

EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN LA VISION NEO-CONTRACTUALISTA

Salvatore Veca

El objetivo principal de estas observaciones es relacionar la noción de libertad con la noción de pluralismo. Entendemos "pluralismo" en un sentido específico, aquél sugerido de la observación de una pluralidad y variedad de esferas de bienes sociales alcanzables o de los fines intersubjetivamente reconocibles, en sociedades bastante similares a la nuestra.

Proponemos un argumento que oscila, en la teoría política, entre el ámbito positivo y el ámbito normativo. La idea es que, contrariamente a lo sostenido en las principales tradiciones del pensamiento liberal, es necesario hablar sobre el sentido de la libertad, de cómo se configura en nuestras vidas individuales, de un punto de vista que no puede prescindir de cualquier noción de comunidad o forma de vida (colectiva).

En otros términos, una presentación de la libertad que solamente parta de las familiares consideraciones individualistas nos parece insuficiente o, mejor dicho, esencialmente incompleta. Puesto que, a pesar de todo, esta aproximación prevalece en forma natural, en la tradición consolidada y refinada de los análisis conceptuales de las libertades y de los principales problemas de las relaciones entre las mismas y la igualdad (otro término un tanto importante y vago en nuestra teoría del valor político). Este ensayo sugerirá cual

versión de la igualdad resulta la apropiada, una vez que el problema de la libertad sea enfrentado en los términos de las formas de vida o de comunidad en los que, nos parece, puede ser completamente analizado.

De allí se deriva una especie de defensa de una concepción plural de la justicia distributiva que puede ser adecuada para indicar al menos *cuáles* son nuestros principales *dilemas*. Esto permite establecer aquí qué cosa es interesante discutir en términos políticos, en sociedades un tanto similares a la nuestra. Como conclusión, nos damos cuenta que tienen muy poco en común.

Sin embargo, creemos que rara vez o quizá nunca, los argumentos filosóficos son conclusivos y que nuestras ideas de valor político son, a menudo, de una vaguedad inevitable. Desafortunadamente, esto es cierto para las ideas de valor político que son más importantes e interesantes para nosotros. A pesar de todo, por fortuna, esto no les resta importancia.

1. Dos conceptos de libertad

Si consideramos en primer lugar la conceptualización clásica de la noción de libertad, por ejemplo, en el justamente celebrado ensayo de I. Berlin,¹ la oposición se da entre libertad negativa y libertad positiva, entre libertad-I y libertad-II; entre libertad como ausencia de impedimento y libertad como ausencia de limitaciones, para decirlo

1. Cfr. I. Berlin, "Dos conceptos de libertad", en *La Libertad política*, A. Passerin d'Entreves, Milán, 1974, pp. 103-162.

De tal forma, los fines muestran un carácter por lo menos mixto o integrado por componentes tanto "privados" como "públicos".

La idea alternativa a la precedente es que no se pueden tener fines *privados*. Lo mismo reza para los intereses. Esto implica que para hablar del significado de la libertad; del sentido que para nosotros tiene y del cambio de su sentido en nuestra sociedad, debemos tener en cuenta la naturaleza "social" e intersubjetiva de los fines que da sentido e importancia al hecho de tener o no tener un campo de opciones.

La pregunta no es *¿Cuál libertad?*, sino más bien *¿Por qué la libertad?* Un campo de opciones definido como *privado* es algo vacío y difícilmente podremos también pensarlo como dotado de sentido e importancia tanto para nosotros como para la teoría política que, al fin y al cabo, se ocupa de nosotros.

Las opciones no vagan en el vacío social, por el contrario, están vinculadas por las "ataduras", para decirlo en palabras de R. Dahrendorf, o por las comunidades de personas que las reconocen como bienes (que son fines); es decir, bienes *sociales* dignos de ser perseguidos por los *individuos* hombres y mujeres, en ciertas esferas de acción (y significado).



3. Posibilidad de vida entre opciones y conexiones

La exposición de Dahrendorf sobre la noción de posibilidad de vida u oportunidad es interesante para ilustrar al menos un aspecto de nuestro argumento sobre la libertad⁶. Dahrendorf insiste en que la posibilidad de vida no se presenta como mera opción o alternativa, sino que ésta vale para nosotros y figura en nuestros proyectos de vida en tanto está incorporada como "pertenencia" o "comunidad" con un gran horizonte temporal donde cobra sentido e importancia.

Las posibilidades de vida están definidas como funciones de opciones y conexiones. Ahora bien, las conexiones parecen ser campos o esferas del actuar humano estructuralmente dados. En otros términos, las opciones son posibles y disponibles para los electores porque están abiertas y definidas dentro de las estructuras de pertenencia o, si se quiere, dentro de comunidades estables integradas por quienes valoran o reconocen los bienes sociales. Es sólo a partir del reconocimiento de las características estructurales o a través de las "estampas" sociales (los *faits sociaux* de Durkheim) que la noción de *chance* de vida (*¿Es de Weber esto?*) adquiere un sentido interesante para tratar la esfera de la libertad.

Los individuos no aprecian su oportunidad de elección en el vacío neumático; aceptan opciones o alternativas *dentro* de una comunidad o esfera de sujetos que reconocen. Entonces la libertad se especifica: 1) como libertad de acceso a las esferas (y de salida de las mismas), y sobre todo, 2) libertad de las esferas mismas, respecto de la invasión o usurpación, a la transgresión de los límites por parte de fuerzas que habitan en otras esferas.

En cualquiera sociedad es necesario pensar en algo así como un principio de conexión a través del cual algún ser que no se ubica en una esfera, significa simplemente que está en *otra*. No pertenecer a *ninguna* esfera equivaldría a salir de la sociedad.

4. La variedad de las tradiciones y una idea de sociedad libre

En ese sentido, una tesis interesante es aquélla expresada por el notable discurso del filósofo de la ciencia P.K. Feyerabend. Su idea de "sociedad libre" se basa no tanto en la libertad de los individuos cuanto en la libertad de las "tradiciones"; solamente dentro de estas "tradiciones" los individuos asumen efectivamente una identidad determinada.

En realidad, sostiene Feyerabend, el que las instituciones de una sociedad libre deban proteger al individuo pero no a las tradiciones, está "estrechamente ligado a

6. Cfr. R. Dahrendorf, *La Libertad que cambia*, Bari, 1981.

Como lo hemos sostenido, el tener fines o preferencias conlleva una naturaleza "intersubjetiva" "intrínseca"¹¹. Para ser más preciso, tener fines implica poder mostrar un cierto carácter intersubjetivamente reconocible porque esto lo hace pertinente para la teoría política. Los individuos no flotan en el vacío neumático. Ellos son tales en cuanto son líneas de persecución de fines o de satisfacción de intereses *dentro* de las formas de vida. Por lo demás, es extraordinario cuán frecuentemente son comprensibles para otros las metas que alguien se fija, prefigura y busca alcanzar, vistas desde el interior de su vida, separada de las nuestras.

Así, diremos —en la historia de las demandas de esferas de libertad— existe una cadena de discursos tendiente a identificar pública e intersubjetivamente bienes valorados dentro de las esferas reconocibles por la comunidad cuyo logro requiere que no haya interferencias. Parece que la libertad de los "modernos" deviene tal gracias a un discurso que logra superar la prueba del *agora* de los "antiguos". (Algo similar está en la base de la idea de "emancipación").

La libertad de palabra, opinión y creencia religiosa ha sido reclamada con argumentos que resaltan el carácter de bienes dotados de significado compartido. E.B. Constant argumenta a favor de la "independencia individual" sobre la base del bien eminentemente social de la esfera del mercado o de las prácticas sociales del *Doux Commerce*¹². La libertad de los modernos no es la libertad de perseguir fines inmediatos, sino de perseguir, interferencia, fines reconocidos como tales para la comunidad de participantes o de los miembros de un "mercado" social (la libertad de mercado es exactamente la libertad *del* mercado; no de los mercaderes. Para ellos, sería más exacto hablar de libertad de acceso a la esfera del mercado protegida de la interferencia o de la invasión de otras esferas sociales).

Así, la libertad de opinión es un bien social compartido no individualmente por ésta o aquella vida —donde pueden desearse monólogos— sino colectivamente, como fines apropiados y valorados por la comunidad de los participantes en la esfera de la opinión, más exactamente, opinión *pública*. La libertad de identificarse con una religión, esto es, la inmunidad y la protección en contra de la interferencia de los detentadores del poder, de la identificación y de la lealtad, por ejemplo de la del Estado, no es un privilegio sino un bien social compartido, reconocido como tal por la comunidad.

La aseveración de Locke respecto a que los seres humanos no pueden ser obligados a salvarse (su alma) puede interpretarse como una observación superficial y aparecer como el pretexto de un asceta o de un disidente religioso; pero en realidad esa aseveración se basa en

una comprensión pública de la "salvación" compartida por la comunidad de creyentes¹³. Lo mismo parece valer para las libertades afines y cruciales de identificación ideológica y partidista (cuando se da conjuntamente como sucedió al inicio del movimiento obrero). La libertad de identificación en núcleos de valores y fines de largo plazo, no coincidentes con los propios de la pertenencia estatal, se basa en la definición de un bien social compartido por una comunidad de sujetos¹⁴.

Estas "libertades" terminan por parecerse a las inmunidades gozadas en los burgos ("città") pero sólo en cuanto no sean definibles en términos de los derechos morales individuales. De hecho, ellas designan inmunidad o licencia para comunidades que persiguen bienes con significados socialmente reconocibles. De aquí el nexo entre una relación satisfactoria de las libertades y una relación otro tanto satisfactoria del pluralismo en sociedades relativamente semejantes a la nuestra. Sociedades en las que las libertades toman en cuenta esferas de acción colectiva o formas de vida, y donde el acceso y participación no es incompatible con la pertenencia estatal o la ciudadanía (dilema crucial en la transformación de los aspectos liberales en regímenes democráticos de los Estados socialistas).

Esto tiene que ver también con una versión que afecta a la naturaleza de la democracia pluralista. Religión, moneda, ciencia, tecnología, arte, comunicaciones, autoridad, etc., definen esferas de acción colectiva, generan "conexiones" que circunscriben formas de vida. Al centro, podríamos pensar en la idea subyacente a una concepción pluralista que es aquella de pluralidad esencial o *variedad* de bienes sociales (la cual, a su vez está conectada con diversos grupos de poder).

Quisiera dedicar las observaciones siguientes a esta última idea. Esta consiste en relacionar la "naturaleza" de la libertad, como se presenta y tiene importancia en nuestra vida, con la acepción de la igualdad que es pertinente para una concepción pluralista de la sociedad en la cual conviven y están en tensión más esferas de bienes (y poderes) sociales. (Se puede así capturar por ejemplo, la tensión clásica entre democracia y capitalismo o si se quiere entre ciudadanía y mercado).

6. Variedad de bienes y esferas de justicia

Nuestra caracterización de la importante noción de "variedad de bienes sociales" se desprende de un cuidadoso examen del simple hecho de tener ciertos fines. Si examinamos este hecho, es fácil ver que nosotros perseguimos fines diversos. En vez de dejar de lado el análisis de los fines y detenernos en nuestras vidas separadas, el hecho de que persigamos X o queramos o prefiramos X, donde X puede ser cualquier cosa, debemos tomar mucho muy en serio nuestro empeño en perseguir bienes

11. Cfr. M.J. Sandel, *Liberalismo y los límites de la justicia*. Nueva York, 1982, p. 62.

12. Cfr. E.B. Constant, *Principios de política*, Roma, 1970, pp. 224-225.

13. Cfr. M. Walzer, *Op. cit.*, p. 257.

14. Cfr. A. Pizzorno, "Sobre la racionalidad de la elección democrática", en *Estado y mercado*, No. 7, 1983, pp. 41-43.

militares o por *élites* religiosas, antes que por los monopolistas de la moneda, de la tierra o del poder político). Las libertades de las esferas distributivas y la igualdad compleja dentro de las mismas se conectan, de esta forma, a la cuestión crucial del poder, o, más precisamente, del dominio de los bienes sociales, empleados como moneda preponderante en el intercambio. (También se puede relacionar así la igualdad a la experiencia del dominio).

Cuestiones de igualdad asumen la forma de cuestiones relativas a los esquemas de equivalencia entre diferentes bienes sociales en diferentes esferas distributivas. En tanto que las cuestiones de libertad asumen la forma de cuestiones relativas a la resistencia dentro de una esfera, frente a las invasiones, por parte de los monopolistas de bienes de otra esfera distributiva. Ambas cuestiones evocan la utopía del valor político de la emancipación o ausencia de dominio (o cuando menos, de su reducción). Así, de nuevo, se presenta la mancuerna resistencia-invasión para explicar la esfera de la libertad. Sólo que, en la versión sugerida por la concepción de Walzer, la libertad de las esferas se reformula como la autonomía de los criterios distributivos de los diferentes bienes sociales pertenecientes a las diversas esferas¹⁸. Se transita, entonces, de la enorme variedad de los bienes sociales (que explica la naturaleza pública de los fines y para los cuales tiene sentido e importancia tener opciones), en las esferas de justicia distributiva. De aquí, quizá pueda desprenderse una posible reformulación de una teoría satisfactoria de los procesos democráticos, en sociedades pluralistas, en el sentido especificado.

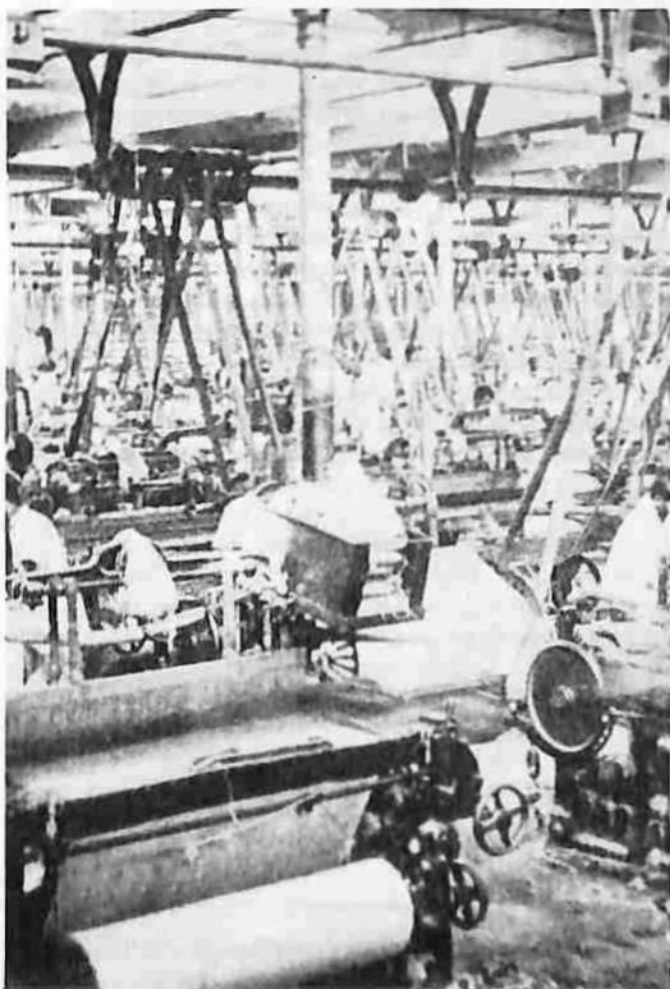
7. Cambios y dilemas

Las observaciones precedentes tienen como objetivo principal formular una relación más creíble del papel, del sentido y de la importancia que la libertad tiene para nuestra vida, cuando menos en la experiencia colectiva e individual desde este punto de vista.

Una relación satisfactoria será aquella que vincule la libertad con formas de vida o de comunidades de personas que reconocen bienes apropiables para todos, gracias a los cuales es importante disponer de la oportunidad de conseguirlos. En este sentido, el acercamiento, en términos de forma de vida, presenta como éxito el hecho de elegir con naturalidad entre alternativas sobre cuestiones importantes y hechas por individuos, reconocidos como tales.

Sin embargo, lo anterior no hace a los individuos entes primitivos o presupuestos, autores de elecciones en el vacío. Así, insistimos en una idea: es difícil explicar la existencia de fines privados. Esto induce al empleo de la mancuerna analítica resistencia-invasión, más que a aquella positivo-negativo, o activo-pasivo, y vincula la relación de las libertades a las relaciones de poder, mediadas por la circulación y distribución, en una variedad de esferas de bienes sociales dotados de significados compartidos.

En fin, la relación de la libertad es coherente, por lo menos con una interpretación normativa de nuestra concepción de la igualdad, entendida ésta como autonomía de las esferas distributivas, que desemboca en una concepción pluralista de la justicia social. Esta, a su vez, puede presentarse como una utopía razonable del valor político. (La justicia social no se infiere de los teoremas de cualquier geometría moral, sino de las observaciones de nuestros juegos lingüísticos: de nuestros modos de entender el significado social de una variedad esencial de bienes. En esta perspectiva, la teoría política tiene necesidad de una "gramática" apropiada de sus términos).



18. Cfr. El artículo importante de B.A.O. Williams "La idea de igualdad", en *Filosofía, política y sociedad*, un tratado de P. Laslett y W.G. Runciman, Oxford, 1982, pp. 110-131.

como N. Bobbio². Es fácil observar que todo el argumento de Berlin está basado —como a menudo lo reconoce él mismo— sobre una determinada conceptualización de la persona moral o del individuo (esto que nosotros estamos empíricamente dispuestos a describir y reconocer como un “ser humano normal”).

Ahora bien, el individuo es libre negativamente cuando puede perseguir o no fines, sin que otros se lo impidan. Es libre positivamente cuando puede participar en las definiciones o en la estipulación de reglas destinadas a disciplinar su conducta. Se observa que, en ambos casos, el individuo es conceptualizado como un elector dentro de alternativas u oposiciones disponibles por decirlo así, en el vacío neumático, o que puede estar preso (preso en aislamiento).

El elector tiene intereses, gusto, preferencias y es libre, en cuanto nadie lo obstaculiza en la persecución de sus metas o en la esfera de sus opciones. Esto sucede inevitablemente en contextos de interdependencia (y no en aislamiento), lo cual para Berlin no cuenta, sino en la medida en que la persecución de los fines pueda ser frustrada. Dado lo anterior, presuponemos que los fines son, en modo especial, privados; en otras palabras, preferencias internas derivadas de la contingencia de la biografía que ha generado el ordenamiento de preferencias de quien elige.

El individuo, no es otra cosa que el conjunto, en el tiempo, de los fines que se le presentan y que parecen surgir instantáneamente. La idea es: se tienen fines *privados*³ (La perspectiva desde la cual se observa el mundo social es afín, en el ámbito normativo, a la teoría de los derechos centrados sobre el individuo)⁴.

La sociedad debe respetar las idiosincrasias. ¿Por qué? Porque del simple hecho de que cada uno tenga fines o bienes como metas, no se deduce que estemos todos obligados a respetarlas. Es claro que esto tiene sentido en el caso en el cual sus intereses sean, por ejemplo, los nuestros o coincidan con algunos de ellos. Pero ¿por qué debería tener sentido en el caso de que los individuos posean sólo preferencias internas? (Naturalmente se asume que la distinción entre preferencias internas y externas es una distinción no problemática. Lo que no parece tan obvio).

Es interesante notar que el único caso en el cual Berlin alude al contexto de la interdependencia es aquél de la acepción de libertad como requisito de reconoci-

miento de identidad, o “anhelo de status”, por lo cual decimos que X quiere ser libre cuando X quiere ser reconocido por otros, como aquél X que es o desea seguir siendo. Pero la libertad negativa no tiene nada que ver con el reconocimiento de otros, sino por el hecho de que ninguno debe o puede impedir que yo, bajo ciertas condiciones, logre fines, cualquiera que estos sean y persiga metas, cualesquiera que sean.

2. Demandas y esferas de libertad

¿Tiene sentido este recuento de nuestras aseveraciones en torno a la libertad? Sí, pero de una manera limitada y reducida. Es natural que la noción de libertad sea relacionada con la noción de elección. ¿Por qué debería ser interesante elegir, en un mundo en el cual no tiene ninguna importancia *reconocible* aquello entre lo cual yo puedo elegir? El hecho que sea importante poder escoger entre algunas cosas, implica en todo caso, el hecho de que los otros lo reconozcan.

De este modo es difícil dejar de lado el hecho de que la libertad tiene que ver con un determinado contexto de reconocimiento y con la conquista de un cierto espacio en el cual se es libre frente a otros (virtual o realmente), o sin interferencia por parte de otros para realizar algunas cosas o bien alcanzar ciertas metas.

La libertad de propiedad, la libertad de identificación colectiva, la libertad de opinión de palabra y de creencias, la libertad de poseer un espacio de vida protegido o reservado, etc.: todas estas son demandas que poco a poco fuertes intereses de grupos de individuos han planteado y satisfecho, han demandado y obtenido, cuando ha habido lugar, en contra de otros fuertes intereses de grupos de individuos (después de todo y desde siempre ha sido notoria, en los clásicos de la teoría política, la relación entre libertad y poder).

Las libertades de acción y participación colectiva, la libertad de coalición para sostener, promover o instrumentar intereses (contra los poderosos en el mercado o en el Estado) son todas demandas por opciones u oportunidades de hacer cosas, o perseguir metas, *frente* a otros, contra fuerzas que lo impiden y que deben retirarse de los espacios invadidos. Así, la libertad aparece como éxitos de la resistencia contra la invasión de los espacios en los cuales aquélla se había obtenido, ganándola y sancionándola (cuando así se ha logrado). Las esferas de libertad y de estrategias de control social están estrictamente interconectadas.

Ahora, esta relación parece sugerir que, más allá de la mancuerna analítica negativo-positivo o pasivo-activo, es oportuno emplear aquella de resistencia-invasión y que esto implica inevitablemente referirse al ambiente o comunidad y, con más precisión que a una variedad de ambientes y comunidades, a una pluralidad de formas de vida y de valores sociales (probablemente se está evocando la definición medieval del “tirano”)⁵.

5. Cfr. M. Walzer, *Esferas de la justicia*, Nueva York, 1983, al que me refiero en seguida.

2. Cfr. N. Bobbio, “La libertad de los modernos comparada con las posteriores”, en *La Libertad Política*, pp. 67-102.

3. Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, Torino, 1967, p. 109 “Y por consiguiente no se puede observar una regla *privada*”. Cfr., a propósito, S. Kripke, *Wittgenstein: sus reglas y lenguaje privado*, Turín, 1982. El núcleo de nuestro argumento sobre la libertad depende del problema de Wittgenstein en torno a “seguir una regla”.

4. Cfr. T. Nagel, *Cuestiones morales*, Nueva York, 1979, pp. 113-116.

la antigua fe liberal según la cual los individuos existen y tienen propiedades que merecen ser protegidas formen o no parte de una tradición".⁷ Pero el punto radica en que los seres humanos devienen tales, con todas sus consecuencias en cuanto participan de una tradición.

No es fácil comprender lo que entiende Feyerabend por "tradición". Probablemente una "tradición" es alguna cosa afín a una "forma de vida" en el sentido empleado en la *Ricerche Filosofiche* de L. Wittgenstein. Se trata de "prácticas" en las que se encuentran reglas o criterios pertinentes (ningún criterio es válido tomado como tal con independencia de cuando menos una tradición: si no "todo va bien"). Existen las tradiciones como existen las formas de vida. Y su crítica depende de la posibilidad de interactuar con otras tradiciones. Se puede ser miembro participante de una tradición u observador externo de la misma (en cuanto miembro participante de otra tradición). Lo importante es que según un principio de conexión afín a lo enunciado por las esferas sociales, no se puede ser *lo que se es*, fuera de toda tradición o forma de vida.

El punto central para nuestro argumento es que Feyerabend subraya como propio de una sociedad libre la variedad o pluralidad de tradiciones o formas de vida. De nuevo, la libertad es libertad de las tradiciones o de las formas de vida y es esta libertad que amerita ser protegida o asegurada. Se trata, por consiguiente, una vez más, de libertad de esferas de acción y de significado para la comunidad de participantes en las tradiciones. El acento se pone entonces en esferas eminentemente colectivas en las cuales los individuos persiguen fines, dentro de una gama generada por una forma de vida o tradición particular.

Que las opciones y alternativas sean importantes se deriva del hecho de disponer de más opciones admitidas para alcanzar fines que ameriten ser perseguidos (protegidos de la invasión de otro grupo de miembros participantes de otras tradiciones). Ahora bien, que ciertos fines ameriten ser perseguidos, no depende tanto de nuestras idiosincrasias individuales, cuanto del significado compartido dentro de una particular forma de vida de aquellos valores que son nuestros fines.

5. El argumento libertario de los derechos

Es de notarse la debilidad de la teoría libertaria de los derechos de R. Nozick en el punto crucial, donde trata de especificar cuáles son los derechos o por qué son exactamente los que él pretende. La idea individualista es sostenida con mucho vigor y nos parece que aclara algunas características de la interpretación no individualista de las libertades individuales.⁸ (Esperamos que

sea claro que no existe ahí ningún nexo necesario entre sostener una preferencia por la libertad individual y el adoptar una preferencia individualista en términos metodológicos u ontológicos).

Nozick sostiene que cada individuo o persona moral sea representado como situado en un centro circundado por un espacio moral. Los confines del espacio moral de cada uno son, naturalmente, aquéllos del espacio moral de los demás. Dentro del espacio moral, yo soy lo mío o yo soy la mía. En el sentido de que mis elecciones son verdaderamente mías y no pueden ser de nadie más. (En caso contrario, serían violados mis derechos morales, mi espacio moral sería restringido y la "libertad" estaría disminuida: por ejemplo, según Nozick, se deben pagar los impuestos para financiar la instrucción o la salud).

Por consiguiente, la libertad de cada uno es la libertad "natural" que compete a mis elecciones; que a su vez consisten en escoger entre caminos de acción alternativos. Soy libre en cuanto puedo perseguir los fines que me propongo, mientras no invada o viole o atraviese los límites del espacio moral de cualquier otro sin su consentimiento o autorización, que sea a su vez su elección dentro de los caminos de acción alternativos. (Desde siempre, parece que aquello de atravesar confines es un juego de gran interés para los individuos y los grupos, no así para la teoría política). La agencia protectora que coincide con el Estado mínimo (la única forma de Estado moralmente justificable, que no infrinja las libertades individuales o viole los derechos morales de las personas) tiene la obligación de sancionar o prevenir las violaciones y las transgresiones de los límites.

Nozick insiste en que ahí se halla una conexión entre el ser los derechos, definidos como vínculos colaterales sobre las acciones o sobre cuanto podamos hacer, y el entender nuestra vida o existencia como algo separado. Existen individuos distintos, cada uno con su propia vida por vivir⁹. El argumento de la separación o distinción de las personas —que J. Rawls había empleado en la polémica con la prospectiva agregativa de la tradición del utilitarismo como filosofía pública welfarista¹⁰— es para Nozick la base de una teoría libertaria.

Para nuestro argumento, es suficiente resaltar que la relación entre las libertades, característica de la concepción individualista de Nozick, presupone individuos separados, o una especie de solipsistas para quienes hablar de fines aparece como un "lenguaje privado". Sabemos sólo que tienen fines, que esto les interesa solamente a ellos y que viven su vida al interior de sí. Pero, de nuevo, ¿por qué debería ser importante respetarlos?

7. P.K. Feyerabend, *La ciencia en una sociedad libre*. Milán, 1981. p. 18.

8. Cfr. R. Nozick, *Anarquía, estado y utopía*. Florencia, 1981.

9. *Ibid.* p. 36.

10. Cfr. J. Rawls, *Una teoría de la justicia*. Milán, 1982, p. 40.

diferentes, dentro de esferas diferentes. Es decir, que nuestras opciones impliquen diversas formas de vida. La naturaleza "pública" de nuestros fines resulta por consiguiente importante. De ninguna manera pertenecería simplemente al abigarrado e inasible mundo de las cualidades secundarias.

Para hablar de nuestros fines es obvio que tenemos necesidad de un lenguaje de "contraste cualitativo"¹⁵, ya que existen diferencias en nuestros fines y en los bienes que perseguimos. Y se trata, por tanto, de diferencias importantes. Frente a esto, cualquiera puede decir que lo interesante es que, cualesquiera que sean nuestros fines, siempre son metas propuestas con antelación (no debemos quedar muy impresionados por el hecho de querer cosas diversas).

Existen importantes razones y, sobre todo, tradiciones de pensamiento a favor de este modo de ver las cosas. Pero uno podría también decir: este modo de mirar el mundo desde nuestros fines o desde nuestras preferencias en el fondo es banal. Hablamos, más bien, con un lenguaje de contraste cualitativo, ya que los fines son diferentes. Esta última es la posición que se seguirá en el desarrollo de nuestro argumento.

En vez de pensar en individuos como centros de espacios morales, pensemos en bienes sociales como centros para la comunidad de individuos. Diremos entonces que un bien social es tal si genera una esfera distributiva en la cual el bien social es perseguido por los individuos que lo comparten y lo tienen como un fin. El punto es que aquéllos que lo tienen como un fin, comparten el significado "público". No se trata de idiosincrasias, ni de resultados instantáneos. Es como si aquel fin o aquel bien trascendiera a un área de significado compartido. Eso da cuenta de la utilidad de aquel fin y del sentido de ese bien en esta "cabeza", antes que en las "manos" de la comunidad de sus perseguidores.

El pluralismo depende del simple hecho de que existe libertad de acceso a las esferas distributivas; y asimismo se reconoce la licitud de perseguir una variedad de bienes sociales compartidos y —éste es el punto importante sobre todo para el planteamiento de la investigación histórico-social— también se reconoce la no incompatibilidad con la pertenencia estatal. (Sugerimos que, bajo esta línea de argumentación, es posible explicar en modo simple y natural la diferencia entre sociedad pluralista y sociedad "monista" o "totalitaria"; quizá ésta sea una de las diferencias más importantes para una teoría del valor político al final del siglo XX).

Ahora bien, ¿Cuál es el nexo entre la libertad en términos de libertad para la comunidad o formas de vida y la variedad de los bienes sociales dotados de significado compartido? El nexo está aquí constituido por la idea de la libertad de las esferas distributivas, la una respecto de la otra. Sorprendentemente, este nexo

arroja también luz sobre la concepción o interpretación compartida de igualdad, en un mundo social caracterizado por una variedad de esferas distributivas. La entera cuestión puede, entonces, reformularse en nuestra perspectiva, en los términos de una cuestión de justicia distributiva. (Abordar en algún modo la libertad e igualdad implica tradicionalmente utilizar cualquier concepción de justicia). Nos encontramos de nuevo frente a una tensión entre nuestras descripciones pertinentes de la esfera de libertad y nuestros criterios de aceptación racional de las prescripciones¹⁶. Como ha observado M. Walzer en *Spheres of Justice*¹⁷, toda sociedad, caracterizada esencialmente por una variedad de esferas distributivas, está organizada sobre la base de cualquier versión del *Gold Standard*. En una esfera distributiva, un bien monopolizado por un grupo de individuos recae en otra esfera y resulta así dominante en ella.

Poder político o religioso, sangre y nacimiento, raza y sexo, moneda y tierra, fuerza militar, mérito científico, información para expertos, etc. son bienes que poco a poco, en el tiempo y en el espacio, desempeñan el papel de bienes dominantes en la variedad de esferas. (Basta pensar en una sociedad dominada por élites



16. Cfr. S. Veca, *Cuestiones de justicia*, "Teoría Política", I, 1985 pp. 21-45, para la relación entre descripciones pertinentes y criterios de aceptabilidad racional, cfr. H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, Milán, 1985.

17. Cfr. M. Walzer, *Op. cit.* p. 25.

15. Cfr. C. Taylor, "La diversidad de los bienes", en *Más allá del utilitarismo*, A. Sen y B.A.O. Williams, Milán, 1984, pp. 165-184.

Puede observarse que un ciclo largo de resistencia-invasión en la esfera de la acción y del significado (y por lo tanto de los intereses) propio de la formación de las democracias pluralistas, (donde los movimientos obreros y las organizaciones de los intereses de los empleados juegan un papel central), se ha consumado en el siglo "socialdemócrata" (Dahrendorf) y que hoy, por el contrario, el léxico de las libertades presenta cambios semánticos y quizá hasta drásticos.

Como se ha mostrado, la ampliación de las esferas de la libertad se ha obtenido en el conflicto real o virtual entre fuerzas-resistentes y fuerzas-invasoras; más aún, una conquista en las esferas de libertad significa cambios en las formas de control social. Es indispensable agregar que en buena parte de las sociedades contemporáneas afines a aquéllas en donde se tiene una vida propia, se generan formas de control social nuevas, y nuevas estrategias de "invasión" a esas esferas son generadas por los mismos éxitos del proceso de transformación de los estados por las agencias políticas por excelencia, que han terminado por asumirlas como tareas de "seguridad y bienestar" y como fines de justicia distributiva.

En este contexto, la emergencia del intento individualista hacia las libertades y los derechos, quizá puede derivarse de la demanda (débil) de que se proteja a los individuos de los efectos colaterales de las políticas de beneficio social.

Recientemente A. Pizzorno sugirió que la libertad de los contemporáneos puede consistir en la débil demanda de quedar al margen de las consecuencias (en términos de control social sobre las biografías individuales) de un sistema de beneficios¹⁹. Podemos agregar que en los Estados sociales la contradicción reside particularmente en que nadie, en cuanto miembro de la ciudadanía, puede ser excluido de este sistema de beneficios. Así, una reinterpretación de la noción compartida de ciudadanía parece imponerse como cuestión crucial.

Por otra parte, como apunta Dahrendorf, estos mismos Estados sociales en tanto han sido arrollados por un largo proceso de "modernización" (cualquiera que

sea el significado del término), se basan en la erosión y el debilitamiento de las ataduras, desvalorizando así la moneda inflacionada de las opciones para los individuos "solipsistas". De esta manera, la libertad de los contemporáneos coincidiría con una utopía de la libertad de los individuos, al tiempo que la preferencia de los individuos por más libertad se evaporaría en un mundo sin sentido ni importancia para las vidas separadas de los individuos.

¿Más allá de la libertad de los antiguos y los modernos, las mutaciones de nuestro léxico como contemporáneos generan el dilema entre libertades naturales *fuera* de nuestra sociedad, y libertades poco importantes, *dentro* de la misma? Puede ser. El asunto es real y tal parece, terriblemente complicado. (Pero ojalá no para siempre).

En todo caso, el hecho de que nosotros, dentro de nuestras formas de vida y tradiciones, seamos capaces de perseguir y describir cambios y deformaciones en el empleo de los términos claves de nuestro léxico político y moral, así como el hecho —conectado al anterior— de que también seamos capaces de reconocerlos como dilemas significativos —sea por el análisis o por la discusión pública— no sólo hacen plausibles nuestras ideas de valor político, sino que además dan a nuestros compromisos normativos un halo distinto al de la simplicidad de la idiosincrasia.

Finalmente se dan aquí razones, buenas y humanas, dentro de nuestras formas de vida, para resistir e insistir con tenacidad en la empresa recurrente de modelar o dar (solamente) un sentido a nuestro destino común y a sus vicisitudes en el tiempo.

Traducción del Italiano
Silvia Cabrera Nieto.

19. Cfr. La memoria del encuentro de estudios en honor de Norberto Bobbio, Turín, octubre, 1984.