estado Mínimo) y para eso debe suponer que no puede prohibirse la constitución de uno y otro, porque el derecho de defensa no puede ser tan fuerte y extenso como para socavar el proceso de formación del Estado (AEU. 123-6)¹⁰. ¿Qué se ha hecho del presupuesto social, larvadamente solidarista? Nozick esquiva la explicación.

Lo importante es que Nozick, por la explicación de mano invisible, excluye (aunque no niega) la interpretación contractualista del origen del Estado, porque el proceso descrito más arriba no se parece "en nada, a un acuerdo unánime para crear un gobierno o un Estado". No es indispensable un contrato al estilo de Locke (AEU. 135-6). A lo sumo, podría decirse que hay un contrato social implícito, como se ha sugerido.¹¹ La conclusión también tiene alcance moral: "El Estado mínimo es el Estado más extenso que se puede justificar. Cualquier Estado más extenso viola los derechos de las personas" (AEU. 153). Pues precisamente lo que quiere mostrar Nozick es que un Estado más extenso, que asuma la tarea de lograr la justicia distributiva, es inmoral, injusto.

La justificación del Estado Mínimo

La primera idea que combate Nozick es que un Estado más extenso que el mínimo es inmoral. En particular, *rechaza la explicación de un Estado distributivo o redistributivo*:

"No hay distribución *central*, ninguna persona o grupo facultado para controlar todos los recursos, que decida conjuntamente cómo deben repartirse. Lo que cada persona obtiene de otros que se lo dan a cambio de algo, o como obsequio. En una sociedad libre, diversas personas controlan recursos diferentes, y nuevas pertenencias surgen de las acciones o intercambios voluntarios de las personas. No hay más porciones para distribuir que parejas en una sociedad en la cual las personas escogen con quién contraer matrimonio. El resultado total es el producto de muchas decisiones individuales que los diferentes individuos tienen el derecho de hacer". (AEU. 153)

También rechaza Nozick todo intento de establecer un criterio "pautado" de distribución de los bienes sociales (tal sería el caso de la eco-

10 Ver AKU. 131. Liste argumento choca con su antropología, pues no explica cómo surge el deber moral de fortalecer las agencias de protección para iniciar el proceso de constitución del listado.

11 Cf. Conde Karl Ballestrem, "La idea del contrato social implícito", en Kern y Müller (comps.) ob. cit. ps. 66 y ss.

nomía de bienestar social del estado contemporáneo); en esto sigue a Hayek (AEU 160-1) y critica toda distribución de bienes según la pauta de un estado final. *La verdadera justicia, que se basa en el principio retributivo de Grocio ("dar a otro lo que tiene derecho a pretender")* (AEU 156), no se basa en la consideración de alguna "pauta estructural actual" sino que es histórica: una distribución es justa o no según cómo se produjo (AEU, 157) y estas circunstancias del pasado pueden originar derechos o merecimientos diferentes sobre las cosas.

"El principio de justicia que hemos bosquejado, el cual denominamos principio retributivo, *no* es pautado. No hay ninguna dimensión natural o suma de pesos, ni ninguna combinación de un número pequeño de dimensiones naturales que produzca las distribuciones generadas de conformidad con el principio retributivo". (AEU 159/600).

La justicia retributiva se define así: *De cada quién como escoja, a cada quién como es escogido* (AEU 163). Y su perspectiva es claramente individualista, pues "el sistema retributivo es defendible cuando está constituido por los objetivos individuales de las transacciones individuales. No se requiere ningún fin más general: no se requiere pauta distributiva" (AEU 162).

El problema de la justicia distributiva según una pauta es que no puede realizarse sin la intervención continua del poder, para evitar que las personas actúen de una manera diferente, pues la libertad modifica la distribución pautada (AEU 166). Además, frente a los principios de la justicia retributiva, la distribución según una pauta no da el derecho a decidir qué hacer con lo que no tiene; no da "derecho a decidir perseguir un fin que implica (intrínsecamente, o como medio) el mejoramiento de la posición de otro" (AEU 169).

Aplicando los principios de resultado final de justicia distributiva se sigue que los individuos tienen una "reclamación jurídica exigible" sobre alguna "porción del producto social total", es decir, sobre las actividades y los productos de otras personas, independientemente de estas (AEU 173). En suma: son un derecho de propiedad sobre otro.¹²

Podría observarse que esta concepción de la justicia contempla sólo uno de los modos de ella según el clásico esquema de Aristóteles. La justicia conmutativa, pero aún esto es dudoso, porque el propio Nozick

12 "Los principios de estado final y la mayoría de los principios pautados de justicia distributiva instituyen la propiedad (parcial) de los otros sobre las personas, sus acciones y su trabajo, listos principios suponen un cambio: de la noción liberal clásica de propiedad sobre uno mismo a una noción de derechos de (co) propiedad sobre *otras* personas". (AEU 174). El concepto me parece francamente antiliberal.

rechaza toda posibilidad de establecer un principio de igualdad.¹³

La base es el Estado Mínimo que está en el ejercicio de **los derechos de las personas, como derecho a la propiedad**. Esto revela que Nozick, en todos sus análisis, parte de la posición inicial de un individuo propietario con libertad de decisión para entrar en relaciones de intercambio con otros individuos. No hay ninguna perspectiva "social", de convivencia. Se trata sólo de una situación "interindividual". La propiedad no es primariamente la posesión de una cosa, sino la posesión de derechos teóricamente separables de las cosas. Dice Nozick:

“Los derechos de propiedad son considerados como derechos para determinar cuál opción, entre una clase especificada de opciones posibles relativas a algo, será realizada. Las opciones admisibles son las que no cruzan el límite moral de otro: usando nuevamente un ejemplo, el derecho de propiedad sobre un cuchillo no incluye el derecho de colocarlo entre las costillas de otro contra su voluntad"... (AEU 272).

En consecuencia: cualquier política igualitaria que intente sustituir las relaciones entre individuos por pautas de distribución de lo que a otros pertenece, es inmoral e injusta. Esto es válido especialmente en el terreno económico, donde Nozick defiende la reducción de la miseria privada por "...la operación libre de mercado, algunas uniones voluntarias de personas (*kibbutz*, etcétera), filantropía privada, etcétera"... (AEU 272).

Luego de analizar cómo un Estado más que mínimo es injusto e ilegítimo, inmoral, se detiene Nozick en un punto caro a la teoría política moderna: el Estado democrático, la democracia, la *demoktesis*.¹⁴ La idea es que puede establecerse voluntariamente, sin lesionar los derechos de las personas, un Estado más que mínimo, como el Estado democrático, a través de un proceso de mano invisible.¹⁵ La clave de la

13 "La concepción retributiva de justicia de pertenencias no establece ninguna presunción en favor de la igualdad, ni de cualquier otro estado final superior o establecimiento de pautas. No se puede simplemente *suponer* que la igualdad tenga que estar integrada en cualquier teoría de la justicia". AEU 228.

14 S.e., Nozick se muestra bastante escéptico respecto del Estado democrático, definido como "... propiedad del pueblo, por el pueblo y para el pueblo"... al que identifica con el "Estado moderno, con su vasta panoplia de poderes sobre sus ciudadanos". AEU 280

15 El proceso de formación del Estado democrático sigue un esquema de formación de sociedades anónimas sobre la base de la división de los derechos de las personas por medio de acciones que pasan a ser poseídas por varias personas. "Esta gran dispersión de las acciones esencialmente termina la dominación de una persona *por oír a persona o grupo pequeño identificables*. Las personas no se encuentran ya bajo el control de *algún* otro: por el contrario, casi todos deciden sobre sí. y éstos deciden sobre casi todos. El *alcance* de los poderes que los otros tienen sobre un individuo no se reduce: el cambio está en quien los tiene". AEU 274-5) Se cumple así con la idea del pacto social de Rousseau, donde dándonos a todos no nos damos a nadie (**Contrato social**) l. 6

posible legitimidad del Estado democrático radica en que su historia real coincida o, al menos, respete el procedimiento de la historia hipotética de la constitución del Estado Mínimo, que funciona como marco, legitimante a través de los derechos de las personas. Por eso dice:

"Manteniendo la injusticia de sus historias efectivas (es decir, las historias reales por las que se forman Estados más que mínimos) de manera constante, las estructuras institucionales más cercanas a los derechos que los individuos poseen en virtud de las restricciones morales indirectas serán más justas que las estructuras institucionales más distantes" (AEU (283).

El marco libertario para las utopías

El problema final que aborda Nozick es el de justificar el Estado mínimo como generador de utopías, es decir, como marco para la creación del mejor de los mundos posibles para cada individuo. El Estado Mínimo no es la utopía, pero es su marco. Abordar el problema de utopía es importante: Nozick quiere demostrar que el Estado Mínimo tal como él lo concibe es un **marco general que sobre la base del respeto de los derechos y la realización voluntaria** permite todo tipo de vidas y admite restricciones y limitaciones a los derechos que no puede imponer el Estado Mínimo (las restricciones morales indirectas).

Luego de observar todas las dificultades de los proyectos utópicos, su diversidad, etc., define cuál es el ideal (la utopía) del mejor de los mundos posibles. Este sería una asociación estable¹⁶ que contenga "una diversidad de personas, con una diversidad de excelencias y talentos, cada una beneficiándose de vivir con los otros, cada uno siendo de gran uso o deleite para los otros, complementándolos. Y cada persona prefiere estar rodeada por una galaxia de personas de diversa excelencia y talento igual al suyo propio sobre la alternativa de ser la única luz brillante en un mar de relativa mediocridad. Todos admiran la individualidad de cada uno de los otros, que se exhibe en el desarrollo completo de otros aspectos y potencialidades que ellos mismos han dejado relativamente subdesarrollados" (AEU 295).

Para que esta fantasía tenga relevancia en el mundo real. Nozick sigue una teoría de la utopía que distingue una doble naturaleza: la del marco utópico y la de las comunidades particulares utópicas. **El marco de la utopía** recoge las siguientes experiencias de los diversos proyectos utópicos: a) las personas son diferentes y es difícil establecer un

16 Para la definición de asociación en relación con la sociedad utópica, ver AEU 287/295.

mundo ideal compartido por todos. Por eso la utopía no puede ser única y requiere de un mareo para sus distintas expresiones, donde los hombres voluntariamente se unen para formar comunidades utópicas que no se imponen a los demás. “La sociedad utópica es una sociedad de utopismo”. (AEU 298/300); b) como no todos los bienes pueden realizarse simultáneamente, hay que establecer un sistema de trueque, pero no hay un sistema único de trueques que logrará aceptación universal (AEU 300); c) dada la complejidad de cada persona, es difícil saber cómo será la sociedad utópica. Para esto hay dos métodos: están “los mecanismos de diseño”, que buscan un objeto final (modelo racional, planificado, acabado), en base a una pauta libremente debatida y diseñada, y luego tratan de realizar la sociedad según el modelo; y están “los mecanismos de filtración” a través de la eliminación de alternativas por el ensayo de pautas diferentes (algo similar a un proceso de experimentación, de “ensayos y error”), voluntariamente, sin imponerse a los demás (AEU 300/305). Dice Nozick: “El uso de un mecanismo de filtro que depende de las decisiones individuales de las personas, de vivir o dejar comunidades particulares es especialmente apropiado. Puesto que el propósito último de la construcción utópica es lograr comunidades en que las personas querrán vivir y en las que escogerán vivir voluntariamente o al menos este tiene que ser un efecto colateral de la buena construcción utópica. El proceso de filtración propuesto logrará esto. Aún más. un mecanismo de filtración que dependa de las decisiones de las personas tiene ciertas ventajas sobre uno que opere mecánicamente, dada nuestra incapacidad para formular explícitamente principios que manejen con anticipación todas las diversas situaciones complejas que surjan.”. (AEU 305)

Este marco define un tipo particular de utopía: no es el *utopismo imperial isla* que trata de imponerse por la fuerza; tampoco es el *utopismo misionero* que trata de persuadir o convencer (no por la fuerza) de las ventajas de una forma de comunidad; es un **utopismo existencial** que espera “que una pauta de comunidad existirá (será viable), aunque no necesariamente universal, de manera que aquellos que lo deseen puedan vivir de conformidad con ella” (307).

Esto ya nos lleva al segundo elemento o segunda naturaleza de la teoría utópica: dentro del marco de la utopía pueden existir diversas comunidades individuales o particulares que tengan cualquier carácter compatible con el marco, es decir, que no violen los principios del marco. Afirma Nozick que “en una sociedad libre las personas pueden venir en restricciones varias que el gobierno no puede imponerles legítimamente. Aunque la estructura es libertaria y de *laissez faire*, las

comunidades individuales dentro de ella no necesitan ser así y, tal vez ninguna comunidad dentro de ella escoja ser así. De esta manera las características del marco no necesitan introducirse en las comunidades individuales". (AEU 307)

En suma. El marco debe dejar la "libertad de experimentación de varias clases" y una vez habilitado este espacio de experimentación, las personas son libres de estancarse o de innovar según sea la comunidad particular a la que adhieran (AEU 315). ¿Implica esto -se pregunta Nozick- que el marco debe ser rígido, que no se puede cambiar o, por el contrario, es posible pasar a un marco no voluntario que permita la exclusión de algunos estilos de vida? Su respuesta es paradójica: "La pregunta comparable sobre un individuo es si un sistema libre le permitiría venderse a sí mismo como esclavo. Creo que sí. (Otros autores no están de acuerdo). También le permitiría comprometerse permanentemente a no entrar jamás en una transacción así. Pero algunas cosas que los individuos pueden escoger para sí, nadie puede escogerlas para otro. Mientras se esté consciente de en qué nivel *general* se encuentra la rigidez y qué diversidad de vidas y comunidades particulares permite, la respuesta es, "sí, el marco debe ser fijado como voluntario". Pero recuérdese que cualquiera puede contratar cualquier limitación particular sobre sí mismo y, de esta manera, puede usar el marco voluntario para contratar salirse de él". (AEU 317).

Al leer el párrafo tal vez se sientan tan asombrados como yo: parece que Nozick abandona el contenido ético de su teoría, la defensa a ultranza de la individualidad y de los planes individuales, para aceptar restricciones que los liberales más conspicuos del pasado siglo (p. e. John Stuar Mili) rechazaron. La pregunta sería: ¿puedo usar de mi individualidad para enajenar mi propia personalidad? Y, siendo afirmativa la respuesta: ¿debe el Estado Mínimo, que protege mis derechos, aceptar que me enajene y me esclavice?; esto es: ¿puede dejar de prestar su protección a mis derechos cuando los entrego o declino voluntariamente? ¿No se trata, acaso, de que el marco utópico respete los derechos y la libertad de los individuos?

En fin: de esta manera se conecta la utopía de la sociedad libre con el Estado Mínimo. La utopía no es simplemente la sociedad libre, no es la realización del marco. La utopía no es un estado final en el que se desarrollan todos nuestros deseos; no es algo estático, sino un **proceso utópico** de conformación de una sociedad libre "...que se desarrolla espontáneamente de las opciones individuales de muchas personas durante un largo espacio de tiempo"... (AEU 318). En este sentido, el Estado Mínimo es el marco de la utopía, no la utopía misma. La conclu-

sión de Nozick resume su libro: "El Estado Mínimo nos trata como individuos inviolables, que no pueden ser usados por otros de cierta manera, como medios o herramientas o instrumentos o recursos; nos trata como personas que tienen derechos individuales, con la dignidad que esto constituye. Que se nos trate con respeto, respetando nuestros derechos, nos permite, individualmente, o con quien nosotros escojamos, decidir nuestra vida y alcanzar nuestros fines y nuestra concepción de nosotros mismos, tanto como podamos, ayudados por la cooperación voluntaria de otros que posean la misma dignidad. ¿Cómo *osaría* cualquier Estado o grupo de individuos hacer más, o menos? (AEU 319)

III. DAHRENDORF O DE COMO REALIZAR EL LIBERALISMO

Ralf Dahrendorf¹⁷ es un escritor muy estimulante y uno de los más brillantes sociólogos de este siglo, aunque su pensamiento político no es muy conocido. El mismo se define como liberal, aunque intenta adoptar un liberalismo que sea adecuado a la situación europea, particularmente a la derivada de la caída de los socialismos rebeldes. No huye hacia los terrenos de la filosofía hipotética, como Nozick, sino que pretende mejorar el liberalismo encontrando en sus ideólogos de los pasados siglos una riqueza en el pensamiento que muchas veces se ha visto nublada por el predominio de propuestas al estilo de Hayek.

A la caza del falso liberalismo

Lo primero que hay que tener presente es que Dahrendorf admite que hay una ambigüedad en la realidad mentada bajo el nombre de liberalismo, y la llama una ambigüedad admisible, con la que convive de buen grado. Es que se resiste a añadir, a la crítica del socialismo realmente existente, la crítica del liberalismo realmente existente, pues "no espero que la realidad llegue a cumplir la pureza de la idea. Por lo demás, el liberal no tiene por qué avergonzarse tanto de la realidad creada en su nombre, como suele tener que hacerlo el socialista". (OV, 11).

17 El sociólogo Dahrendorf nació en Hamburgo en 1929. Ha sido profesor en Harvard y Columbia y Director de la London School of Economics. Es catedrático en el Saint Anthony College de Oxford. Sus obras más importantes en los últimos años, y que seguimos en la exposición, son: **El nuevo liberalismo. Entrevista con Vincenzo Ferrari** (1979). tr. J.M furiosa. Tecnos. Madrid. 1982 (que citamos ENE); **Oportunidades vitales**, tr. R. G. Cotarelo. Espasa Calpe. Madrid. 1983 (que citamos OV); y **Reflexiones sobre la revolución en Europa** (1990). tr. A. Bixio. Emecé. Barcelona. 1991 (que citamos RRE).

No obstante esto. Dahrendorf dará su propia versión del liberalismo, de sus elementos centrales, pero para ello necesita confrontar con el liberalismo clásico o tradicional, que queda representado por la figura de Hayek, ex colega suyo en la London School of Economics. La primera crítica a esa versión convencional pasa por señalar que es ahistórica y formal, que nunca consideró la situación social del hombre, y que por eso carece de respuestas concretas para hombres concretos¹⁸. Pero, además, una segunda crítica que se deduce de la anterior, es que este liberalismo es estático, pasivo, incapaz de actuar en un mundo de conflictos reales. Hasta cierto punto, el liberalismo clásico de Hayek es presuntuoso, porque: "Como Marx. Hayek conoce todas las respuestas. A él no le resulta fácil cargar con las molestias del mundo real (...) Hayek es un teórico de «todo o nada», que resulta atractivo cuando se trata de establecer precondiciones constitucionales en la política, pero que es peligroso, o tal vez desastroso, en el mundo de los conflictos reales". (RRE. 42/3)

¿Por qué es así este liberalismo convencional? ¿Por qué Hayek no se abre al mundo real y busca adecuar el liberalismo a la solución de los verdaderos problemas de los hombres? Sugiere Dahrendorf que esta impotencia y esta soberbia de Hayek radican en dos elementos centrales de su ideología: su concepto negativo de libertad y su tendencia a construir sistemas cerrados, impermeables a la realidad.

El concepto de libertad de Hayek, que es el del liberalismo convencional o tradicional, es un concepto negativo y conservador. Es negativo, porque parece "darse por satisfecho con las condiciones existentes" (OV. 123); y, en consecuencia, acaba en la defensas de los intereses creados de los poseedores, pues el liberalismo abstracto "se ha dirigido a la defensa de los privilegios y, haciendo eso, ha perdido la capacidad de entender las desventajas obvias que sufre gran parte de la sociedad". (ENL, 64) Y por eso es un concepto conservador¹⁹ porque, si bien defiende las reglas de juego de una sociedad liberal, de una sociedad abierta, "ni siquiera por un momento considera la posibilidad de que haya una necesidad activa de mejorar las condiciones y el destino del hombre" (ENL, 35), También hay cinismo en la posición de Hayek a propósito

18 Dice Dahrendorf: "El propio pensamiento liberal tenía aspectos ahistóricos. El liberalismo tradicional consiste, en realidad, en reglas formales de juego para todo tipo de juegos sociales: pero enmudece, en cambio, cuando el objeto de estudio pasa a ser, precisamente, la situación social del hombre". (OV 43)

19 Dahrendorf emplea la palabra "conservador" no para señalar a quien adhiere a esta ideología. sino como calificativo peyorativo que tipifica conductas antiprogresistas, reaccionarias. cerradas al cambio.

del mejoramiento de las condiciones de vida humana. La censura a Hayek y al liberalismo clásico es severísima: "Sólo desprecio me inspira esa actitud negativa autodenominada liberal y que, en realidad, apenas si es otra cosa que la defensa de los intereses creados de los poseedores; *La constitución de la libertad*, de Hayek es solamente un libro medio liberal, falta de fantasía y de valor. El concepto activo de libertad que yo defiende no permite descanso alguno antes de haber explorado todos los caminos para la ampliación de las oportunidades vitales humanas, y esto significa que no permite el descanso jamás. El liberalismo es, necesariamente, una filosofía del cambio". (OV, 62)

Pero, además, Hayek y sus discípulos tienen la tendencia a pensar en términos de sistemas y eso los aísla, los cierra, los separa de la realidad; de modo tal que entienden la vida como la oposición de un sistema (por ejemplo, la libertad natural contra la planificación, como lo hace Hayek en *Camino de servidumbre*). Para Dahrendorf, la realidad no cabe en los sistemas, porque estos no permiten cambios ni transformaciones. Todo pensamiento en términos de sistemas es "iliberal". La defensa de la sociedad abierta es un alegato contra todo sistema: "El camino de la libertad no es el camino que lleva de un sistema a otro, sino el que conduce hacia los espacios abiertos de infinitos futuros posibles, algunos de los cuales compiten con otros. Esa competencia hace la historia. La batalla de los sistemas es una aberración no liberal. (...) si el capitalismo es un sistema, debe ser combatido con la misma intensidad con que tuvo que ser combatido el comunismo. Todos los sistemas significan servidumbre, incluso el sistema «natural» de «una total primacía del mercado», en el caso nadie intenta hacer otra cosa que seguir las reglas de juego descubierto por una misteriosa secta de consejeros económicos". (RRE. 51)

¿Es posible reformular el liberalismo?

Si Hayek es la *bête noire* del liberalismo, su ángel de la guardia es Popper, pues la imagen del liberalismo verdadero que quiere brindar Dahrendorf está impregnada de conceptos e ideas popperianos. Por cierto que su liberalismo no se separa del tradicional sino que intenta superarlo: Dahrendorf suma a los principios del liberalismo convencional el reformismo. Su liberalismo es radical, como él mismo sostiene, porque defiende los derechos del hombre de igual manera que el espíritu de innovación. Es cierto que el liberalismo consiste en "la defensa de los derechos individuales en el marco del Estado de derecho, suceda lo que suceda", pero la protección del individuo no puede entenderse sin "el

esfuerzo incesante por ampliar las oportunidades de vida de los individuos”, porque es éste el “elemento activo del liberalismo”, de modo que no se convierta en la teoría política del *statu quo* (ENL. 21 y 34). Por eso Popper es el opuesto de Hayek: "Hayek tiene la tendencia fatal a oponer al socialismo un sistema alternativo. Sin duda, este es un sistema pasivo, pero completo en sí mismo e intolerante con las realidades desordenadas. (...) Por el contrario, Popper es defensor radical de la libertad, del cambio sin derramamiento de sangre, de los métodos de prueba y error y también de un activo movimiento hacia lo desconocido, y, por lo tanto, de la gente que intenta diseñar su propio destino. Esta epístola es más un homenaje a Popper que a Hayek". (RRE. 37).

De aquí deriva su reformulación del liberalismo, ligada intrínsecamente al inconformismo inglés, al reformismo social y al progresismo. Pero para actualizar esta tradición hace falta un nuevo concepto. Y tal vez el mayor mérito de Dahrendorf radique en este punto, pues, como veremos, el descubrimiento o la invención del concepto de oportunidades vitales tiene una potencialidad tal que excede el marco del liberalismo. Pero dejemos que el propio Dahrendorf nos lo explique.

Si queremos un liberalismo dinámico y radical, que no sólo defienda las posiciones actuales de los individuos sino que genere también chances futuras de progreso a través de una política de cambio, hay que partir de un concepto distinto al de Hayek.

"El concepto que precisamos para determinar los objetivos sociales y políticos de un liberalismo activo, tiene que incrustar las posibilidades del crecimiento humano en el modelo de las estructuras sociales, sin ignorar por ello que sigue siendo deseable la satisfacción absolutamente personal de las necesidades del individuo. Necesitamos, por lo tanto, un concepto estrictamente social, esto es, necesariamente histórico de las sociedades humanas, en concreto, un concepto que nos permita dar un contenido, tanto a las teorías sociales del cambio, como a la teoría política de la libertad", (OV, 44).

La escuela del liberalismo radical

Dahrendorf afirma rehuir de las etiquetas y no se siente incómodo si se le llama “socialdemócrata”, aunque le molesta el mote de “liberal-socialista”; prefiere autodenominarse “un liberal radical”, por su defensa de la iniciativa emprendedora y del “espíritu de innovación” (RRE, 52). La vieja política liberal, la política meramente constitucional está “gastada” y debe abrirse paso a un liberalismo preocupado por la “reforma social”, es decir, a un programa de “re-

formas radicales” (RRE. 92).

Esta escuela radical del liberalismo tiene, según Dahrendorf, una noble y poderosa historia.

"A aquellos [intelectuales] que aún no pueden quitarse las ideas socialistas de la cabeza yo les recomendaría una tradición intelectual, que si bien resulta menos impresionante en números, incluye algunos individuos honestos que han sido inmunes a las tentaciones de la fantasía del dogma y la utopía, cuando estas eran aún fuertes. Karl Popper pertenece francamente a esta tradición. También Raymond Aron y quizá Norberto Bobbio”. (RRE, 90)

Para el autor forman parte también de esta tradición Keynes, W. Beveridge, M. Weber y los autores de *El Federalismo*. En suma, son los “hijos de Kant o de Hume (o de Locke antes de él)”, antes que los secuaces de Hegel o de Rousseau (RRE. 91). No entran en ella, en cambio, Tocqueville y Burke, salvo éste en su momento *whig* que lo hizo defensor de la sociedad civil (RRE, 40). Pero la deuda fundamental es con Popper, pues ese liberalismo radical que dice profesar es definido primariamente desde una perspectiva epistemológica, relativista, heredada de Popper: “El pensamiento en términos de sistema yace en el fondo del iliberalismo en todas sus variedades”. (RRE, 73).

Por eso el mismo escribe sobre el futuro de los partidos liberales que "puede haber llegado para nosotros la hora de pasar del partido de la providencia al partido de los derechos, esto es, de la obsesión por el crecimiento económico al reconocimiento de las exigencias de la ciudadanía”. (RRE, 83)

Si bien Dahrendorf no hace expresa mención del liberalismo anglosajón, su radical inconformismo parece tomado de esa tradición británica, heredera de las sectas religiosas y su no conformismo, que sienta toda la política en el *dissent*, en el amor a las reformas y el terror a lo que no cambia. Como dijera Gladstone, "*non conformity is the backbone of liberalism*"²⁰. Esta frase bien pudo estar en boca del propio Dahrendorf.

Una antropología adecuada

Escribe Dahrendorf: “En el aspecto moral, el liberalismo descansa sobre la convicción de que lo importante es el individuo, la defensa de su integridad, de la ampliación de sus posibilidades, de sus oportuni-

20 Citado en Guido de Ruggiero. **Historia del liberalismo europeo**. Pegaso, Madrid. 1944. p. 33. n. 1

des vitales. Los grupos, las organizaciones, las instituciones, no son un Un en sí mismo, sino que son un medio para el desarrollo individual. A su vez, el individuo, con sus motivos e intereses es la fuerza impulsora del desarrollo social. En consecuencia, la sociedad tiene que empezar por crear ámbitos de acción, por liberar fuerzas, que, en último término son fuerzas de los individuos". (OV. 132)

Lo que resulta de este párrafo no es una idea mantenida desde por el liberalismo: la primacía de la individualidad, porque la sociedad como tal no existe, sino que no es más que la resultante de las fuerzas individuales. Dahrendorf es, como los viejos liberales, un nominalista. Para él los conceptos carecen de todo "contexto natural" y los nombres universales "no tienen contenido alguno" (OV, 65).

Pero también hay una justificación epistemológica para el individualismo moral. Siguiendo una idea de Popper, que está en el seno de todo liberalismo, sostiene Dahrendorf "que ningún ser humano sabe todas las respuestas, de que, cuando menos, no existe certidumbre alguna de que la respuesta sea correcta o no. Vivimos en un horizonte de incertidumbre fundamental. Una tal duda frente a lo absoluto conduce a la exigencia de que se establezcan circunstancias que permitan dar en cada momento respuestas distintas y que, además, cambien con el tiempo; a la exigencia de que se establezca una sociedad abierta". (OV. 133). Por eso es indispensable la libertad de opinión y la existencia de instituciones políticas que aseguren el cambio.

El autor recurre a un concepto de Popper que le permitirá explicar la esencia del hombre y obtener así una explicación del sentido de la historia. Tal concepto es el de "*émergence*", que traduce como "la innovación, la aparición y el surgimiento de lo nuevo". Por eso dice que "lo peculiar en la existencia humana es su potencial creador, esto es la capacidad para introducir en el proceso de la evolución lo nuevo, lo que no estaba ahí antes".

Por eso es lícito hablar de una "*émergence evolution*", una evolución innovadora. Escribe Dahrendorf ampliando conceptos popperianos: "El proceso del desarrollo humano no es, por un lado, la reagrupación siempre nueva de los mismos elementos, ni tampoco el mero despliegue de unas disposiciones que estaban presentes desde un principio... El hecho de que tenga que haber existido la posibilidad de lo nuevo, no implica necesariamente que lo nuevo estuviera ya implícito en lo viejo... Antes bien, lo nuevo es el resultado del proceso creador de la evolución humana.... La Historia es el proceso que surge de los descubrimientos humanos que son, en principio, impre-

visibles". (OV. 21/23)²¹

Por no reconocer este potencial humano, Hayek vuelve a ser criticado, ahora por la tesis de su obra *Fatal conceil*, según la cual es una "presunción fatal" creer que el hombre es capaz de modelar el mundo que lo rodea según sus deseos. Por eso la alternativa de Hayek "tiene un aire curiosamente pasivo.. Su clave es renunciar a la creencia en la «Machbarkeit», en la «maleabilidad» del mundo". Dahrendorf censura a Hayek por pretender que el hombre no puede establecer un orden, que este orden es espontáneo, que opera por procesos naturales, y que lo único que se puede hacer en favor de la libertad, "es establecer reglas de juego que les permitan seguir su camino. Todo intento de acelerarlos o retardarlos, de desviarlos o dirigirlos, es erróneo, es un signo de presunción, de socialismo". (RRE. 42) Por el contrario: Dahrendorf intentará probar que la historia es hecha por hombres, que es vital la evolución creadora dependiente de los propios hombres, que somos capaces de crear nuevas oportunidades para incrementar la vida de los individuos.

Antropología y filosofía de la historia. Las oportunidades vitales

De lo dicho en el apartado anterior se sigue la idea de la historia como un proceso no regulado ni gobernado, como algo dependiente enteramente de los hombres.

"La idea que seguimos entiende la Historia humana como un proceso fundamentalmente abierto; carece de una guía del espíritu del mundo y no dispone de la mano de Dios; tampoco es una mera combinación siempre nueva de elementos siempre viejos, ni está restringida por las capacidades predeterminadas de los seres humanos". (OV. 26)

Esta peculiaridad proviene no sólo por la incertidumbre fundamental en la que se encuentra la existencia humana, sino fundamentalmente por las evoluciones innovadoras que el propio hombre produce"²². Pero esto exige precisar el concepto, porque la innovación (*emergente*) es un

21 Como buen liberal. Dahrendorf niega aquí la existencia de una naturaleza humana inmutable, que permanece igual y que interpreta los cambios como producto de una potencia que está en la propia alma del hombre y que en un momento se pone en acto. La derivación del argumento de Dahrendorf es clara: el hombre tiene una naturaleza progresiva, evolutiva, que se va haciendo siempre más humana.

22 Escribe Dahrendorf: "De este modo, el elemento decisivo de la existencia humana no es el aburrimiento o el eterno retorno de lo igual, sino la inquietud producida por la posibilidad continua de lo nuevo. En relación con la naturaleza humana solo cabe partir de un supuesto, esto es. el de la capacidad creadora del ser humano, sus dotes para los hallazgos y los descubrimientos, su talento para no ser solamente un medio, sino también un agente y un autor de innovaciones". (OV. 26)

concepto carente de contenido. Dahrendorf sugiere que la historia humana sería más comprensible a través de la noción de las oportunidades vitales.

"Las oportunidades vitales son los moldes de la vida humana en la sociedad: determinan los límites del desarrollo de los seres humanos (...) La combinación específica de acciones y ligaduras, de posibilidades de elección y de vínculos, que son los constituyentes de las oportunidades vitales humanas en la sociedad, es el substrato cuyas formas permiten valorar el sentido determinado de la Historia". (OV, 27)

Según el autor, "un sentido posible de historia" consistiría, desde la perspectiva adoptada, en "crear más oportunidades vitales para más seres humanos". La difusión de oportunidades vitales ya conocidas en el pasado es un proceso habitual que no requiere innovación. El descubrimiento de nuevas oportunidades vitales, por otro lado, es un proceso misterioso, que sólo se deja influir parcialmente por la acción consciente. Lo que sí es determinable, "es el resultado ideal, el avance de la naturaleza humana hacia nuevos campos de actividad, en los que las posibilidades electivas se den dentro de ciertos puntos de referencia". Dahrendorf se apoya en un pronunciamiento fundamental: "las oportunidades vitales del hombre pueden ampliarse; los hombres pueden desarrollarse en relación con sus oportunidades vitales. Esta evolución constituye la pauta del progreso histórico. Las sociedades humanas ganan en calidad gracias a la capacidad que tienen de conseguir más oportunidades vitales para más seres humanos". (OV, 28/30).

Al caracterizar las oportunidades vitales Dahrendorf propone la siguiente conceptualización (OV. 51/7): a) las oportunidades vitales no son atributos de los individuos, sino que la vida humana es una respuesta a las oportunidades vitales; b) las oportunidades vitales son posibilidades del crecimiento individual, y estas posibilidades están determinadas por las condiciones sociales; c) las oportunidades vitales no se reducen a un abanico de posibilidades u opciones. "Las oportunidades vitales... son una función de dos elementos, opciones y ligaduras, que pueden variar con independencia uno de otro y que, en su relación específica, constituyen las oportunidades que dan significado a la vida de los hombres en sociedad".

En este contexto, las opciones constituyen las posibilidades de acción o alternativas de elección existentes en la estructura social; y las ligaduras son las vinculaciones, los puntos de referencia del individuo²³.

23 "Las ligaduras -escribe Dahrendorf- determinan el elemento de sentido y de la integración, mientras que las opciones acentúan el objetivo y el horizonte de la acción. Las ligaduras configuran los puntos de referencia y, con ello, los elementos de la acción; las opciones exigen elecciones y, por lo tanto, se abren hacia el futuro". (OV. 53)

Ambas son necesarias: las ligaduras sin opciones generan opresión y las opciones sin ligaduras carecen de sentido.

"Mientras que las ligaduras, por así decirlo, consolidan las posiciones sociales (y a los seres humanos en cuanto titulares de las mismas), las opciones crean en principio un arsenal ilimitado de variaciones del comportamiento. Las ligaduras son algo dado; las opciones, algo querido". (OV. 105)

Nuevo liberalismo, nueva libertad

En principio, Dahrendorf acepta el concepto negativo de libertad, como ausencia de coacción, que formula Hayek y que no es sino una constante en el pensamiento liberal²⁴. Recuerda que para el propio Hayek el concepto se volvía positivo en la medida que delega en nosotros la decisión de qué uso hacemos de las posibilidades con las que nos encontramos. Pero con esto no basta: Hayek sólo describe las condiciones de la libertad y no la inserta en el mundo real.

"La libertad no es una circunstancia de las cosas, sino una máxima de acción -observa Dahrendorf-. Las sociedades pueden ser más o menos libres, más o menos cómodas para los liberales, pero en todas circunstancias la libertad es y será un reto y una tarea. La libertad es la tarea que surge de la incertidumbre fundamental de la situación humana en el mundo: como quiera que no podemos saber lo que sea mejor para nosotros, debemos dedicarnos a explorar las soluciones. Desde luego, ello requiere reglas que impidan la dogmatización del error; esto es, exigen aquella situación a la que Popper ha dado el nombre incomparable de sociedad abierta"... (OV. 61)

Por eso es que la libertad no puede entenderse como algo que simplemente surge, "sino que debe crearse". Y esta creación está preñada de obstáculos y sorpresas, por lo que puede surgir "de manera mucho menos sistemática de lo que cualquier trazado previo sea capaz de sugerir". Además, dice Dahrendorf, se necesita una buena dosis de suerte para llegar a destino. "Si de los astros o de los vecinos surgen fuerzas adversas, si la gente indicada no llega en el momento oportuno, si los pequeños errores inevitables terminan provocando enormes consecuencias incontrolables, puede perderse mucho". (RRE. 102)

24 "Lo que más interesa en este libro -escribe Hayek- es aquella situación del ser humano, en la cual la coacción, que los unos ejercen sobre los otros, se reduce, en la medida de lo posible, en el contexto de la sociedad. Llamaremos siempre a esta situación, situación de libertad (liberte of freedom)". (OV. 120/123) La versión española es diferente sin alterar el concepto: cf.: Hayek. **Los fundamentos de la libertad** cit. p. 25.

Con todo lo liberal que es este concepto (la libertad se plantea como meta, como tendencia de la conducta, como fin justificable en él mismo), tiene otra herencia anterior al liberalismo: la idea renacentista, maquiavélica de la libertad, donde el elemento volitivo (la conquista, la aventura de la libertad) se une a la pagana fortuna, aquí reducida, desnaturalizada, convertida en suerte. Dahrendorf es consecuente con su antropología y sigue fiel a Popper. Pero el problema central no es el concepto de libertad sino la relación de ésta con la igualdad. La igualdad, advierte, puede considerarse una condición de la libertad (como lo son los diversos derechos clásicos de las declaraciones liberales), pero pueden darse situaciones en las cuales la igualdad amenace con destruir la libertad. "Donde quiera y cuando quiera que este sea el caso debe prevalecer la libertad. De aquí puede derivarse, incluso, un argumento a favor de la desigualdad"... (OV, 126) Lo cierto es que esta es la "hora de la libertad", amenazada por el "igualitarismo falso" (OV. 137). Pero, no obstante, en determinado sentido la igualdad supone progreso moral: ella implica reconocer que "... todo ser humano tiene el mismo derecho al desarrollo de la personalidad y que corresponde a la comunidad establecer los presupuestos para el ejercicio de estos derechos"... (OV. 166). La igualdad, pues, en un sentido liberal y progresista, sólo debe entenderse como la expansión de los derechos y la moderación del poder. La igualdad, en el sentido indicado, supone nuevas oportunidades vitales para un mayor número de hombres.²⁵

La sociedad abierta

1º) El redescubrimiento de la sociedad civil

Para Dahrendorf, el cimiento de la estructura política y constitucional del liberalismo y el Estado de derecho, está en la ciudadanía, en la sociedad civil, concepto que retoma siguiendo a Burke y Madison (RR. 118/126).

"En otras palabras, la multiplicidad de grupos, organizaciones y asociaciones brinda las garantías suficientes contra cualquier usurpación del poder" (RRE, 121).

25 "Si todos los seres humanos han de tener las mismas oportunidades para realizar su talento y sus intereses, caprichos e idiosincrasias. tendrá que haber un terreno común en el cual se encuentren todos, este terreno es el creado por los derechos civiles, y cuanto más amplio sea. mejor: este es el aspecto positivo de la cuestión. Según el punto de vista negativo, se trata de asegurar que nadie esté en situación de limitar arbitrariamente las oportunidades vitales de los demás, o . incluso, sus derechos civiles". (OV. 167/8)

Dahrendorf retoma la idea del pluralismo, cara al liberalismo anglosajón de comienzos de siglo: la sociedad pluralista es vital como control del poder.²⁶ Por eso, la sociedad civil es el "fondeadero de la libertad", es la constitución misma de la libertad. Esta sociedad civil compuesta de relaciones emanadas de los diversos grupos, constituye un "caos creativo" que difícilmente puede someterse a una construcción deliberada. Si bien el Estado es necesario, la realidad de la sociedad civil es autónoma e independiente del Estado (RRE, 122). Las relaciones se regulan por el principio de subsidiaridad, entendido como "suplencia", en una interpretación netamente liberal.²⁷

Pero Dahrendorf nada más dice y su propuesta queda hueca, tornándose pura retórica. Ello es así porque el inconveniente de la posición de Dahrendorf radica en su carencia de una ontología social, en su adhesión al nominalismo, y esto hace dificultosa la comprensión de sus proposiciones favorable al fortalecimiento de la sociedad civil.

2º Individualismo y sociedad: la sociedad abierta

Para Dahrendorf la sociedad abierta: "el descubrimiento fundamental de la modernidad" (RRE, 35). Su justificación está en la antropología que ha adoptado como base de sus argumentaciones.

"Los seres humanos son falibles y la condición humana es incierta. Nadie conoce todas las respuestas; en todo caso, nadie puede decir si las respuestas que se nos ofrecen son correctas o equivocadas. Por consiguiente, debemos intentar encontrar la verdad, pero asegurándonos que si erramos, o se cree que erramos, se pueda hacer un nuevo intento. No existe un peligro mayor para la libertad humana que el dogma, el monopolio de un grupo, de una ideología o de un sistema. Por el mismo motivo, la mayor tarea es mantener nuestros asuntos abiertos al cambio. La sociedad abierta no promete una vida fácil. En realidad los seres humanos tienen una peligrosa tendencia a la comodidad que procura un sistema cerrado. Pero si deseamos avanzar, perfeccionarnos y mejorar las condiciones en que los hombres y mujeres viven en este planeta, debemos aceptar la insegura, antagónica, incómoda pero soberbia y alentadora perspectiva de los horizontes abiertos. Karl Popper ha expresado

26 Hemos tratado de esto en nuestro trabajo: "Aspectos ideológicos del pluralismo social. El liberalismo y la separación Estado y sociedad", en la Obra Colectó a. **Jornadas sobre elecciones, electores y elegidos**, Universidad de Morón. Buenos Aires. 1987. ps. 73/89.

27 "Un principio de «subsidiaridad» debería extenderse a toda la comunidad de modo tal que el Estado sólo entrara en escena cuando ningún otro pudiera ser persuadido para ejecutar determinada tarea." (RRE, 123)

la esencia de este movimiento: «Podemos retornar a la condición de las bestias. Pero si deseamos seguir siendo humanos, entonces hay un solo camino, el camino hacia la sociedad abierta»". (RRE. 35-6)

Por cierto que el presupuesto constitucional de la sociedad abierta es el Estado de derecho, en esto el liberalismo no puede ceder ni optar. Pero establecido el marco constitucional, no hay un modo único de plasmar esa sociedad abierta²⁸, por lo que se hace necesario un método especial: "Dentro de la constitución de la libertad hay cien caminos que conducen hacia delante, y todos ellos, probablemente, combinen elementos de reforma económica, política y social de una manera ofensiva para los puristas. Por consiguiente, la clave del progreso no es una concepción alternativa completa, un detallado plan maestro de libertad. Semejantes planes son contradictorios, y lo más probable es que conduzcan de nuevo a la sociedad cerrada. La clave del progreso es un cambio estratégico". (RRE. 188)

En consecuencia, no hay un método único de plasmar la sociedad abierta. Un Estado que debe caminar hacia ella debe optar por un método estratégico de reforma. La idea central proviene de Popper con su distinción entre el método "paso a paso", en oposición a la "ingeniería utópica". Si bien Dahrendorf no comparte la terminología popperiana y considera desafortunada la expresión «ingeniería social», advierte que el propio Popper deja abierta la posibilidad de que una reforma paso a paso se inspire en una tendencia general.²⁹

La clave es que no hay recetas mágicas y universales.

La sociedad abierta se opone a la utopía que es, por su naturaleza, una sociedad total, una alternativa completa y, por tanto, una sociedad cerrada.³⁰

Dahrendorf no es claro al momento de explicar cómo se ha desarrollado la política normal, luego de definido el marco constitucional de la

28 Esto lo señaló Dahrendorf en un artículo de 1990. que se reprodujo con el título "Carta a Europa. La doctrina Sinatra". en **Liber, Revista Europea de Cultura**, N° 6. Buenos Aires, nov. 1990. p.8 Dahrendorf le llama la doctrina Sinatra porque cada país debe salir del socialismo y marchar a la sociedad abierta "a su manera".

29 Cf. Karl R. Popper. **La sociedad abierta y sus enemigos**, tr. E. Loedel, Orbis. Buenos Aires. 1985. tm. 1. caps. 9 y 10: y **La miseria del historicismo**, 2a. ed., tr. P. Schwartz, Taurus/Alianza. Madrid, 1981. cap. 21.

30 "Cualquiera que pretenda poner por obra planes utópicos -escribe-, en primer lugar tendrá que pintar la tela sobre la cual está pintado el mundo real. Este es un brutal proceso de destrucción. En segundo lugar, deberá construir un nuevo mundo condenado a producir errores y fracasos, y que. en todo caso, requerirá desagradables períodos de transición, como la «dictadura del proletariado». Y son muchas las posibilidades de que finalmente nos quedemos en la transición: los dictadores no tienen la costumbre de entregar el poder". (RRE. 74)

sociedad abierta. Si bien es cierto que cada país ha de diseñar su propio camino según el modelo estratégico de cambio, el recurrir al método del ensayo y error y las posibilidades permanentes de enmienda de las equivocaciones, se puede afirmar teóricamente, pero es irrealizable en la práctica, porque se ensaya y se yerra sobre los hombres, no sobre las cosas.

El único terreno de la política normal en el que se adentra Dahrendorf, es el de la economía. Si bien extenderme en este aspecto es imposible, lo cierto es que termina aceptando que el capitalismo es compatible con un Estado activo, todo lo opuesto a Hayek y Nozick. La sociedad abierta exige el respeto al derecho de propiedad, el respeto al mercado y a la libertad contractual, y el crecimiento, aspecto en el cual cabe un rol importante al Estado (RRE. 76/80). A mi juicio, esto no significa adherir al sistema capitalista. No hay sistema único de economía compatible con la sociedad abierta. El capitalismo "puro" (el de los libros de texto) no le parece a Dahrendorf una opción probable ni deseable, pues la realidad nunca es pura y la libertad es multifacética y desorganizada. En este sentido, la "economía social ele mercado" es una "experiencia" válida, siempre que se tenga en cuenta que no es un modelo, y mucho menos un sistema (RRE. 108).

IV. BELL O EL LIBERALISMO IMPENITENTE

Daniel Bell³¹ es un liberal consciente de la imposibilidad del liberalismo en el mundo actual. También es un liberal empedernido: crítico severo del liberalismo, de sus premisas y sus consecuencias, busca una filosofía política alternativa, pero acaba amparándose en lo mismo que censura. Sin embargo, su opción particular no le quita lucidez a su brillante análisis.

El método: ¿a sociología al servicio de la filosofía política

Bell está interesado por la "descripción social y la explicación, a través de un bosquejo general de la realidad", antes que por la compro-

³¹ Bell es el sociólogo norteamericano que mayor prestigio ha adquirido en las dos últimas décadas. Es profesor en la Universidad de Harvard. Seguimos las siguientes obras: *El fin de las ideologías* (1960), tr. A. Saoner Barberis. Tecnos, Madrid, 1964 (que citamos EF1); *El advenimiento de la sociedad post-industrial* (1973), tr. R. García y E. Gallego, Alianza, Madrid, 1986 (que citamos SP1); *Las ciencias sociales desde la Segunda Guerra Mundial* (1982), tr. N. Míguez, Alianza, Madrid, 1984 (que citamos CS); y, principalmente, *Las contradicciones culturales del capitalismo* (1976), tr. N. Míguez, Alianza, Madrid, 1987 (que citamos CCC).

bación controlada y abstracta. La sociología es en Bell una "perspectiva", "como forma de alcanzar alguna experiencia sofisticada del mundo" (EF I 14). Por eso sus libros son un derroche de imaginación, erudición y penetración en la esencia cultural del mundo moderno. Lo que asombra en las obras de Bell es la integración de los más variados puntos de vista, de los más complejos análisis, la interrelación de sus investigaciones; en suma: la "visión larga" y profunda, antes que las particularidades estrechas.

En consonancia con esto. Bell critica las ciencias sociales del siglo XX porque no han sido capaces de elaborar una teoría comprensiva de la realidad, no sólo porque la realidad social -sostiene Bell- es inabarcable por la teoría; sino además porque la abstracción y la homogeneidad teóricas desatienden las situaciones particulares; y también porque ha olvidado que en el mundo social no hay determinismo: la realidad social es estocástica, es decir: "involucra azar o probabilidades" (CS 69/70).

Propone Bell sentar las bases de una nueva ciencia social: "Todo examen significativo de una sociedad debe tratar de identificar los elementos más profundos y persistentes, que son las fuerzas que dan forma a la sociedad. Estas se dan en tres ámbitos: los valores, que son los elementos legitimadores de la sociedad; la cultura, que es el acervo del simbolismo y de la sensibilidad expresivos; y la estructura social, que es el conjunto de ordenamientos sociales atinentes a la distribución de las personas en ocupaciones y en el orden político, y a la asignación de recursos para satisfacer las necesidades sociales establecidas". (CCC. 183).

En sus últimos libros Bell ha intentado desarrollar esta nueva ciencia social y sus estudios, aunque limitados geográficamente a los Estados Unidos, tienen un alcance mayor y permiten extenderlos a otras latitudes.

La ideología de Bell

Irving Kristol, su amigo y permanente colaborador, lo ha llamado neoconservador.³² El ha rechazado tal definición. Se presenta a sí mismo como un intelectual crítico, que rechaza las ideologías, pero no por eso es conservador. Su perspectiva, tal como él la define, es antiideo-

32 C.f.: Irving Kristol. "Confesiones de un verdadero neoconservador (acaso el único que se asume como tal)", en **Reflexiones de un neoconservador**, tr. J. C. Gorlier. GEL. Buenos Aires. 1986. p. 92.

lógica, pero no conservadora. Su lema es: "Las exigencias de la duda deben ser antes que las de la fe. El compromiso debe ser con la propia vocación" (EFI, 15)

No obstante, siendo el neoconservadorismo una ideología muy imprecisa y un fenómeno típica y exclusivamente norteamericano, algunos de sus elementos le cuadran a Bell.³³

Podemos intentar acreditar su neoconservadorismo pasando revista a quienes son sus maestros o los pensadores que más admira. Si bien esto es difícil de descifrar, podemos mencionar a Sidney Hook, quien le enseñó la importancia de las ideas; a Robert K. Merton, de quien aprendió teoría sociológica; a Joseph Schumpeter, de quien tomó una visión no ideológica de la democracia; a Th. Veblen, con su teoría de la clase ociosa, otro maestro en sociología; a Max Weber, de quien tomó el trasfondo valorativo de la ética burguesa; a Irving Kristol, el redactor de *The Public Interest*, entre otras publicaciones, compañero de aventuras intelectuales, etc.

La premisa de la incompatibilidad

Si bien no es muy explícita, la premisa central sobre el liberalismo que se halla en los estudios de Bell puede sintetizarse en el siguiente párrafo: en un mundo como en el que vivimos desde la década de los sesenta, el liberalismo como ideología plena (económica, política y cultural), es inviable, como lo es también el socialismo.

En el caso particular del liberalismo, Bell ha señalado los siguientes problemas que dificultan su realización y traban o desvirtúan sus argumentaciones:

1º) se ha quebrado el sistema valorativo del liberalismo burgués como consecuencia de sus propias ideas económicas: el mercado libre impulsó el hedonismo, el espíritu del modernismo, de la innovación perpetua, de la creación de nuevas necesidades, lo que es incompatible con el arcaísmo de la ética protestante y puritana (CCC, 64. 83/4);

2º) el liberalismo está también quebrado políticamente: "Las contradicciones políticas derivan del hecho de que la sociedad liberal origi-

33 El mejor análisis histórico del nuevo movimiento conservador norteamericano desde la década del 30, es el de George H. Nash. **La rebelión conservadora**, (1976). tr. M Rosenberg. GEL. Buenos Aires. 1987: cf. también el más actual estudio de Paul Gottfried & Thomas Fleming. **The conservative movement**, Twayne Publisher. Boston. 1988. El propio Bell sostiene que muchos intelectuales reaccionan ante las ideologías, empezando a temer a las masas o a cualquier forma de acción social, "lista es la base del neoconservadorismo y del nuevo empirismo. Es inevitable compartir algunos de estos temores". (EFI. 15)

nalmente fue establecida en su *ethos*, sus leyes y sus sistemas de recompensas, para promover *finés individuales*, pero ahora se ha convertido en una economía interdependiente que debe estipular *metas colectivas*. (...) En términos más mundanos, la sociedad debe dedicarse cada vez más a la producción de bienes públicos a expensas de los bienes privados. y al fomento de un sector público, no privado. En el campo decisivo de la igualdad, la sociedad debe en forma creciente prestar atención a los derechos y reparaciones de los grupos (más que a los individuos)". (CCC. 169/70)

3º) si bien el argumento anterior va a ser clave en los estudios más recientes de Bell, lo cierto es que, en la base de la nueva sociedad, está el agotamiento de la modernidad,³⁴ el fin de los planes racionales y de la comprensión abstracta de la realidad, de la escisión entre sujeto y objeto, entre hombre y mundo; el agotamiento del individualismo cuando sus consecuencias destructivas han llegado al extremo. A lo sumo, lo que podría señalarse, según Bell, es el nacimiento de una nueva modernidad, en la que predomina el componente tecnológico y el conocimiento científico (SPI. 140/1).

Lo que ocurre es que Bell llega a esta premisa de la inviabilidad a través de un estudio sesudo de los cambios operados en las ciencias sociales, de sus promesas incumplidas, de sus desaciertos para entender la vida humana. Han fracasado las interpretaciones bolistas, totalizantes (como la de Parsons, que fue paradigma de las ciencias sociales desde la década del 50), porque el sistema social no es unitario, no está unificado, sino que está partido. Por lo tanto es irrealizable una teoría general de la sociedad como abstracción analítica, como una unidad retroalimentada y acabada, sin considerar las sociedades concretas.³⁵

En contraste, y siguiendo su peculiar visión de la sociología, propone Bell estudiar la sociedad moderna como si fuera una "difícil amalgama" de tres ámbitos distintos: la estructura social, el orden político y la cultura, regidos cada uno por principios axiales contrarios: la eficiencia, la igualdad y la autorealización o autogratificación.³⁶

"Los dilemas económicos con que se enfrentan las sociedades occi-

34 "Creo que estamos llegando a una divisoria de aguas en la sociedad occidental: estamos contemplando el fin de la idea burguesa, esa concepción de la acción humana y de las relaciones sociales, en particular, del intercambio económico, que ha moldeado la época moderna en los últimos 200 años. Y creo que hemos llegado al fin del impulso creador y el imperio ideológico del modernismo, que, como movimiento cultural, ha predominado en todas las artes y dado forma a nuestras expresiones simbólicas durante los pasados 125 años". (CCC. 20: ver también p. 28)

35 La crítica a Parsons. en CS, ps. 59/61 y 67/8. En general: SPI. ps. 24 y sigs.

36 Este tema es capital; cf.: CCC. 11/2. 23/8. 234/5. etc.

dentales derivan de que hemos tratado de combinar los apetitos burgueses que resisten a las restricciones del espíritu adquisitivo, moralmente o mediante impuestos, un orden político democrático que -en forma creciente y comprensible- exige cada vez más servicios sociales como derechos adquiridos, y un *ethos* individualista que -en el mejor de los casos- defiende la idea de la libertad personal y -en el peor- soslaya las necesarias responsabilidades sociales y los sacrificios sociales que exige una sociedad comunal. En resumen, no hemos tenido una adhesión normativa a un hogar público o a una filosofía política que medie entre los conflictos privados". (CCC, 234/5).

La crisis antropológica del liberalismo

1º) Crítica del individualismo cultural

Es un tema recurrente en el análisis de la sociedad capitalista y de la cultura modernista que le sirve de telón de fondo, el individualismo cultural, con su "idolatría del yo", con su suprema valoración de la experiencia por sí misma, en virtud de la cual se fija la regla de que "todo debe ser explorado, que todo debe permitirse". (CCC. 31)

"Detrás del milenarismo del hombre moderno, está la megalomanía de la autoinfinitación. En consecuencia, la *hybris* moderna es la negativa a aceptar límites, la insistencia en ir continuamente más allá de sí mismo; el mundo moderno propone un destino que está siempre *más allá*: más allá de la moralidad, más allá de la tragedia, más allá de la cultura". (CCC, 59)

Este individualismo ilimitado, que Bell ejemplifica con párrafos de *La fe del hombre* de Malraux y *El planeta del Si: Sammler* de Saúl Bellow, siembra un abismo entre lo humano y lo divino, que los hombres intentan salvar convirtiéndose en dioses, para no verse como gusanos (Fausto).

2º) Crítica del hedonismo económico

Este aspecto de la cultura moderna, según Bell, parece ser una resultante del anterior en el marco ético de la sociedad burguesa: la ética protestante que había servido para criticar la acumulación de bienes suntuarios, pero no la acumulación de capital, no ha quedado más que el hedonismo.

“El hedonismo, la idea del placer como modo de vida, se ha convertido en la justificación cultural, si no moral, del capitalismo. Y en el

ethos liberal que ahora prevalece, el impulso modernista, con su justificación ideológica de la satisfacción del impulso como modo de conducta, se ha convertido en el modelo de la *imago* cultural". (CCC, 33)

El hedonismo moral destruye las bases del liberalismo y lanza a la sociedad a un desvarío consumista, que acaba en la entronización de lo que los liberales no querían: un Estado protector, brindador y garante de las satisfacciones que reclaman los hombres y los grupos sociales.

3º) Los peligrosos efectos de la igualdad

Este es otro punto crítico, detectado por Bell. No se trata sólo de ver -como lo hacía ya Tocqueville- que la demanda de igualdad es consustancial a la sociedad moderna, sino más bien de señalar que "la demanda de igualdad se ha dilatado hasta convertirse en la demanda de un conjunto más amplio de derechos -políticos, civiles y sociales- reclamados por la comunidad". (CCC. 220)

En el fenómeno de *la revolución de los títulos en ascenso*, de las "reclamaciones de *todos* los grupos de la sociedad, demandas de protección y derechos, en resumen, de *títulos* (CCC, 221). La consecuencia inmediata es el aumento de los gastos estatales, el elevamiento de los impuestos que se pagan para mantener los servicios, el fomento de la inflación derivada de los desequilibrios productivos: en suma, inestabilidad política y descontento. (CCC. 22).

La crisis económica del liberalismo

1º) Cuestionamiento de las actuales teorías económicas

Bell critica las diferentes explicaciones económicas que intentan dar cuenta de este aspecto de la vida social, desde que el keynesianismo se estrellara contra la roca de la inflación (CS. 88). En general, censura a la mayoría de las teorías económicas el haberse basado "en el modelo de la mecánica clásica "e intentado crear" una ciencia a la imagen de las ciencias de la naturaleza" (CS, 101). Se olvidan los economistas que las demandas están determinadas por los tipos culturales que las moldean, como ya advirtiera Veblen. Por lo tanto, debe volverse al antiguo debate filosófico: si la ciencia económica es teórica o práctica, esto es: si se trata de "una ciencia natural o una ciencia moral". (CS, 102 y 127/8).

Y la desaprobación cabe también para con los economistas liberales: la filosofía económica del liberalismo se asienta en la idea de crecimiento. "Fueron los economistas liberales quienes instilaron en la

sociedad la política de la planificación consciente del crecimiento mediante los estímulos gubernamentales (...) y las inversiones gubernamentales". (CCC, 85). Y hoy la idea del crecimiento es atacada por los mismos liberales: la opulencia dejó de ser la respuesta. La pregunta es: sin crecimiento, ¿cuál es la razón de ser del capitalismo? (CCC, 85/6)³⁷

2°) Visión crítica de la economía de mercado

Si bien no ataca la libertad económica, Bell no cree que la libertad de mercado, que la economía de mercado, sea una panacea. Antes bien, halla en las bases sociológicas de la economía de mercado una de las explicaciones de las contradicciones actuales del capitalismo, que ha llevado al hedonismo de la mano del utilitarismo.

"Lo distintivo de la moderna economía de mercado, sociológicamente, consiste en que ha sido una economía *burguesa*. Esto ha significado dos cosas: primero, que los fines de la producción no son comunes, sino individuales; segundo, que los motivos para la adquisición de bienes no son las necesidades, sino los *deseos*", (CCC, 212/3)

3°) Crítica de la economía de consumo

La economía capitalista es una economía de consumo y lo típico de los últimos años ha sido el ascenso del consumo masivo (CCC. 73). Este fenómeno viene motorizado por el hedonismo materialista que conforma la base cultural de la sociedad moderna y pone en contradicción las exigencias económicas de la eficiencia con las pretensiones valorativas de la autorrealización. Dice Bell: "la pretensión del sistema económico norteamericano era haber introducido la abundancia, y ésta, por naturaleza, estimula la prodigalidad, no la prudencia. El motor del cambio, entonces, es un mayor nivel de vida, no el trabajo como fin en sí mismo. La glorificación de la opulencia, no la sumisión a la naturaleza tacaña, se convierte en la justificación del sistema". (CCC, 81)

Por eso Bell llamará constantemente la atención sobre la escasez: la utopía socialista y capitalista de acabar con la carencia de bienes sufi-

37 No podemos dejar de citar un libro excepcional editado por Daniel Bell e Irving Kristol. **La crisis de la teoría económica** (1981). tr. A. Bonano. El Cronista Comercial. Buenos Aires. 1983. en el que colaboran Peter Drucker. Allan Meltzer y Keneth Arrow, entre otros. Bell colaboró con un erudito artículo sobre "Modelos y realidades en el discurso económico", ps. 75/120. donde se afirma la tesis del paso de la economía de lo moral (o político) y normativo a lo instrumental y científico, cambio ocurrido a través de las obras de Alfred Marshall y León Walras.

cientes para satisfacción de los deseos es sólidamente destruida por un análisis inobjetable.³⁸

4º) Avisoramiento de un futuro económico no liberal

Luego de un complejo análisis de la realidad económica de la mayoría de las sociedades capitalistas actuales, Bell lega a advertir la politización de la economía: se trata de economías dirigidas por el Estado, como respuesta a las crisis económicas, políticas y sociales.

"En el último cuarto del siglo XX, vamos hacia *sociedades administradas por el Estado*. Y estas surgen a causa del aumento de las exigencias sociales en gran escala (salud, educación, bienestar, servicios sociales, etc.) que se han convertido en reclamaciones de la población". (CCC. 35/6)

Un estudio detallado de los cambios operados en la sociedad norteamericana, en el paso de una economía productora de bienes a una economía de servicios, señala Bell que se ha arribado a un sistema que desplaza el mercado de empresas privadas por decisiones económico-políticas (SPI. 343/5). Esto, para Bell, es un indicativo de la superación del liberalismo y del retorno a modos de pensamiento social no capitalistas.

Crítica de/a política en la sociedad actual

1º) La ausencia de una legitimidad común

Como consecuencia de los elementos culturales y económicos que operan en las sociedades actuales, advierte Bell la imposibilidad de establecer un criterio normativo de legitimidad, lo que se traduce en una crisis de las creencias.

"La principal consecuencia de esta crisis (...) es la pérdida de la *civitas*, la espontánea disposición a obedecer las leyes, a respetar los derechos de los demás, a renunciar a las tentaciones del enriquecimiento privado a expensas del bienestar público, en resumen, a honrar la «ciudad» de la que uno es miembro. En cambio, cada persona sigue su propio camino, persiste en sus vicios privados, a los que sólo puede entregarse a expensas de los beneficios públicos". (CCC, 231)

Según Bell, las sociedades avanzadas son sociedades comunales -

38 Aquí no podemos reiterarlo; cf. : SPI, ps. 525 y sigs. Algunas de estas observaciones habían sido hechas ya en EF1. espec. cap.

concepto que luego explicaremos- y esto hace que en ellas sea difícil el consenso. Es cierto que hay más participación, pero el incremento de ésta produce una paradoja: mientras mayor es el número de los grupos participantes, mayores son también las probabilidades de que esos grupos veten los intereses de los otros, generando un sentimiento de frustración e importancia que conduce a la paralización del sistema.

“Por eso mismo el problema de cómo conseguir el consenso sobre cuestiones políticas se hace cada día más difícil. Sin consenso sólo hay conflictos, y los conflictos persistentes rompen a una sociedad en pedazos, llevando de manera abierta a la represión por una u otra fuerza”. (SPI. 191)

2° La politización creciente de la sociedad

Los argumentos que explican esta politización aparecen ya perfilados en los temas anteriores: un sistema cultural que empuja a la intervención del Gobierno en aras de la autorrealización, impulsada ésta, a su vez, por un sistema económico que se vacía en la opulencia. En las sociedades post-industriales las elecciones serán cada vez más conscientes y las decisiones más visibles: habrá, consiguientemente, mayor politización y mayor concentración, frente a la dispersión que entraña un sistema de mercado. (SPI, 308)

Bell acuña la expresión “*sociedad comunal*” para explicar este carácter novedoso: la unidad es la comunidad, no el individuo; y las decisiones son sociales antes que individuales; aumenta la participación y se hace conflictiva la negociación. La sociedad comunal reclama de permanente consenso, difícil de obtener por las razones ya apuntadas³⁹. (SPI. 153 y 190/1) Ante la difusión del cambio social, una sociedad comunal responde de dos maneras generales: por un lado, a través de la adopción pública de decisiones fuera del mercado; y por el otro, mediante reclamaciones colectivas, derechos grupales, la revolución de los títulos en ascenso. (CCC, 187/9; y SPI. 153).

39 No debe confundirse el concepto de sociedad comunal con el de pluralismo. Bell es preciso en este tema (ver SPI. ps. 511/2). El pluralismo (ver el cap. 5 de SPI) ve a la política como un proceso de grupos (Bentley. Dahl. MacIver. Etc.), mientras que la sociedad comunal apunta a otro aspecto. “El pluralismo estaba fundado en la separación de campos. En cambio, lo que hay hoy en día es una completa politización de la sociedad, en la cual no sólo el mercado se halla subordinado a las decisiones políticas, sino que todas las instituciones han de inclinarse ante las demandas de un centro político y politizarse ellas mismas en forma de grupos representativos”. (SPI. 512).

3º) La desmitificación de la democracia

La democracia, como criterio de legitimidad de los gobiernos, exige hoy abrir las puertas y los canales a la participación. Se trata de la democracia "participativa". El valor axial que guía la política democrática de las sociedades actuales es la igualdad, que se traduce en la participación de los ciudadanos para que puedan influir en las decisiones. Por un lado, se trata de una reacción contra la profesionalización y la tecnocracia de las sociedades postindustriales. Pero la democracia participatoria no es la panacea. Un igual grado de participación puede traer desigualdades (en el sur, los segregacionistas podrán excluir a los negros de las escuelas, p.e).

En el fondo, señala Bell, se trata de plantear un viejo problema de la filosofía política: quién debe tomar las decisiones, a qué nivel de gobierno, qué tipo de decisiones y para qué grupos. "No hay respuestas tajantes para estas cuestiones. Pero las tensiones subsisten y se exacerbarán". (CCC, 194)

Además, la posibilidad de participar depende del contexto en el que se vive y lo decisivo en esto es que ya no actúa en el ámbito nacional sino que asistimos a una economía completamente mundial (C'C'C. 195).

Bell tampoco cree que pueda sostenerse una democracia "representativa", basada en la proporcionalidad (al estilo de John Stuart Mili), porque es imposible basar la igualdad de la representación en la cantidad de votos, porque tampoco escaparía "a la polarización o a la fragmentación de la vida política, y al desorden de la sociedad". (SP1. 505/5)

¿Se puede superar el liberalismo?

¿Qué nos propone Bell para salir de la actual situación? Esto tampoco es fácil de desentrañar, porque no se trata de un recetador y su finalidad tampoco es indicar caminos nuevos, sino analizar la sociedad presente y esclarecer las causas y las raíces de nuestros males. Bell, en sus análisis, se inclina a plantear los problemas antes que brindar soluciones o recetas. Señala los inconvenientes de las sociedades actuales y la futura repercusión de tendencias en desenvolvimiento. Sin embargo, podemos extraer una suerte de creencia básica y de valores elementales que deben rescatarse.

En realidad, lo que Bell ha destacado es la necesidad de una nueva filosofía política que permita alcanzar los elementos para abordar sus dos tareas fundamentales: la definición del bien común (el proble-

ma clásico de la *polis*) y la satisfacción de los derechos y los deseos privados reclamados por individuos y grupos. Esta es la filosofía del hogar público, como él le llama. (CCC. 240) Y es aquí donde el liberalismo clásico se muestra insuficiente: "Es necesario establecer nuevos fines -escribe-. Es menester formular nuevos supuestos. Los acuerdos implícitos del pasado fueron una gran fuerza, pues la articulación explícita siempre pone al desnudo las contradicciones entre la ideología y la realidad, y exige una solución que no siempre puede darse. La sociedad de libre empresa y orientada al consumo ya no satisface a la ciudadanía como antaño. Y habrá de elaborarse una nueva filosofía pública a fin de que pueda sobrevivir algo que identifiquemos como una sociedad liberal".⁴⁰ (CCC. 237)

La nueva filosofía política exige ciertas precisiones, en las que Bell no siempre estuvo acertado. Pasemos una rápida revista a estas exigencias.

1 °) La importancia de la dimensión pública de la vida

Este parece ser el punto de partida: reconocer que en las condiciones actuales de las sociedades liberales, la dimensión pública de la vida cobra una primacía frente a los intereses privados. Se trata de un hecho sociológico, que Bell describe como "sociedad comunal", para señalar sus dos rasgos típicos: la adopción de decisiones públicas fuera del mercado y el avance de los derechos grupales, debido a la constitución grupal de la sociedad. (CCC. 187/9).

Pero, desde otro punto de vista, hay que justificar el carácter normativo de lo público, para que su primacía fáctica lo sea también en el plano moral. Aparece aquí el concepto de "hogar público", que requiere en principio, dos elementos: tener cosas en común y alcanzar una comprensión común del bien común. Pero Bell descubre que hay una exigencia superior, y transcribe a Aristóteles para afirmar que el hogar público se relaciona con la buena condición de los hombres, con la buena vida, antes que con la buena condición de la propiedad o riqueza. (CCC, 211).

2°) El concepto de hogar público

Pareciera que, en la terminología de Bell, el hogar público juega un

40 Esta idea de reformular la filosofía política para rescatar lo bueno del liberalismo había sido anticipada en su colaboración "The disposed - 1962", en **The radical right**, Doubleday. Garden City: N.Y., 1963.

doble rol: por un lado, se refiere a la predisposición anímica de la *civitas* que llevaba al ciudadano a sacrificarse por el bien público, esto, una *virtus*; por el otro, define la filosofía política que justifica las reglas normativas de las prioridades y asignaciones de la sociedad.

Cuando Bell recurre a la experiencia de la *polis* griega y la explicación de Aristóteles para acuñar el concepto de hogar público (el hogar público, dice, es la *polis* en gran escala. CCC. 237), está admitiendo la superioridad, mejor dicho: la prioridad de la ética comunitaria de la ciudad por sobre la ética individualista del liberalismo. El hogar público engloba a la casa (el hogar doméstico) y al mercado, y a la economía del mercado, fijando un marco explícito de objetivos sociales. El hogar público supone "el reconocimiento del carácter público de los recursos y necesidades (no los deseos), y el principio de las *diferencias relevantes* para decidir sobre la justicia de pretensiones diversas". (CCC. 37).

Con esta afirmación Bell se separa de la tradición de la sociedad liberal, pues propone o postula una ética comunitaria más allá del "sistema de la liberta natural", expresión de A. Smith que resume la herencia liberal. Según Bell esta herencia liberal se compone de tres grandes elementos o afirmaciones: a) la propiedad individual como recurso para la autopreservación (Locke); b) el intercambio individual donde la persecución del propio interés es la base de la libertad (A. Smith); y c) el carácter procesal del derecho público que fija las reglas del juego (Kant) (CCC. 238/9).

Este liberalismo, desde la conciencia sociológica de Bell, ha concluido: "La teoría liberal de la sociedad estaba enmarcada por los ejes gemelos del individualismo y la racionalidad. El individuo sin trabas intentaría conseguir sus propias satisfacciones sobre la base del trabajo. y recibiría recompensas por su esfuerzo, ánimo y riesgo; y cada uno calcularía el intercambio de productos con otros para maximizar sus propias satisfacciones. A la sociedad no le correspondería hacer juicios entre los hombres -sólo fijar las normas de procedimiento- y la más eficaz distribución de los recursos era aquella que produjera el mayor equilibrio neto de satisfacciones. En la actualidad, el liberalismo clásico ha tocado a su fin. Ya no es la satisfacción individual la medida del bien social, sino la reparación para los desaventajados como primera demanda sobre la conciencia social y sobre la política social". (SPI. 510)

3º) El hogar público como reformulación del liberalismo

No obstante, Bell entiende que la filosofía del hogar público permi-

tirá reformular el liberalismo, y se dedica a ello en la parte final de *Las contradicciones...* La definición del bien común y las satisfacciones de los reclamos (derechos) individuales y grupales -tarea de la filosofía del hogar público- plantea la búsqueda y la formulación de nuevas reglas normativas para responder a cuatro preguntas claves: cuáles son las dimensiones de la esfera pública y de la privada. (CCC. 240/1).

En cuanto a las *unidades relevantes*, Bell admite que deben ser el individuo y los grupos sociales, aunque advierte sobre los inconvenientes y las tendencias destructivas tanto del uno como de los otros. Para él no puede haber ningún interés predominante ni excluyente: hay que considerar tanto las reglas y derechos comunes a todas las personas como las reglas y demandas en las que hay diferencias relevantes entre grupos. Se trata de un problema que sólo puede resolverse en la práctica. (CCC, 242/44).

La tensión entre *la igualdad y la libertad* pone en contraste el liberalismo clásico, con su preferencia por la libertad, y las exigencias modernas que reclaman mayor igualdad. Lo que hoy necesitamos, sugiere Bell siguiendo a Berlín⁴¹, es un compromiso práctico; y esto requiere determinar los niveles de la igualdad. Bell está dispuesto a aceptar la igualdad a dos niveles: la igualdad de condiciones (igualdad en las libertades públicas) de medios u oportunidades (igual acceso a los medios), pero critica por imposible en la práctica la igualdad de resultados (estatus, ingresos y autoridad), que sólo podría lograrse por decisiones administrativas. En esto, debe mantenerse el principio de las diferencias relevantes y eliminarse las diferencias arbitrarias.

"Si nuestro criterio, pues, es la reducción de la indebida e ilegítima influencia y disposición de recursos, el principio relevante de la libertad y la justicia sería: a cada uno según lo que haya merecido por su esfuerzo; a cada uno según los poderes y privilegios apropiados a cada esfera". (CCC. 252).

La relación entre *eficiencia y equidad* plantea la cuestión de la compatibilidad entre el modo economizante del liberalismo clásico (la cuestión de la productividad) y el criterio social de los valores económicos. Luego de señalar que no son aplicables ni el liberalismo clásico ni la reformulación de la equidad por Rawls (el principio del *maximin*), Bell afirma que el problema central no está el grado de distribución, sino en el "equilibrio entre la redistribución y el crecimiento", que sólo se resuelve -como lo sugiere Solow- mediante una decisión política sobre

⁴¹ Cf.: Isaiah Berlín. "Dos conceptos de libertad", en **Cuatro ensayos sobre la libertad**, tr. J. Bayón. Alianza. Madrid. 1988. p. 195.

distribuciones intergeneracionales, que preserve para el futuro la capacidad de producir. Por eso es aterradora la experiencia soviética que sacrifica las generaciones actuales a las futuras, como es de repulsivo el consumismo burgués que derrocha recursos en productos innecesarios (CCC. 255/57). La solución podría hallarse en el nuevo criterio económico que Bell llama el "modo de sociologizar", y que supone el establecimiento de una pauta para la adopción de decisiones colectivas (un principio de justicia social), una nueva relación entre los bienes económicos individuales (divisibles, adquiribles) y los bienes económicos públicos (indivisibles, comunitarios), y un nuevo sistema de planificación.⁴²

Por último, la definición de los *público* y *privado* (que recuerda a la diferencia entre derecho y moral de Kant), debe también esclarecerse por el principio de la separación de las esferas relevantes. Afirma Bell que mientras el liberalismo clásico afirmaba que "la libertad en el ámbito de lo económico era la condición para la libertad en todos los ámbitos", hoy es posible separar la economía liberal (con su estructura corporativa y oligopólica, motorizada por el hedonismo burgués, que niega la necesidad de bienes públicos) del liberalismo político protector.

"En sus consecuencias sociofilosóficas estos argumentos equivalen al rechazo del hedonismo burgués, con su exaltación utilitaria del apetito económico, y a la conservación del liberalismo político, con su preocupación por las diferencias individuales y la libertad (...) Y el árbitro no puede ser el mercado, al que debe considerarse como un mecanismo, no como un principio de justicia, sino el hogar público". (CCC, 260)

La respuesta de Bell no es clara, pues si quiere superar el individualismo, debe sostener la exigencia de una moral pública, acabando con la falsa dicotomía kantiana. A mi ver, le faltó afirmar que el hogar público como principio de justicia actuante a través de las instituciones políticas liberales, requiere de bienes públicos cuyo logro está condicionado al respeto de una moral pública, no solamente individual. Caso contrario, seguirá la sociedad liberal "privatizando el bien" y asegurando sólo las reglas de juego.

5º) El núcleo religioso del hogar público

Pero la afirmación más desconcertante para el liberalismo

⁴² Tal vez, sea éste el aspecto más logrado en la obra de Bell, cf.: SPI. ps. 327 y sigs., espec. ps. 369/75.

secularizado de los siglos XIX y XX, pasa por la defensa de Bell de la religión como núcleo central de la vida social. Ya en su primer obra de trascendencia había sostenido que, ante el agotamiento de las ideologías decimonónicas, la esperanza renacía para las religiones en la medida que éstas dejaran de ser partidos, lo que se lograría en el momento en que la política dejara de movilizar la energía emocional de los hombres a través de su esfuerzo por transformar el mundo. (EFI. 545).

La defensa de la religión en *Las contradicciones...* llega más allá. No se trata sólo de que la defensa de la libertad depende más de las "tradiciones históricas de una sociedad que del sistema capitalista en sí" (CCC. 33). sino de la recuperación de una "concepción transtemporal de la realidad" que permite armonizar la experiencia humana con el orden del cosmos. La religión es el necesario sustituto de las utopías, que enseñan que "algo" debe realizarse a través de la historia "con los elementos nutricios de la tecnología y la obstetricia de la revolución". (CCC, 39).

Cuando el sistema secular de significados prueba ser una ilusión, lo único que nos mantiene aferrados a la realidad, dice Bell, es la religión: "Lo que la religión puede restaurar es la continuidad de las generaciones, volviéndonos a las circunstancias existenciales que son el fundamento de la humildad y el interés por los otros. Pero no puede fabricarse tal continuidad ni montarse una revolución cultural, liste hilo se entreteje en aquellas experiencias que nos dan un sentido trágico de la vida, una vida que vive al borde de la navaja, entre la finitud y la libertad". (CCC. 40/1)

Este hilo, que es "la salvación del hombre mediante la resurrección de la fe tradicional", está ejemplificado con *Los poemas de Yurii Zhivago* de Pasternak y las emociones que estos suscitaron en el poeta Joseph Brodsky. Bell, que es judío, parece abrazar el cristianismo.⁴³ (CCC. 40/1)

Las contradicciones culturales de Daniel Bell

Bell afirma que, con la filosofía del hogar público tal como él la ha explicado, se puede alcanzar una reformulación del liberalismo que le permita sobrevivir, formando un "vínculo trascendente" que ligue fuertemente a los individuos para que sean capaces, cuando sea menester, "de hacer los necesarios sacrificios de su egoísmo". Esto se puede lograr con tres elementos: la reafirma del pasado común, de la herencia que nos permita tomar conciencia de nuestras obligaciones con la pos-

43 Sobre la importancia de la religión y su necesidad en la decadencia del capitalismo, ver el cap. 4 de CCC.

teridad; el reconocimiento de los límites de los recursos y la prioridad de las necesidades por sobre los deseos ilimitados; y una concepción de la equidad que permita la igualdad tal como ha sido explicada. (CCC. 263). Esto, dice Bell, puede llamarse un "pacto social".

En este momento la confianza y el optimismo renacen: "Dentro de ciertos límites, los hombres pueden rehacerse a sí mismos y a la sociedad, pero el conocimiento del poder debe coexistir con el conocimiento de sus límites. A fin de cuentas, esta es la más vieja y perdurable verdad sobre la condición humana, si ha de seguir siendo humana". (CCC. 264)

Bell parece reformular el liberalismo de modo que de él sólo queda el nombre, nombre que se sigue manteniendo porque, al fin de cuentas, se sigue siendo un optimista en torno a la naturaleza humana. Empero, no están ausentes las contradicciones, pues en un reportaje sobre lo que en los Estados Unidos se llamó la "Institución Liberal", Bell⁴⁴ reafirmó ser un "buen liberal", que veía las cosas como tal y como judío, motivo por el cual creía que el concepto de bien común era unitario, requería una gran homogeneidad cultural. Lo que se necesitaba era hablar de "bien público", para evitar los desgarramientos culturales en nuestras sociedades heterogéneas.

"Por esta razón, el concepto kantiano de tolerancia y debido proceso, una república procesal, por así decirlo, se convierten en la condición sociológica del orden civil."

V. EPILOGO

Los autores que he considerado en forma apretada, son todos liberales según ellos mismos se definen. Por cierto que hay matices: Nozick es un libertario próximo al anarquismo; Dahrendorf es un liberal progresista, un radical influido por el *dissent* anglosajón; y Bell es un liberal crítico, que destaca la importancia de las instituciones liberales. Los dos primeros parecen más optimistas, en tanto que el último no deja de tener un tono escéptico.

En todos hay un elemento central: el individualismo, aunque en el caso de Bell, con su filosofía del hogar público, exista la pretensión de trascenderlo mediante una ética social. Y ese individualismo se advierte en el resguardo, por los tres, de los derechos individuales. En el fondo, todos participan de cierto kantismo, pues tienen confianza en la racionalidad de la práctica humana que permite la "construcción" de instituciones protectoras. Además, en los tres hay una clara oposición a

44 "El predicamento del liberalismo. Simposio", en **Facetas**, 1988. N° 2. espec. ps. 7/8.

las formulaciones de Rawls.

Las diferencias son sensibles entre Nozick, por un lado, y Dahrendorf y Bell, por el otro. El primero elabora una filosofía hipotética, irreal, para construir un modelo de asociación política; los segundos son más realistas, parten de la misma realidad y no "inventan" argumentos abstractos para justificar sus posiciones. Por eso Nozick deja un lugar importante a la utopía, mientras que Bell y Dahrendorf la excluyen expresamente. Además, la tesis de Nozick conduce a un liberalismo extremo, a un exagerado individualismo que remata en la defensa del Estado Mínimo. Dahrendorf y Bell, en cambio, son de un liberalismo más realista, más moderado si se quiere; y por ello defienden el Estado de derecho como la gran arquitectura liberal, aunque no necesariamente este Estado deba ser mínimo.

Las coincidencias entre Bell y Dahrendorf pueden ser más: ambos provienen de la sociología, están más acostumbrados a pensar desde la realidad; por eso son antiutópicos y condenan las teorías bolistas, como la de Parsons⁴⁵. También comparten una visión fragmentaria de la actual sociedad⁴⁶ y señalan la importancia de los grupos en el análisis social y la toma de decisiones políticas, sin que por eso sean corporativistas. Además, coinciden en la importancia de desligar al liberalismo del capitalismo y ambos desmitifican a la economía de mercado con la versión *standard* de Hayek.

Pero las diferencias son grandes, Dahrendorf, por su deuda con Popper, es optimista respecto del hombre; Bell, próximo a Weber, es más escéptico, cuando no pesimista. Dahrendorf, como apuntamos, se mantiene dentro del individualismo moral, por eso es nominalista; en cambio Bell, sin dejar de ser liberal, quiere alcanzar un punto más alto y fundar las bases para una moral social, aunque no lo logre cabalmente. Ambos admiten un liberalismo procesal, constitucional o institucional; pero en el caso de Dahrendorf queda como una super estructura normativa que se abre a múltiples variantes según el modelo de la sociedad abierta, concepto poco preciso y que puede confundirse con el sistema de la "libertad natural" que él condena, y en el caso de Bell, parece evidente su fracaso por superar ese nivel kantiano del liberalismo por medio de la filosofía del hogar público, al punto que sus últimas opiniones matizan con claridad lo dicho en *Las contradicciones...*

45 En el caso de Dahrendorf. cf: ENE, p. 51. éste también cree que estarnos ante una suerte de fin de la modernidad; cf: ENL. p. 73.

46 Dahrendorf parece repetir a Bell; cf: ENE. p. 70.

Si tuviera que rescatar algo de cada escritor, diría que hay muy pocas cosas, casi nada valioso, en Nozick, salvo su intento por reformular la filosofía hipotética del pactismo, con una nueva variante. De Dahrendorf aprecio su concepto de las oportunidades vitales; y aunque se limite a ser una interpretación "secular" de la historia, es fecunda para la investigación social. En Bell admiro su implacable análisis de la realidad, su poderosa "prognosis", y su pretensión de buscar una nueva filosofía política, aunque debió ahondar más en Aristóteles para no darse tan rápidamente por vencido.

Al final, volvemos a la pregunta del comienzo: ¿cuál liberalismo? El problema, lo habrán advertido, es que los tres son liberales y no quieren dejar de serlo. Para mí, las disidencias son un indicio de la falsedad de la opinión de aquellos que, como Fukuyama, creen que, muerto el socialismo, no ha quedado más que una ideología viva: el liberalismo.⁴⁷

⁴⁷ Así lo hemos tratado de probar en nuestro trabajo expuesto en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNC en diciembre de 1993, titulado: "¿Ocaso de las ideologías o hegemonía del liberalismo? Sobre el estado actual de la ideología liberal" (inédito).