



# Libertad

ZYGMUNT BAUMAN

Traducción del inglés de  
Antonio Bonanno



## Introducción

"Puedes decir lo que quieras. Éste es un país libre". Empleamos y oímos esa expresión con demasiada frecuencia como para detenernos a pensar en su significado; la tomamos como algo obvio, que se explica por sí mismo y que no presenta problema alguno para nuestra comprensión o la de nuestro interlocutor. En cierto sentido, la libertad es como el aire que respiramos. No preguntamos qué es el aire, no dedicamos tiempo a analizarlo, a discutirlo, a pensar en él. A menos, eso sí, que nos encontremos en un salón atestado y mal ventilado donde nos resulte difícil respirar.

Este libro pretende demostrar que lo que consideramos evidente y claro (si es que lo consideramos) dista de serlo; que su aparente familiaridad deriva sólo de su frecuente uso (y abuso, como veremos); que posee una historia larga, variada y poco recordada; que es algo mucho más ambiguo de lo que estamos dispuestos a admitir; en suma, que en la libertad hay más de lo que parece a primera vista.

Regresemos por un instante a la expresión con la que comenzamos. ¿Qué nos dice, si la escuchamos atentamente?

Nos dice, primero, que en una situación de libertad, usted y yo podemos hacer lo que en una situación diferente sería imposible o arriesgado. *Podemos* hacer lo que deseamos sin temor a que nos castiguen, a que nos metan en la cárcel, a que nos torturen o nos persigan. Pero observemos que la expresión nada dice sobre la posible efectividad de nuestra acción. "Un país libre" no garantiza que lo que hagamos logre su objetivo, o que lo que digamos sea aceptado. En verdad, lo que la expresión admite tácitamente es que la verdad o la sabiduría de nuestras declaraciones no es una condición para efectuarlas; que una acción no necesita ser razonable para que sea permitida.

Así, la expresión nos dice también que estar en un país *libre* significa hacer cosas bajo la *propia responsabilidad*. Uno es libre de perseguir (y, con suerte, lograr) sus metas, pero también es libre de errar. Lo primero viene con lo segundo en el mismo paquete. Al ser libres, podemos estar seguros de que nadie nos prohibirá la acción que deseamos emprender. Pero no se nos brinda ninguna certeza

de que lo que deseamos hacer, y hacemos, nos traerá el beneficio que esperamos, o algún beneficio.

Nuestra expresión sugiere que lo único que importa al hacernos y mantenernos libres es que la "sociedad libre", que es una sociedad de individuos libres, no nos prohíbe realizar nuestros deseos y se abstiene de castigarnos por tales acciones. Sin embargo, ahí el mensaje se vuelve confuso. La ausencia de prohibición o de sanciones punitivas es, en verdad, condición necesaria para actuar de acuerdo con nuestros deseos, pero no suficiente. Podemos ser libres para salir del país a voluntad, pero no tener dinero para el billete. Podemos ser libres para formarnos en el campo queelijamos, pero descubrir que no tendremos plaza en el lugar donde deseamos estudiar. Podemos desear trabajar en un empleo que nos interesa, y no encontrarlo disponible. Podemos decir lo que deseamos, sólo para comprobar que no hay manera de hacernos oír. Así, la libertad consiste en mucho más que la falta de restricciones. Para hacer cosas, necesitamos *recursos*. Nuestra expresión no nos promete tales recursos, pero pretende —erróneamente— que eso no importa.

Hay un mensaje más que se puede extraer de nuestra expresión con un esfuerzo extra. Es una afirmación, esa expresión, que ni afirma ni niega, abierta o tácitamente, sino que de modo simple da por descontado, como una suposición que podemos hacer sin analizar. Lo que nuestra expresión da por descontado es que, dada la oportunidad, realmente "decimos lo que deseamos" y "hacemos lo que deseamos". En otras palabras, un individuo humano es —como "por naturaleza"— la verdadera fuente y el amo de sus hechos y pensamientos; que, dejados a nuestra propia discreción, daríamos forma a nuestros pensamientos y actuaríamos según nuestra voluntad, según nuestra propia intención.

Esa imagen del individuo guiado por sus motivaciones, de la acción individual como una acción *intentada* o *intencional*, una acción "con un autor", podría haber sido dada por descontada porque tiene un firme arraigo en el sentido común del tipo de sociedad en la que vivimos. Es, en verdad, la manera en que todos pensamos acerca de la gente y su conducta. Nos preguntamos: "¿Qué quiso decir?", "¿qué se proponía?", "¿para qué lo ha hecho?", suponiendo así que las acciones son efectos de las

intenciones y los propósitos del actor, y que para "entender" una acción no debemos buscar más allá de esas intenciones y propósitos. Dado que creemos que nuestras motivaciones son las causas de nuestra acción, también suponemos que la *responsabilidad* total e indivisa por la acción es de quien la realiza (siempre que él o ella no se viera "forzado" a hacer lo que hizo, es decir, que fuera libre).

Apoyados en el sentido común (es decir, en las opiniones de los demás), nuestras creencias nos parecen tan bien fundadas —en verdad, tan autoevidentes— que en general nos abstenemos de formular preguntas que cuestionen sobre su validez. No preguntamos de dónde han venido tales creencias, en primer lugar, y qué tipo de experiencia sostiene su credibilidad. De modo que podemos pasar por alto la conexión entre nuestras creencias y las características muy peculiares de nuestra sociedad occidental, moderna, capitalista. Podemos mantenernos inconscientes de que la experiencia que nos proporciona cada vez nuevas pruebas para nuestras creencias deriva del sistema legal que establece esa sociedad particular para la vida humana. Es esa ley particular la que nombra al individuo huma-

no como el sujeto de derechos, obligaciones y responsabilidades; que considera al individuo, y sólo a él, responsable de sus acciones; que define la acción como un tipo de conducta que tiene la intención del actor como su causa y explicación últimas. Es esa ley particular la que explica qué ha sucedido por el propósito que se planteó el actor para sí. Lo que crea la experiencia que sigue corroborando nuestras creencias no es, por supuesto, la teoría legal (la mayoría ni siquiera hemos oído hablar de ella) sino la práctica que la sigue: individuos que firman contratos en su propio nombre, que asumen responsabilidades, que se hacen cargo de sus acciones. Vemos que eso sucede en todas partes y todo el tiempo; y así no tenemos oportunidad de advertir su peculiaridad. Lo vemos, antes bien, como algo que manifiesta "la naturaleza de las cosas", la "esencia" universal, inmutable, de los seres humanos.

Durante la mayor parte de su historia, la sociología no fue más universal que nuestras creencias basadas en el sentido común o las realidades sociales artificiales que las sustentan. La sociología surgió originalmente de la experiencia de la sociedad capitalista occi-

dental moderna y de los problemas que esa experiencia evidenció. La experiencia llegó, por así decir, preenvasada, preinterpretada; o sea, acompañada de las creencias del sentido común que ya habían vuelto inteligible la experiencia según su modo peculiar pero firmemente instalado. Por eso, cuando trataron de analizar el funcionamiento de su sociedad de manera ordenada y sistemática, los sociólogos tendieron a seguir el sentido común al pensar como axioma que los individuos son "normalmente" las fuentes de sus propias acciones; que las acciones son modeladas por los propósitos y las intenciones de los actores; que los motivos del actor proporcionan las explicaciones últimas del curso de la acción que él ha tomado. La libre voluntad y la singularidad de cada individuo sin excepción se consideraron una especie de "datos brutos", un producto de la naturaleza antes que acuerdos sociales específicos.

Debido en parte a tal supuesto, la atención de los sociólogos se volcó hacia la "falta de libertad" antes que a la libertad; si esta última era un hecho de la naturaleza, la primera debía de ser una creación artificial, el producto de ciertos arreglos sociales, y por ende sociológi-

camente más interesante. En el magnífico legado que nos dejaron los fundadores de la sociología, la "libertad" aparece relativamente poco. En el cuerpo principal de la teoría social, las consideraciones serias del "condicionamiento social" de la libertad son escasas, separadas entre sí y marginales. Por otra parte, se culpaba a las "restricciones sociales", las presiones, las influencias, el poder, la coerción y cualquier otro factor artificial por impedir que se manifestara la libertad, esa dote natural de cada ser humano.

No debe sorprendernos que dejaran la libertad al margen y se concentraran en sus limitaciones. La suposición de la libre voluntad hacía del orden social un rompecabezas. Al mirar a su alrededor, los sociólogos no podían no advertir, como le sucede a la gente común, que la conducta humana es de alguna manera regular, que sigue ciertas pautas y que en general es predecible; hay cierta regularidad en la sociedad en su conjunto: algunos acontecimientos tienen mucha mayor probabilidad de suceder que otros. ¿De dónde viene tal regularidad, si cada individuo dentro de la sociedad es único, y cada uno persigue sus propios intereses, ejerciendo la libre voluntad? El hecho de que la

acción humana, que se suponía voluntaria, evidentemente no fuera azarosa, parecía un misterio. Otra consideración, más práctica, se agregó a la energía con que los sociólogos se dispusieron a explorar las "fronteras de la libertad". En conjunto con otros pensadores de la era del iluminismo, los sociólogos desearon no sólo explorar el mundo, sino también hacer de él un lugar mejor para la vida humana. En esa perspectiva, la libre voluntad del individuo parecía una bendición ambigua. Con todo el mundo persiguiendo sólo sus propios intereses, los intereses comunes podían verse mal servidos. Con los individuos libres como ineludiblemente son, el correcto mantenimiento del orden en la sociedad en su conjunto debía convertirse en objeto de un esfuerzo especial, y por ende también de aplicado estudio. Además, lo que se debía estudiar era el modo en que al menos algunas intenciones individuales (socialmente nocivas) podían atemperarse, despotenciarse o directamente suprimirse. Así, un interés intenso en las limitaciones de la libertad tuvo justificaciones tanto cognoscitivas como normativas.

Fue por esas razones que la sociología se desarrolló, principalmente, como una "ciencia

de la falta de libertad". El interés principal de casi todos los proyectos de la sociología, como programa separado de la investigación científica, era descubrir por qué los individuos humanos, siendo libres, actúan sin embargo de una manera casi regular, más o menos constante. O considerar la misma pregunta desde un punto de vista normativo: ¿qué condiciones se deben satisfacer para desencadenar las acciones de los individuos libres en una dirección específica?

Y así conceptos como clase, poder, dominación, autoridad, socialización, ideología, cultura y educación organizaron el mapa sociológico del mundo humano. Lo que tenían en común esos conceptos y otros semejantes era la idea de una presión externa que esta blece los límites a la voluntad individual, o interfiere en la acción real (como diferente de la pretendida). La cualidad común de los fenómenos que postulaban tales conceptos era que cambiaban la dirección de las acciones individuales respecto al curso que hubieran seguido esas acciones de no darse presiones externas. De manera acumulativa, los conceptos en cuestión intentaban explicar la relativa condición de "no al azar", la regu-

laridad de la conducta de los individuos que supuestamente actuaban según sus propios motivos e intereses privados. Permítasenos recordar que esta última aseveración no era un objeto de estudio o una explicación; entraba en el discurso sociológico como una suposición axiomática autoevidente.

Se pueden dividir los conceptos relacionados con las presiones externas, extraindividuales, en dos amplias categorías. El primer grupo de conceptos interpreta una serie de "restricciones externas", al igual que la resistencia casi física, tangible, que un bloque de mármol le opone a la fantasía del escultor. Las restricciones externas son esos elementos de la realidad exterior que clasifican las intenciones individuales en factibles y poco realistas, y las situaciones que el individuo desea lograr mediante sus acciones en altamente probables o muy improbables. De todos modos, el individuo persigue libremente metas escogidas, y sin embargo sus esfuerzos bien intencionados se derrumban al chocar con la roca sólida o la pared impenetrable del poder, la clase o el aparato coercitivo. El segundo grupo de conceptos se relaciona con esas fuerzas reguladoras que tienden a ser "internali-



zadas" por los individuos. Mediante aprendizaje, ejercitación, instrucción o sólo el ejemplo dado por la gente que le rodea, los mismos motivos, expectativas, esperanzas y ambiciones del individuo son modelados de una manera peculiar, de modo que su dirección no es plenamente azarosa desde el comienzo. Tal "desazarificación" la postulan conceptos como "cultura", "tradicición" o "ideología". Todos ellos contemplan una jerarquía en la producción social de creencias y motivos. Todas las voluntades son libres, pero algunas son más libres que otras: alguna gente, que consciente o inconscientemente cumple la función de educadores, instilan (o modifican) las predisposiciones cognitivas, los valores morales y las preferencias estéticas de los otros, y de ese modo introducen ciertos elementos compartidos en las intenciones y en las acciones sucesivas.

Así, las acciones humanas son regularizadas por fuerzas supraindividuales que vienen abiertamente del exterior (como restricciones) u ostensiblemente del interior (como proyecto de vida o conciencia). Tales fuerzas explican plenamente el carácter no aleatorio observado en la conducta humana, de modo

que no necesitamos revisar nuestra suposición original, nuestra visión de los seres humanos como individuos armados de voluntad libre, que determinan sus actos por medio de sus motivos, metas e intereses.

La sociología, recordemos, surgió como una reflexión sobre un tipo particular de sociedad: la que se estableció en Occidente durante la era moderna, conjuntamente con el desarrollo del capitalismo. No se puede rechazar sin más la conjetura de que la constitución de los seres humanos como individuos libres tiene algo que ver con las características peculiares de ese tipo de sociedad (antes que ser un atributo universal de la especie humana). Si la conjetura es cierta, entonces el individuo libre aparece como una creación histórica, al igual que la sociedad a la que pertenece. Y las conexiones entre tal individuo libre y la sociedad de la cual es miembro son mucho más fuertes y esenciales de lo que supusieron diversos sociólogos. La relevancia de la sociedad no se limita a crear barreras a los fines individuales y a la "regulación cultural" o la "dirección ideológica" de los motivos individuales, sino que pertenece a la existencia misma de los seres humanos como individuos libres. No sólo

el modo en que opera el individuo libre, sino la misma identidad de hombres y mujeres como individuos libres, se reconoce como constituida por la sociedad.

La incidencia histórica y espacialmente restringida de la individualidad libre era difícil de descubrir y entender desde el interior de un discurso limitado a una experiencia análogamente restringida. Ustedes y yo estamos en una buena posición para juzgar lo difícil que era. En verdad, no podemos imaginar a un ser humano "no individual", un humano que no elija libremente, que no se preocupe de establecer su propia identidad, su propio bienestar y satisfacción. Ese individuo no encuentra eco en nuestra propia experiencia de vida. Es un monstruo, una incongruencia.

Sin embargo, los estudios históricos y antropológicos siguen suministrando pruebas de que ese individuo libre "natural" nuestro es una especie bastante rara y un fenómeno local. Fue necesaria una concatenación de circunstancias para que cobrara existencia; y sólo con la persistencia de esas circunstancias puede sobrevivir. El individuo libre, lejos de ser una condición universal de la humanidad, es una creación histórica y social.

Esta última oración puede tomarse como el asunto central de este libro. La intención que subyace en este libro es, por así decirlo, hacer "extraño" lo familiar; ver la libertad del individuo (algo que normalmente damos por descontado, como una cualidad que se puede manipular o frustrar, pero que está "siempre ahí") como un rompecabezas, como un fenómeno que se debe explicar para poder entenderlo. El mensaje del libro es que la libertad individual no puede y no debe darse por descontada, ya que aparece (y tal vez desaparece) junto con un tipo particular de sociedad.

Veremos que la libertad existe sólo como una relación social, que en lugar de ser una propiedad, una posesión del individuo mismo, es una cualidad relativa a cierta diferencia entre individuos; que sólo tiene sentido como oposición a alguna otra condición, pasada o presente. Veremos que la existencia de individuos libres señala una diferencia de estatus dentro de una sociedad dada y que, además, cumple una función crucial en cuanto a estabilizar y reproducir esa diferencia.

Veremos que la libertad, tan difundida como para parecer una condición humana universal, es una novedad relativa en la historia

de la especie humana, una novedad estrechamente relacionada con el advenimiento de la modernidad y el capitalismo. También veremos que la libertad pudo tener pretensión de universalidad sólo cuando hubo adquirido el peculiar significado inextricablemente unido a las condiciones de vida de la sociedad capitalista, y que su connotación peculiarmente moderna de "capacidad para manejar el propio destino" estuvo íntimamente relacionada en su nacimiento con esas preocupaciones por la artificialidad del orden social que fueron las características más distintivas de los tiempos modernos.

Veremos que la libertad en nuestra sociedad es a la vez una condición indispensable para la integración social y la reproducción sistémica y una condición continuamente recreada por el modo en que la sociedad se integra y el sistema "funciona". Esa centralidad de la libertad individual como vínculo que mantiene unidos el mundo de la vida individual, la sociedad y el sistema social, se ha logrado con el reciente desplazamiento de la libertad del área de la producción y el poder hacia el área del consumo. En nuestra sociedad, la libertad individual está constituida,

primero y principalmente, como libertad de consumo; depende de la presencia de un mercado efectivo, y a su vez asegura las condiciones de tal presencia.

Exploraremos al final las consecuencias de esta forma de libertad para otras dimensiones de la realidad social, y sobre todo para el carácter de la política contemporánea y el rol del Estado. Exploraremos la posibilidad de que, con la libertad individual firmemente establecida en su forma de consumo, el Estado tienda a distanciarse de sus tradicionales preocupaciones con la remercantilización del capital y el trabajo y con la legitimación de la estructura de dominio, ya que lo primero se torna menos importante para la reproducción del sistema y lo segundo se resuelve de una manera no política mediante el mercado de consumo. La siguiente posibilidad a explorar será la conexión causal entre el debilitamiento de tradicionales funciones estatales y la creciente independencia del Estado del control social y democrático. Trataremos de comprender el arreglo social emergente como un sistema por derecho propio en lugar de verlo como una forma enferma, desorganizada o terminal de la anterior sociedad moderna-

capitalista. También veremos brevemente la lógica interior de la forma comunista de la sociedad moderna, y las consecuencias de la ausencia de libertad de consumo para el problema del individuo.

## I El panóptico, o la libertad como relación social

La libertad nació como un privilegio y como tal se ha mantenido desde entonces. La libertad divide y separa: aparta lo mejor del resto. Deriva su atención de la diferencia, porque su presencia o ausencia refleja, marca y fundamenta el contraste entre alto y bajo, bueno y malo, codiciado y repugnante.

En su origen, y desde entonces, la libertad ha representado la coexistencia de dos condiciones sociales marcadamente distintas; adquirir libertad, ser libre, significaba ser elevado de una condición social inferior a otra superior. Las dos condiciones diferían en muchos sentidos, pero un aspecto de su oposición —el representado por la calidad *de* la libertad— se elevaba muy por encima del resto: la diferencia entre la acción dependiente de la voluntad de los otros y la acción dependiente de la voluntad propia.

Para que *uno* sea libre, debe haber al menos *dos*. La libertad significa una relación

social, una asimetría de condiciones sociales; en esencia, implica diferencia social: presume e implica la presencia de división social. Algunos pueden ser libres sólo en la medida en que haya una forma de dependencia a la que puedan aspirar a escapar. Si ser libre significa tener permiso para ir a cualquier parte (el *OED* [Oxford English Dictionary] reconoce su uso desde 1483), también significa que hay gente que está sujeta a su domicilio y se le niega el derecho a moverse libremente. Si ser libre significa una liberación de los vínculos y las obligaciones (*OED*, z 596) o del trabajo y del deber (*OED*, 1697), eso cobra sentido gracias a otros que están sujetos, tienen obligaciones, trabajan y cumplen deberes. Si ser libre significa actuar sin restricciones (*OED*, 1578), ello implica que las acciones de algunos otros tienen restricciones. En inglés antiguo y medio, libertad siempre significó una exención: del impuesto, del tributo, del deber, de la jurisdicción de un señor. La exención, a su vez, significaba privilegio: ser libre significaba tener derechos exclusivos: de una corporación, de una ciudad, de fortuna. Aquellos así eximidos y privilegiados se unían a los rangos de los nobles y los honorables. Hasta fines del

siglo xvi, "libertad" fue sinónimo de gentilcuna o crianza, nobleza, generosidad, magnanimidad, de cada característica que los poderosos reclamaban como signo y razón de su exclusividad y su superioridad. Luego perdió su vínculo con el nacimiento noble, pero conservó su significado de privilegio. El discurso de la libertad se centraba ahora en la cuestión de *quién* tenía el derecho a ser libre en una condición humana esencialmente no libre.

La sociedad moderna se diferencia de sus predecesoras por su actitud de jardinero más que de guardabosques respecto de sí misma. Ve el mantenimiento del orden social (es decir, la contención de la conducta humana dentro de ciertos parámetros) como una "cuestión": algo que se debe mantener en el orden del día, considerar, analizar, cuidar, atender, resolver. La sociedad moderna no cree posible la seguridad si no se toman medidas, conscientes y deliberadas, para salvaguardar la seguridad. Esas medidas significan, primero y sobre todo, la guía y la supervisión de la conducta humana: significan control social. El control social, a su vez, puede ejercerse de dos maneras: se puede poner a la gente en una situación que le impida hacer cosas que no deseamos

que haga, o ponerla en una situación que la aliente a hacer cosas que deseamos que haga. No deseamos que se hagan ciertas cosas, que se consideren perjudiciales para el orden social. Deseamos que se hagan otras, porque se considera que perpetúan y revigorizan el orden social. Tanto si se desea evitar la conducta indeseable como inspirar la acción deseable, la provisión del marco adecuado es la tarea crucial. Pero esa tarea se divide en dos: prevención y estímulo. La prevención es el propósito de la provisión, si hay razón para creer que, teniendo la opción, la gente se comporta de manera contraria a la conducta que requiere la perpetuación del orden. El estímulo es el propósito si se confía en que otra gente se embarcará, teniendo la opción, en la acción que se considera garante de un correcto orden de cosas. De eso se trata la oposición entre heteronomía y autonomía, control y autocontrol, regimentación y libertad.

La ingeniosa interpretación de Michel Foucault reveló el significado de la obra de Jeremy Bentham, *Panopticon* (cuyo título completo es: *Panóptico; o la casa de inspección, que contiene la idea de un nuevo principio de construcción aplicable a todo tipo de*

*establecimiento, donde se deba mantener bajo control a personas de toda descripción y en particular a penitenciarías, cárceles, casas de industria, talleres, casas de pobres, manufacturas, manicomios, lazaretos, hospitales y escuelas, con un plan de dirección adaptado al principio),'* como una visión de la naturaleza disciplinaria del poder moderno, con la dirección de los cuerpos como su propósito principal y la vigilancia como su técnica fundamental. Pero lo que esa interpretación dejó fuera de la vista fue que además de todo eso —en sí mismo un logro importante—, el *Panopticon* era una percepción de la *oposición* entre libertad y falta de libertad, la acción autónoma y la regulada; que se revelaba que esa oposición no era una simple distinción lógica entre dos tipos idealizados sino una *relación* entre posiciones mutuamente determinantes dentro de una estructura social; y que se demostraba que ambos lados de la oposición, en su relación íntima e intrincada, eran producto de una especie de dirección científica, de una intencionada *administración* de las condiciones

<sup>1</sup> *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 4, William Tait, Edimburgo, 1843.

sociales, concebida y controlada por expertos armados del conocimiento especializado y del poder para ponerlo en práctica.

Los internos del panóptico (esa "máquina controladora" universal) se definen solamente por la intención a la que debería servir su confinamiento: la intención, claro, de quienes los pusieron ahí. Los internos son *objeto* de "custodia segura, confinamiento, soledad, trabajo forzado e instrucción"; la intención subyacente en su situación es transformarlos en algo que no son y en lo que no tienen ninguna intención de convertirse. Es precisamente por esa ausencia de voluntad por lo que han sido convertidos en internos. Las condiciones en las que transcurre su confinamiento deben ser cuidadosamente calculadas para que sirvan de la mejor manera a los fines de aquellos que los confinaron, fines como "castigar al incorregible, cuidar al insano, reformar al vicioso, confinar al sospechoso, emplear al ocioso, mantener al desvalido, curar al enfermo, instruir a los dispuestos en cualquier rama de la industria o adiestrar a la raza en crecimiento en el sendero de la educación"; según el fin, el confinamiento varía su identidad social. Puede convertirse

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 40.

en "prisiones perpetuas en la habitación de la muerte, o cárceles para el confinamiento antes del juicio, o penitenciarías, o correccionales, o casas de trabajo, o manufacturas, o manicomios, u hospitales, o escuelas". Pero las condiciones de los confinados no varían con la identidad social del confinamiento.

Lo que se deduce es que las condiciones sociales apropiadas a las diversas categorías de internos no se miden según las cualidades intrínsecas de estos últimos (es decir, si son viejos o jóvenes, sanos o enfermos, culpables de un delito o no, moralmente desdeñables o inocentes, corruptos más allá de toda esperanza o necesitados de corrección, merecedores de castigo o cuidado), sino por la coordinación (o antes bien, su ausencia) entre las probables acciones de los internos cuando se los deja a merced de sus recursos y la conducta que requerirían los fines de su confinamiento. No importa si la sospechada discrepancia entre ambas debería atribuirse a la mala voluntad de los internos, a su enfermedad física o espiritual o a su inmadurez o imperfección psicológica. Lo único que importa es que la deseada conducta sólo puede lograrse mediante la voluntad de otros, porque la volun-

tad de los internos está ausente o deliberadamente "apagada" o suprimida.

Lo que une a los internos del panóptico (cualquiera que sea su asignación funcional contingente) es la intención del supervisor de sustituir con la voluntad de los inspectores la voluntad ausente o no fiable de los internos. Es la voluntad de los inspectores (carceleros, capataces, doctores, profesores) la que debería definir, guiar y supervisar la conducta de los internos. Observemos que no importa qué *sienten* los internos acerca de las cosas que se les ordena hacer; tampoco importa si consideran que las órdenes son *legítimas* o si "internalizan" y hacen propias las intenciones de sus inspectores. Al panóptico no le interesa lo que piensan los internos, sólo lo que hacen. La dominación ideológica, la hegemonía cultural, el adoctrinamiento o llamémoslo, si se quiere, el esfuerzo por lograr la subordinación espiritual, parecería una rareza irrelevante e injustificable dentro del contexto del panóptico. Nadie se preguntaría si los internos harán al fin lo que sea que hagan voluntariamente, siempre que lo hagan.

Reducir el asunto de la reforma moral hasta los meros huesos de la heteronomía de

la conducta tal vez propiciaría una acusación de cinismo. Se cernía muy abiertamente ante las pretensiones liberales, en estridente discordancia con la retórica del individuo moralmente soberano. Bentham había previsto el ataque y decidió hacerle frente de manera directa. Para prevenir la ira de los críticos liberales, formuló por ellos sus dudas: "¿Acaso el espíritu y la energía liberales de un ciudadano libre podrían intercambiarse por la disciplina mecánica de un soldado o la austeridad de un monje? ¿Acaso el resultado de ese dispositivo tan elaborado no sería construir un conjunto de *máquinas* bajo la apariencia de *hombres*?". Y procedía a dar lo que entendía como la prueba concluyente de que las dudas eran infundadas y los temores injustificados.

Para dar una respuesta satisfactoria a estas preguntas, todas ellas buenas pero ninguna de las cuales va al fondo del asunto, sería necesario referirse en primer lugar al fin de la educación. ¿Será más probable, con esta disciplina, que la felicidad aumente o que disminuya? Sean soldados, monjes o máquinas, mientras se trate de seres felices, no me importa.



Las guerras y las tormentas están bien para leer sobre ellas, pero de la paz y de la calma se disfruta más.<sup>3</sup>

Con toda probabilidad, "el espíritu liberal del ciudadano libre" no sería cultivado en el panóptico, que garantizaría la paz y la calma, y con ellas la felicidad de los internos. No resulta difícil entender qué indicaban la paz y la calma del estilo panóptico a partir de la totalidad del razonamiento de Bentham, notable en su unidad y consistencia de argumento. La condición de "paz y calma" tiene dos fases. Objetivamente se caracteriza por la regularidad, la firmeza y la predecibilidad del contexto externo de la acción de los internos. Nada queda al azar y ninguna alternativa realista carga a los internos con la necesidad de elegir. No hay nada que esperar, pero tampoco nada que temer. Subjetivamente, la condición de "paz y calma" significa que los internos tienen la seguridad de que su conducta no se contraponen con las demandas de sus inspectores, de ahí que sea improbable que susciten su ira, además del castigo que los inspectores le apli-

carían al insubordinado. Dado que los superiores no exigen más que conformidad de conducta, el arte de hacer constante el flujo de recompensas es fácil de aprender y no le crea conflicto alguno al que aprende, ya que no implica ninguna contradicción ni ambigüedad moral. Entre sí, las dos fases de "paz y calma" proporcionan los ingredientes tanto necesarios como suficientes de felicidad. La "soberanía del individuo", la libertad de elección, no están entre ellos.

Pero el interno de Bentham no es una marioneta con miembros articulados por cuerdas externas solamente. Se supone que los internos son seres pensantes y calculadores; hacen elecciones y su conducta es siempre el producto de una elección. También se esfuerzan por la felicidad, al igual que el resto de nosotros. Y en una cosa se puede confiar en ellos: en general, tenderían a hacer una elección que les proporcionara más, antes que menos, felicidad. Aunque hacer elecciones es un medio para perseguir la felicidad, no la felicidad en sí misma. Por esa razón, los que hacen elecciones preferirían unas "paz y calma" que, una vez logradas, no dejaran lugar ni necesidad de elegir.

3 *Ibid.*, p. 64.

El creador del panóptico puede garantizar fácilmente la regularidad de esa preferencia simplemente con sólo resaltar las ventajas de "paz y calma": permitiendo sólo la alternativa de menor atractivo. Le asegura al futuro supervisor del panóptico (preocupado como puede estar este último sobre la factibilidad de extraer un esfuerzo útil y provechoso de la gente a su cargo) que no se requerirían esfuerzos extras para suplementar las presiones ya contenidas en la situación rigurosamente estructurada de los internos. El futuro supervisor, en las palabras de Bentham:

No creerá necesario preguntarme qué debe hacer para persuadir a aquellos a su cargo para que trabajen [...] Al tenerlos bajo ese régimen, no puedo imaginar qué mejor seguridad puede desear para que trabajen, y para que trabajen al máximo. En cualquier caso, tiene mucho mayor seguridad de la que puede tener respecto de la laboriosidad y la diligencia de cualquier jornalero común en general, al que se le paga por día, y no por pieza. Si un hombre no quiere trabajar, nada tiene que hacer, de la mañana a la noche, salvo comer su pan malo y beber su agua, sin un alma con quien

hablar... Ese estímulo es necesario para que haga todo lo posible, pero no es necesario nada más que eso.<sup>4</sup>

Comparado con el pan malo, el agua y la soledad de una celda individual, todo cambio —incluido el del trabajo duro y el mayor esfuerzo físico— parecería una recompensa. La elección es en verdad simple, y se puede confiar en que aun la gente desprovista de la capacidad para la conducta apropiada y útil exhiba la preferencia correcta. La confianza se basa en la misma simplicidad de la elección, no en las virtudes putativas de los que hacen la elección. Es la misión del "régimen", descrito bajo el nombre de panóptico, lo que protege esa simplicidad de elección. La misión se cumple si, y sólo si, las regulaciones apuntan a prohibir y eliminar toda la conducta que no proclaman como obligatoria, y si están respaldadas con recursos adecuados para hacer realista esa intención.

El quid del *Panopticon* es ofrecer unos recursos que sean infalibles y baratos; que hagan que la misión sea fácil de lograr, reduciéndola a operaciones de rutina. Tales recursos, sugiere

4 *Ibid.*, p. 54.

Bentham, se generan por parte de cierta organización del espacio en la que están contenidos tanto los supervisores como los internos; en particular, por un diseño específico del edificio multifuncional. Pero, detrás de ese recurso arquitectónico, reside un principio mucho más amplio que su aplicación específica, limitada por los horizontes tecnológicos de su época.

En las propias palabras de Bentham, la esencia del panóptico consiste en la "*centralidad*" de la situación del inspector, combinada con los bien conocidos y muy efectivos aparatos para *ver sin ser visto*". Es decir, la esencia es la asimetría del conocimiento: el inspector lo sabe todo sobre los internos, mientras que los internos no saben nada del inspector. El paradero y las acciones del inspector se hallan envueltos en el misterio, son invisibles y por lo tanto impredecibles, mientras que todo lo que hace el interno se halla bajo escrutinio constante, abierto de manera permanente a la evaluación y a la oposición correctiva. O así debe parecerles a los internos, en cualquier caso. La observación continuada real sería algo bueno, pero costoso, si es que se puede lograr. Así, "lo que se debe desear a continuación", sugiere Bentham, es

que el interno "a cada instante, al tener razones para creerlo, y al no poder satisfacerse en el sentido contrario, se *conciba* `bajo inspección'"<sup>5</sup>. La vulnerabilidad de la privacidad del interno a la mirada ajena debería ser una suposición plausible en cualquier momento. De verdad importante es la "*aparente omnipresencia*" (énfasis en el original) del inspector. Una vez convencidos de que la mirada de los supervisores está siempre puesta sobre ellos, los internos nunca se comportarían como si estuvieran a merced de sus propios recursos; no tendrían ninguna ocasión de ejercer su propia voluntad, y así su voluntad flaquearía gradualmente y se marchitaría por falta de uso. La permanencia y la ubicuidad del control no sólo priva a los internos de su libertad; si son efectivas, hacen a los internos *incapaces* de ser libres, de elegir y de guiar su propia acción, de estructurar y administrar su propia vida. Ellos necesitan ahora al inspector para que les organice la vida; su particular clase de felicidad, su "paz y calma", requieren ahora de la no libertad, la heteronomía, para lograrla y que dure. Y to-

5 *Ibid.*, pp. 40, 44.

da esa reforma milagrosa se realiza sin sermones morales, sin predicar ideales ni comprometer el alma y la mente de los internos de cualquier otra manera. Lo que se requiere es sólo un control exterior de la conducta; y eso depende sólo de la apropiada organización de la red de dependencias externas, con la asimetría del acceso a la información como principio superior.

"Ver sin ser visto" hace libres a los inspectores *en relación con* los internos a los que supervisan. La libertad de los inspectores consiste, en este caso, en la independencia de su acción de lo que el interno hace o desea: la capacidad de ellos para influir y modificar la acción de los internos, sustituir por su propia voluntad la voluntad de ellos como disparador y determinante de la conducta de estos últimos. La combinación de la independencia *de* y el dominio *sobre* constituye la libertad de los inspectores *en relación con* los internos. La libertad es un lado de la relación que tiene a la heteronomía y la ausencia de voluntad como su otro lado. Los inspectores son libres en relación con los internos en la medida en que la libertad de acción queda eliminada de la situación de los internos.

Al ser relacional, la libertad de los inspectores apunta sólo hacia una dirección. Hay direcciones en las cuales los inspectores todopoderosos y omnipresentes carecen de libertad, al igual que los internos en relación con ellos. Después de todo, los inspectores fueron puestos en el panóptico para realizar una tarea específica no de su propia elección: observar y mandar. La tarea no es necesariamente gratificante de manera intrínseca; en el mejor de los casos, constituye un modo satisfactorio de ganarse decentemente la vida, y así no se puede confiar en que los inspectores no hagan menos de lo que demanda la tarea, dado que piensan que pueden salirse con la suya. De ahí una de las preguntas políticas más intrigantes, *¿Quis custodiet ipsos custodes?*, se deba preguntar acerca del personal del panóptico tanto como acerca de cualquier tipo de persona que tenga a su cargo el control de la conducta de otras personas. Pero el diseño del panóptico tiene en cuenta el problema y, así, nos asegura Bentham, lo resuelve de una manera muy efectiva. En él, "los subguardianes o inspectores, los servidores y los subordinados de todo tipo, están bajo el mismo control irresistible con respecto al guardián *superior* o inspector,

como los prisioneros u otras personas a gobernar están respecto a ellos".<sup>6</sup> El control irresistible de los inspectores se asegura mediante la aplicación del mismo principio que se emplea para asegurar el control irresistible de los internos: por la asimetría del conocimiento. El interior de la habitación central ocupada por el inspector es opaco e invisible para los internos; pero está bien abierta a la mirada del guardián superior. Los inspectores no sabrían cuándo su supervisor decide observarlos en el trabajo; él tiene libertad para hacerlo cuando lo desea, sin ser visto. Para los inspectores, él es "al parecer omnipresente", así como los inspectores lo son para los internos. Esa libertad del guardián superior en relación con los inspectores impone límites a la libertad relacional de estos últimos hacia los internos: algo que les está prohibido incluir en su variedad de opciones es la elección de no ejercer el control sobre sus internos; los inspectores no tienen libertad para permitir la libertad de los internos. *Su* libertad, al menos, no es completa. No se puede permitir que sea completa, ya que la lógica de la situación en que se encuentran los inspectores (como em-

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 45.

pleados, en tanto que tienen derecho a un ingreso invariable por su tiempo de trabajo, y en tanto que se enfrentan a su tarea como un trabajo a realizar a cambio de la consiguiente remuneración, más que por su atractivo intrínseco) no garantiza que su conducta normalmente concuerde con el propósito del establecimiento en el que operan. La conducta indeseable, nociva, es una posibilidad que no se puede excluir. Por lo tanto, tal conducta se debe prevenir artificialmente, con precauciones diseñadas a propósito. De ahí la necesidad de un marco que determine la heteronomía de los inspectores en un aspecto crucial de su acción.

El cuadro cambia por completo una vez que ascendemos un peldaño, hacia ese *quis* que *custodiet*, hacia el guardián *superior* mismo. El panóptico debe ser dado por sus diseñadores, por contrato, a un empresario libre, a un licitador que vea la mejor oportunidad de dirigir las manos de los internos a la elaboración de productos comercializables, y por lo tanto de convertir al panóptico mismo en una empresa que obtenga beneficios. El guardia-superior-contratista tendría entonces que cuidar su propio interés, y su interés lo llevaría a cuidar que los internos se mantuvieran salu-

dables y fuertes, que no eludieran el trabajo regular, que adquirieran hábitos laborales y así se fueran reformando gradualmente, si la reforma fue la razón de su confinamiento. Un interés tal está en la operación, aunque sea poco el control necesario. Se puede confiar en que el contratista use el panóptico con el fin para el cual fue diseñado. Se puede confiar en que su deseo de ganancia y su temor a la pérdida lo motiven en la realización del tipo de acción correcta, es decir, el tipo requerido para poner el panóptico en movimiento, y en movimiento en la dirección apropiada. A ese guardia de alto nivel lo cuida seguramente su propio cálculo. La razón lo instruye en el sentido de que su interés personal exige que se satisfaga completa y constantemente el propósito del panóptico.

También se puede dejar con tranquilidad al interés del contratista la decisión de cómo se debe usar el panóptico para que se satisfagan más completa y seguramente sus propósitos. A la pregunta del contratista " **qué** oficios podré poner a trabajar a mis hombres cuando los tenga?", Bentham le sugiere una respuesta concisa y clara: "Cualquiera en la

que pueda persuadirlos de trabajar".<sup>7</sup> Y así con todas las preguntas que el contratista puede considerar necesario formular. Habiendo diseñado el panóptico y asegurado así las condiciones generales para que se haga con éxito *un* trabajo —de manera tan eficiente como efectiva— los diseñadores le pasan ahora la responsabilidad al contratista. Los mismos diseñadores se ven urgidos a retirarse de la escena por completo y evitar toda tentación de participar en el funcionamiento diario de su creación. Decirle al contratista qué hacer no puede agregarle nada útil a la combinación ganadora de la lógica arquitectónicamente determinada del panóptico y los cálculos orientados hacia las ganancias del contratista; sólo puede poner una cuña entre ambos, y así disminuir el potencial intrínseco de la combinación. Toda ley destinada a "impedir a los hombres seguir los oficios que más pueden rendirles" es perjudicial y se debe evitar en todo caso. "Desearía que esa ley fuera proscribida de entre mis paredes", dice Bentham en nombre del futuro contratista. Y lo dice no sólo por la ganancia privada del contratista,

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 49.

sino también (ambas cosas son inseparables) por el éxito del panóptico como factoría del orden social. Eso es exactamente lo que hace la libertad del contratista tan singularmente deseable, mucho más útil *socialmente* que las reglas de los funcionarios dependientes, limitados por la ley:

Adopte el plan de contrato, las reglamentaciones en este aspecto son un fastidio: por pocas que haya, habrá demasiadas. Rechácelo: por muchas que haya, serán demasiado pocas.<sup>8</sup>

El poder y la inclinación generan la acción; hay que unirlos: el fin se logra, se hace el trabajo.<sup>9</sup>

En su estudio notablemente perceptivo y clarividente del derecho y la práctica criminal en Inglaterra en los umbrales de la Revolución Industrial, Michael Ignatieff escribió sobre las "dos facetas" de Bentham —el propulsor de la reforma parlamentaria y el publicista del panóptico— no como "contradictorias" sino como completarias.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 126.

La extensión de los derechos dentro de la sociedad civil se debía compensar con la abolición de las tácitas libertades de las que gozaban los reclusos y los criminales bajo el *ancien régime*. En una sociedad desigual y cada vez más dividida, ese era el único modo de extender la libertad y fortalecer el acuerdo sin incluir la seguridad.ro

La contradicción entre la existencia totalmente heterónoma, propia de máquinas, de los internos en un extremo, y la condición totalmente libre, sin trabas ni interferencias del guardián superior-contratista-empresario en el otro, con los inspectores (en su identidad dual como funcionarios servidores del guardián superior y los amos de los internos) en el medio, no podía ser más profunda. Sin embargo, esa contradicción de ningún modo era el torpe resultado de un conjunto de principios internamente inconsistentes; tampoco era un error lógico. A diferencia de muchos filósofos de la libertad, de los derechos humanos o de la condición humana en general, que se esfuerzan por explicar (o por legislar) la

o Michael Ignatieff, *A Just Measure of Pain. The Penitentiary in the Industrial Revolution 1750-1850*, Macmillan, Londres, 1978, p. 212.

sociedad en términos de una "esencia" universal de la especie humana como un todo y cada individuo en particular, Bentham tenía plena conciencia de que el propósito de consolidar la seguridad y la serena reproducción del orden social no puede dejar de sedimentar dos modalidades sociales marcadamente opuestas pero que se condicionan y se validan mutuamente: una que tiene una libertad total como su horizonte ideal, y otra que lucha por la dependencia total. El panóptico no era un artificio limitado al segundo polo de esa oposición; no era un artefacto diseñado para deshacerse de los residuos producidos por la extensión de los derechos civiles y políticos que Bentham predicaba en la segunda de sus dos facetas. Con una pizca de esfuerzo se puede leer el *Panopticon* como una parábola para *la sociedad en general*: una sociedad viable, una sociedad ordenada, una sociedad sin crimen y con la falta de cooperación fácilmente detectada y solucionada, una sociedad que busca activamente el mayor beneficio y la mayor felicidad para sus miembros, una sociedad completa con todas las funciones y papeles indispensables para su supervivencia y su éxito. En tal sociedad, demuestra el *Panopticon*,

la libertad de algunos hace la dependencia de otros tan necesaria como provechosa; mientras que la falta de libertad de una parte hace posible la libertad de la otra. El panóptico no es un complemento de la reforma parlamentaria; incorpora la reforma como su propia condición y legitimación.

Lejos de ser un villano de la insularidad sobrenatural del panóptico, el contratista guardián superior libre es un personaje que Bentham ha tomado prestado, abiertamente y con orgullo, de la vida común. "Tendría como contratista a un hombre que, al dedicarse a algún tipo de negocio fácil de aprender, y al que le fuera bastante bien con tantos operarios como pudiera obtener según los términos comunes, pueda esperar que le vaya aún mejor con un número mayor, a los que pudiera conseguir en términos mucho mejores".<sup>11</sup> Los hombres que persiguen libremente sus ganancias, y que al hacerlo adquieren la habilidad de dirigir y regular el trabajo de otros, nacen en todas partes en número cada vez mayor. El panóptico no es una institución especializada en la lucha contra el delito que

<sup>11</sup> *The Works*, p. 50.



le requiera a su director la adquisición de nuevas capacidades o la transformación de las antiguas. Por el contrario, es una oportunidad para que "los hombres dedicados a los negocios y que lo están haciendo bastante bien" lo hagan aún mejor, en condiciones conscientemente creadas para tal fin, y de las que por tanto se espera que produzcan mejores resultados con la misma inversión de esfuerzo.

Tampoco los internos del panóptico son criaturas del espacio exterior, ni siquiera una categoría criminal especial de humanos que requiera reglas especiales. Como lo pintó Bentham, el cuadro es muy familiar. No causa dificultad alguna reconocer la semejanza del "operario de fábrica". Es la imagen de este último, de las fuentes normales de su conducta, de los motivos que lo hacen desmerecerse y de aquellos que lo llevan a mantenerse ocioso, de la supuesta necesidad de un ambiente correctamente organizado que seleccione *para el "operario de fábrica"* la clase de conducta que el operario de fábrica *mismo* es, al parecer, incapaz de elegir, lo que provee la inspiración para el cuadro. El interno tiene todas esas características que contiene la imagen del operario de fábrica, y el propósito del

panóptico es una vez más la provisión de condiciones perfectas para el mejor uso de las capacidades y las fragilidades humanas ya presentes en la gente confinada entre sus muros. "Suponiendo que nadie hiciera reglamentos sabios para obligarlos a este o aquel tipo de trabajo, el trabajo que tendrían naturalmente bajo la dirección del contratista sería aquel, cualquiera que fuese, con el que se pudiera ganar más dinero; porque, cuanto más ganara el interno-trabajador, más podría derivar de él el director".

Así, el *Panopticon* puede leerse como un modelo descriptivo de la sociedad total; un modelo en miniatura, confinado dentro de un edificio rotatorio; pero, lo que es más importante, un modelo corregido, un modelo mejorado, un modelo idealizado de una sociedad "perfecta". Una sociedad que, a diferencia del original imperfecto, no está ni sobre ni subregimentada, ya que coloca el celo regulador en los sitios donde es necesario y lo elimina de otros; una sociedad que consecuentemente elimina el delito, refrena la conducta socialmente nociva, elimina el residuo industrial; una sociedad que clasifica cuidadosamente a sus miembros en categorías reconocidas como diferentes

y a los que por lo tanto se les ofrecen diferentes medidas de libertad y no libertad que mejor se adecuan al perfecto funcionamiento del conjunto, y por lo mismo a la felicidad de todos; una sociedad que, gracias a todo eso, le proporciona a cada miembro un ambiente regular, seguro, no amenazador para la clase de acción a la que cada miembro se acomoda mejor.

En su ambición (abierta u oculta), aunque no en su alcance y en su supuesta modestia, el *Panopticon* puede compararse con el modelo de Parsons, laboriosamente erigido, del sistema social. Lo que buscan ambas obras es nada menos que un modelo de cohabitación humana coherente, equilibrada, bien compensada, adaptable a tareas cambiantes, capaz de reproducir las condiciones de su propia existencia, productora del máximo rendimiento (se mida como se mida) y un mínimo de residuos. Las dos imágenes idealizadas están inspiradas por un único propósito, y sin embargo ambas se plantean llegar a ese propósito siguiendo rutas muy diferentes.

Cuando se compara el *Panopticon* con el modelo de Parsons, entre las diferencias evidentemente numerosas adquiere una posición de relieve una característica de la máquina

controladora de Bentham; o, más bien, la ausencia de la característica más prominente en el modelo de Parsons. Está ausente una característica a la que se denomina de diversas formas: educación moral, integración cultural, consenso, grupo de valores, "coordinación principal", legitimación, o cualquiera de los otros nombres que empleaban Parsons y sus seguidores para señalar la naturaleza esencialmente "espiritual", normativa, racional-emocional de la integración societaria. Entre los diversos niveles de la minisociedad del panóptico, la mirada silenciosa toma el lugar de la comunicación; la manipulación del ambiente, de las recompensas y de las sanciones hacen redundantes las cruzadas culturales y las presiones ideológicas. La solidez de esa minisociedad no está forjada por la legitimación o el consenso. Persiste con independencia de lo que les suceda a estos últimos.

En verdad, hay poco en el sentido de cultura que una los estratos de la sociedad de Bentham, aparte de la preferencia humana universal por el placer antes que por el dolor (o, para ser más exactos, por la ausencia antes que por la presencia del dolor). Al no ser el resultado de la enseñanza o la persuasión, esa preferen-

cia no puede considerarse una característica cultural. Aparece en la descripción del panóptico como una condición antes que como un producto; no es el resultado del funcionamiento del sistema, sino el mismo factor subyacente que hace posible ese funcionamiento. Esa característica humana universal no es una creación humana; sencillamente, es el modo de ser de los seres humanos. Aparte de esa característica que une, en sí misma de dudosa procedencia cultural, uno buscaría en vano ese conjunto común de normas que Parsons desea hacernos creer que es un requisito indispensable de todo sistema bien integrado.

Tampoco hay intento alguno por parte del "centro" de convertir a la "periferia" a sus valores; de predicar, educar, hacer proselitismo. La única creencia que tratan de inculcar en la mente de sus subordinados es la permanencia e irrevocabilidad de la superioridad de los gobernantes y la consecuente identidad del interés propio con la rendición incondicional. Por el contrario, el sitio que ocupan las diversas categorías de actores dentro del sistema requiere diferentes tipos de conducta. Para una de esas categorías por completo, para otra en parte, la conducta requerida proviene del tipo de

control bajo el que se colocan, y no de los preceptos morales y las instrucciones, las normas y las creencias culturales o las pautas de evaluación y elección que aceptan. En verdad, si bien es poco lo que sabemos sobre el funcionamiento de sus mentes, no es menos de cuanto demanda nuestra comprensión del funcionamiento del sistema.

Es la diferencia, no la semejanza, lo que integra el sistema de Bentham. La minisociedad perfectamente coordinada se mantiene unida por una división del poder estrictamente observada. La división del poder, a su vez, no consiste en nada más que la distinción entre una elección irrestricta y una elección reducida al mero mínimo existencial; la distinción entre libertad y no libertad. Los que gobiernan son libres; los que son libres gobiernan. Los gobernados no son libres; los que no son libres son gobernados.

Al comienzo de esa búsqueda de la teoría última de la sociedad a la que dedicó su vida, Talcott Parsons expresó su disgusto por los conceptos existentes de acción humana, todos ciegos a la ambigüedad interna de "actuar en la sociedad". Parsons declaró su propio objetivo: deseaba una teoría de la acción que sub-

sanara las tradicionales debilidades de sus precededoras explicando, simultáneamente, la naturaleza voluntaria y el carácter no azaroso de la acción. Tal combinación de características al parecer irreconciliables era, suponía Parsons, un rasgo ineliminable de *toda* acción, como "esencia" fenomenológica de la condición del actor. Dada esa lógica incongruencia dentro de cada acto individual, esa dualidad era una verdad trascendental y *a priori* de cada acción. Parsons creía que la acción individual en su forma generalizada ("una acción como tal") era el punto de partida correcto para teorizar sobre la sociedad. Y eso fue lo que hizo. Construyó gradualmente un modelo del sistema social en el que cada actor comparte la misma esencia universal: elige libremente mientras al mismo tiempo sus acciones son desazarificadas por el sistema cultural compartido y por los roles distribuidos (y diferenciados) por la sociedad. Si bien todos los actores representan la misma dualidad trascendental de la acción, el modo en que interfieren las tendencias *a priori* del actor y el sistema cultural y la estructura social (para producir resultados conductuales empíricamente dados) es el mismo para todos

los actores. La teoría general de la sociedad de Parsons es una teoría de la totalidad compuesta por unidades básicamente idénticas.

Seleccionar al actor y su acción como el punto inicial para la teorización sociológica, y postular la homogeneidad esencial de los actores son factores que se condicionan y validan mutuamente; uno hace al otro plausible y necesario. Se puede mostrar que ese es el caso no sólo mediante el análisis lógico: también con una panorámica de la mayor parte de la teoría sociológica. La combinación de la suposición de la homogeneidad de los actores (el enfoque del "actor como tal") con la decisión de seleccionar la acción social como punto de partida (y, a veces, entero territorio) para una teoría de la sociedad de ningún modo se ha limitado a Parsons, quien la ha compartido con sus críticos más francos, por ejemplo los etnometodologistas, y toda la teorización post-schutziana, junto con ramas de la teoría contemporánea hermenéuticas o inspiradas en Wittgenstein. Todas esas variedades de teoría sociológica precisan del concepto de sujeto que elige libremente como unidad esencial de la sociedad. Al ser los miembros de la sociedad tales sujetos, todos tienen acceso al acervo de

conocimientos disponibles; todos se desplazan entre varias provincias finitas del significado; todos deciden sobre sus respectivas pertinencias, tipifican, usan lenguaje, generan y decodifican significados, etcétera. Todo lo necesario para la vida diaria es compartido por todos los actores. Toda la interacción subsiguiente es la obra de miembros en esencia similares e igualmente equipados.

La diferencia, no la semejanza, es la suposición inicial del modelo de Bentham. Algunos actores son más libres que otros: la discriminación en el grado de libertad asignado a las diversas categorías de actores es la materia misma con que está moldeado el sistema social. La discriminación precede a la acción. El contenido y el potencial de la acción dependen del lugar que ocupa en la red de interacción, en la que aquellos que tienen libertad para elegir limitan la elección de aquellos que están en el extremo receptor. En lugar de ser un resultado no previsto de la interacción entre sujetos "fenomenológicamente iguales", análogamente libres, el orden social es algo que alguna gente establece para los otros. Dentro del orden social, los puestos difieren en el grado de libertad que ofrecen a, y requieren

de, sus ocupantes. Si es cierto que "los hombres hacen la sociedad", también lo es que algunos hombres hacen el tipo de sociedad en la que deben vivir y actuar otros hombres. Alguna gente establece normas, otra gente las sigue.

Inspirándose en el análisis de los sistemas cibernéticos, Michel Crozier vinculó el poder dentro de cualquier red social organizada con el control de los recursos de la incertidumbre; aquellos más próximos a los focos de incertidumbre (aquellos cuya conducta es la fuente de incertidumbre en la situación de los demás), gobiernan.<sup>12</sup> La acción puede generar incertidumbre en la medida en que es libre respecto de la reglamentación normativa (legal o consuetudinaria); la ausencia o la escasez de normas convierte la conducta en difícil de predecir, y de ahí que aquellos afectados por la conducta en cuestión se hallen expuestos a los caprichos de la voluntad de aquellos que pueden elegir libremente. Por otra parte, la gente puede desatender la con-

Cfr. Michel Crozier, *The Bureaucratic Phenomenon*, University of Chicago Press, Chicago, 1965; también W. Ross Ashby, "The Application of Cybernetics as to Psychiatry", en Alfred G. Smith (comp.), *Communication and Culture*, Harcourt, Brace, Jovanovich, Nueva York, 1966.

ducta de aquellos participantes de la interacción que están limitados por las normas y por ende se comportan de manera rutinaria, de manera fácilmente previsible: la conducta reiterativa, monótona, no constituye el valor "desconocido" de la ecuación situacional y puede ser relegada al ámbito de las suposiciones seguras.

A la luz de ese análisis, la libertad aparece como la capacidad de gobernar; como un intento de poder. La libertad es poder, en la medida en que hay otros que están limitados.

Como si anticipara la idea de la cibernética, Bentham construyó su modelo de un sistema de buen funcionamiento, viable y efectivo, empleando la diferenciación de la libertad como principal elemento constructivo. El sistema de Bentham consiste en contextos relacionales de interacciones, no en roles individuales asignados a actores individuales, como en el modelo de Parsons y en otros semejantes. En ese sistema, toda la atención del arquitecto está enfocada a hacer la conducta de una parte absolutamente transparente para la otra (literalmente, abriéndola al escrutinio constante de esta última; indirectamente, forzándola a un rango que contiene poca o

ninguna elección), y haciendo la conducta de la otra parte tan opaca a la primera como sea posible (mediante el recurso de "ver sin ser visto"; y con la abolición virtual de toda restricción a la libertad de elección de la otra parte). Con la oposición entre transparencia y opacidad —o, para decirlo en términos más generales, entre predecibilidad (certeza) e impredecibilidad (incertidumbre)— se asegura la relación de poder y subordinación. Los conjuntos de predisposiciones e intereses conflictivos se integran en un sistema armonioso, sin haber reducido en absoluto el alcance o la intensidad del conflicto mismo.

Respecto de aquellos que se colocan en el ambiguo rango medio entre los polos de la oposición, Bentham formula la pregunta sacramental: "*Quis custodiet ipsos custodies?*" [¿Quién vigilará a los vigilantes?]. No la hace respecto del guardián de los guardianes, el guardián superior-contratista-empresario. En verdad, admite que los probables oponentes, conscientes de la ley, del panóptico, considerarán la pregunta indiscriminadamente pertinente desde la base a la parte superior de la estructura. Y así anticipa la pregunta como dirigida al guardián superior, pero sólo para desecharla

como mal dirigida. La necesidad de minuciosa regimentación, infinitas precauciones, presiones del ambiente cuidadosamente orientadas —que Bentham cuidó con atención al considerar el marco óptimo para los internos— se rechaza de forma categórica respecto del guardián principal. A ese nivel del sistema, sólo puede acarrear daño. Sin duda, puede menguar la eficacia del poder del guardián superior sobre los internos; pero también puede mellar la dedicación, la inventiva y la energía del guardián superior, y con ello la adaptabilidad y el éxito del sistema en su conjunto.

El guardián principal no necesita normas y regulaciones legales, ya que posee los motivos adecuados para la acción y los recursos apropiados para ponerla en práctica. Cuando ambos se hallan presentes, la conducta resultante puede ser autocontrolada. Supervisada por el actor, comparada con sus resultados y debidamente corregida, tiende hacia la pauta deseada. Obtener ganancias es el motivo;<sup>11</sup> llevarlo a la práctica significa producir bienes comercializables y venderlos en el mercado. Obtener ganancias es la señal de que se está en el camino correcto. Sufrir una pérdida sirve como señal de advertencia de que se debe

alterar la acción. La ganancia requiere recursos; el guardián superior posee tales recursos; de ahí que él puede ser un agente libre y ponerse en interacción con otros agentes libres según su propia iniciativa y responsabilidad. Los legisladores pueden descansar aquí: de ahora en adelante no se los necesita.

De *ahora* en adelante. Se ha llegado a ese "ahora" una vez que el sistema social apropiadamente ideado ha sido puesto en funcionamiento. Pero los legisladores pueden descansar porque la tarea de diseño ha sido bien hecha y el sistema *puede permitirse* darles libertad a algunos de sus miembros, y para su propio éxito *necesita* la libertad de algunos de sus miembros.

La gente que desarrolla modelos de sociedad teóricos son intelectuales, en general miembros distinguidos, aunque de todos modos miembros de la clase del conocimiento (la clase de gente que "se ocupa de la producción y distribución del conocimiento simbólico").<sup>13</sup> Como intelectuales, se dedican a un tipo específico de práctica productiva que constituye su modo de existencia, una posición respecto del

<sup>13</sup> P. L. Berger, *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty*, Gower, Aldershot, 1987, p. 66.

resto de la sociedad, una comprensión del propio rol y un conjunto de ambiciones (una imagen idealizada de ese rol) enteramente propias. Son esas prácticas, perspectivas y ambiciones las que se procesan y teorizan en imágenes modelo de la sociedad.<sup>14</sup> Rara vez aparecen ellos en teorías sociales sin disfraz; normalmente, están "sembrados" dentro de la imagen ostensiblemente objetiva, pintados de tal manera que hace difícil determinar desde qué punto de vista se vio el cuadro. Es necesario extraerlos de la imagen mediante una especie de "hermenéutica social", un esfuerzo sistemático por relacionar las imágenes con ciertas situaciones y acciones conocidas de la categoría social de los productores de imágenes; tal esfuerzo, si da resultado, nos permite entender las imágenes como proyecciones de una experiencia colectiva específica.

Como portavoces de la clase del conocimiento —por la lógica de su posición social, si no por elección deliberada—, los intelectuales tienden a considerar la totalidad social de tal manera que vuelven su propio modo de trabajo y su vida centrales para el funcionamiento

<sup>14</sup> He analizado extensamente este proceso en *Legislators are/ Interpreters*, Polity Press, Londres, 1987.

de la sociedad; en verdad, los modelos teóricos que producen tienden a representar la sociedad como una totalidad social vista desde la posición de las tareas emprendidas y postuladas por la clase del conocimiento. La naturaleza de tales tareas, y por lo tanto la posición y la imagen resultantes, cambian, junto con la transformación histórica de la posición social y las funciones de sus actores intelectuales; también varían con el marco social en que se sitúan y operan los sectores intelectuales.

Según esa regla, los modelos producidos por intelectuales en marcos académicos en general exhiben cierta tendencia hacia las actividades simbólicas. La mayoría de las veces representan la sociedad como una serie de tareas de administración de símbolos, y conciben una sociedad bien equilibrada como aquella en que está asegurado el dominio de ciertos valores y normas simbólicamente articulados, cuyo flujo y especificación progresivas se articulan a través de subdivisiones sociales y diferenciación de funciones. La notable influencia y popularidad del modelo de Parsons se debe, al menos en parte, a su "coincidencia perfecta" con esa tendencia académica colectiva generada por el entorno.



Con esa misma tendencia se puede explicar el hecho notable de que todos los fallos que hallaron los críticos en el sistema parsoniano, omnipotente en tiempos, acentuaron aún más la centralidad de la producción y la distribución de símbolos. Con la caída de la autoconfianza de la "modernidad" y el ascenso del eclecticismo pluralista de la "posmodernidad", se reemplazaron "grupos centrales", "jerarquías de valores" y "coordinaciones principales" con una libre, dispersa y descoordinada producción de valores y significados, pero nunca se cuestionó la suposición última de la visión de Parsons: que el orden social proviene de la manipulación de símbolos.

Contra esa tendencia a largo plazo de teorización académica, el modelo de Bentham parece bastante diferente. Tal vez se pueda entender mejor la diferencia si se recuerda que Bentham no era —al menos, no principalmente— miembro del mundo universitario. Pertenecía a un círculo de intelectuales que vivía en la cercanía del mundo de los políticos, los administradores gubernamentales y los reformistas sociales, y mantenía un constante diálogo con ese mundo, compartiendo en gran medida sus preocupaciones e intereses, su ar-

ticulación de las tareas a realizar, su selección de instrumentos de acción social y de recursos en los que se puede basar tal acción. No sorprende que en el sistema social que surge de los escritos de Bentham la academia o los intelectuales en su rol de docentes-predicadores de tan obvio sentido común, sean casi invisibles. Lo que no significa, sin embargo, que los intelectuales —lo mejor de la "clase del conocimiento"— estén ausentes en el cuadro final. En verdad, están presentes, y tal vez de modo aún más formidable que en los modelos de factura académica, aunque, como los inspectores del panóptico, "ven sin ser vistos".

El modelo de Bentham se construye desde el punto de vista de los intelectuales como diseñadores, como *expertos* poseedores del conocimiento de las leyes que guían la conducta humana y de las capacidades necesarias para construir marcos sociales en los que tales leyes pueden aprovecharse mejor. El mundo perfectamente equilibrado del panóptico es un mundo inventado, ideado; el producto de un arquitecto conocedor, pensante y racional. Los políticos son constructores guiados por sus dibujos. Ni el intelectual diseñador ni los políticos son necesarios una vez que la construcción

está completa. Un sistema social que necesita empresarios libres y ofrece condiciones ideales para ejercer su libertad en busca del beneficio común puede operar por sí solo y autoperpetuarse sin la interferencia cotidiana de entrometidos trazadores de planos, y sin la vigilancia de predicadores morales y maestros de virtudes sociales. Pero, cuando todo eso comenzó, el diseño ya existía.

En los dos tipos de modelos analizados aquí, los intelectuales aparecen como "legisladores", aquellos que determinan la "norma" para los sistemas sociales viables y bien integrados. Pero pueden cumplir esta función legisladora al menos de dos modos diferentes: en tanto que *operadores de símbolos*, ideólogos, como en los modelos del tipo de Parsons, o en tanto que *diseñadores expertos*, tecnólogos, como en el modelo de Bentham o similares. En el primer caso, la perspectiva cognitiva lleva a los constructores de modelos a percibir la libertad como una característica o un derecho del "individuo como tal"; como un atributo universal de todas las unidades del sistema, uniformadas por su condición compartida de objetos de educación, socialización o aprendizaje cultural en general. En el segundo caso, la

libertad aparece como un factor en el mecanismo de producción y reproducción del orden social; como tal, se sitúa en los nudos estratégicamente cruciales que mantienen unida la red. Sigue siendo un recurso juiciosamente asignado, siempre considerado en un contexto distribucional, como un extremo de una relación cuyo segundo extremo es la heteronomía. La libertad es generada aquí por tal relación, siendo al mismo tiempo la condición más importante de su perpetuación. La libertad es privilegio y poder.

## II Sobre la sociogénesis de la libertad

Hay algunos significados contemporáneos de "libertad" para los cuales todos los seres humanos son inevitablemente libres, aun cuando ellos no lo sepan, no lo piensen o lo nieguen categóricamente si se les pregunta. Los seres humanos son fundamentalmente libres como agentes que actúan en lugar de abstenerse de la acción, o se abstienen de actuar en lugar de actuar de cierta manera. Ahí "libertad" es sólo otro modo de expresar lo obvio, que hay más de un modo posible de actuar lógicamente: una verdad trivial, contenida tautológicamente en la idea misma de "acción". O los seres humanos son fundamentalmente libres como responsables de las consecuencias de su conducta; una interpretación de la libertad derivada de ciertas creencias morales de base religiosa o conceptos legales. O, más filosóficamente, los seres humanos son libres en esencia porque su vida no puede ser más que su propio proyecto, una actividad

"para", orientada hacia el futuro, aun cuando a menudo perciban esa vida como una serie de rendiciones a las necesidades, y la interpretan en términos de "debido a", como algo determinado por el pasado. A veces la libertad se revela como una propiedad universal de los seres humanos: todas las instancias de conducta heterónoma y de restricciones externas se desechan como artificios superfluos. Sociológicamente, tales interpretaciones de la "libertad" son poco interesantes, porque eliminan de la visión el hecho de que la libertad es en sí misma un hecho social, producido socialmente y socialmente dotado del significado que le toca en una época o un lugar particulares. Desde un punto de vista sociológico, tales interpretaciones deben verse como objetos de investigación de la "sociología del conocimiento", o de la hermenéutica sociológica, más que como hipótesis sobre la realidad cuya verdad debe someterse a prueba.

La mayoría de los libros que llevan la palabra "libertad" en el título o el subtítulo se centran en significados tales o semejantes del término. En general, tratan de reconstruir, re-interpretar y evaluar críticamente escritos intelectuales influyentes sobre el tema. Son par-

te del discurso filosófico corriente para el cual la "libertad" como idea, como valor, como "horizonte utópico" de nuestra civilización se mantiene con vida mientras la reevalúan sucesivas generaciones. Esos libros, por así decirlo, pertenecen a una filosofía que existe únicamente como su propia historia.

Los libros en cuestión poseen una gran importancia cultural, porque son parte del discurso que registran y de cuya continuación son una condición indispensable. Pero su otra significación, reivindicada por sus autores, de orientación científica, no es incuestionable. Como libros de *historia*, se espera que resuelvan la lógica interna del fenómeno que estudian, que presenten sus formas posteriores como el resultado de otras anteriores y revelen las fuerzas responsables del cambio de una forma a otra. Para hacer todo eso, deberían seleccionar de las realidades complejas y muy variadas del pasado un subconjunto más o menos completo y autosostenido, es decir, un subconjunto que contenga todos los factores necesarios para explicar las transformaciones conocidas del fenómeno en estudio. Pero, en la mayoría de los casos, el subconjunto seleccionado es el de las ideas mismas. Se sugiere

entonces, de manera abierta u oblicua, que las sucesivas transformaciones del fenómeno denominado "libertad" son idénticas a sus sucesivas conceptualizaciones. La historia de la libertad consiste entonces en una serie de reformulaciones, redefiniciones, recapitulaciones, así como en descubrimientos o invenciones intelectuales. Las ideas nacen de ideas, se fecundan con ideas, generan otras ideas. Se puede ver que los autores de los libros en cuestión proyectan sobre el asunto que estudian la experiencia de la forma de vida que practican colectivamente; o más bien, sus suposiciones contrafactuales: la suposición de que las ideas mismas, sus fuerzas o debilidades inherentes, su coherencia o su incoherencia, deciden su aceptación o rechazo. En consecuencia, escriben la historia de la libertad como la historia de sus colegas intelectuales.

Pero la importancia de las formulaciones intelectuales de la libertad siempre ha derivado del hecho de que encararon los problemas reales de su época; se emplearon conceptos existentes en el discurso subsiguiente para articular la experiencia de nuevos procesos y estructuras sociales, para darle un significado al cambio, y fue en ese uso en el que ellos

cambiaron sus significados y a sí mismos. Toda la importancia que tuvo la historia del trabajo intelectual para la historia de la sociedad en general se debió al hecho de que no se trató de un asunto incestuoso de pensadores profesionales.

La "sociogénesis" (un término tomado en préstamo, con gratitud, de Norbert Elias) de la libertad se refiere a esas divergencias y dislocaciones en las figuraciones sociales, grandes y pequeñas, que condujeron a sucesivas modificaciones en la red de dependencias, y por tanto también en el contexto de la interacción humana, y que articularon el discurso de la libertad. Se supone que cada una de esas dislocaciones creó tensiones sociales que a los contemporáneos les parecieron un problema social no resuelto, que exigía rechazar los conceptos pasados o darles un uso innovador. La aparente unidad del discurso en el tiempo, ilusión generada por el enfoque de la "historia de las ideas", se disipa en una serie de discontinuidades sólo parcialmente encubiertas por la memoria histórica institucionalizada. Lo que se revela entonces es que, más que un despliegue gradual del significado pleno de la idea a partir de su forma embrionaria, la historia de

la libertad es un puente tendido entre una amplia variedad de figuraciones sociales, con sus conflictos y luchas de poder específicos.

Tal vez la idea de la libertad más antigua remitiera a una acción antes que a una condición: la decisión de los poderosos de liberar a alguien sometido a su poder de esclavitud, cautiverio o servidumbre. Tal liberación —manumisión (de *manumittere*, despedir de la propia mano)— era para todas las intenciones y los propósitos un acto de "humanización": en la antigüedad clásica, los esclavos o cautivos eran vistos y tratados legalmente como bienes muebles, junto con el resto de la propiedad del amo; perjudicarlos o destruirlos contaba como perpetrar un ataque a la propiedad del amo más que a los "derechos humanos", y el daño se debía reparar, como en el caso de una oveja robada o un cobertizo incendiado. La manumisión transformó a un esclavo o sirviente en un liberto, en la mayoría de los casos no un ser humano por completo, pero tampoco un bien mueble. El liberto —*libertinus*— llevaba la marca del estado anterior, una marca imposible de eliminar, a veces hasta la tercera generación. La suya era una condición totalmente negativa: *no* era un

esclavo. Para que tuviera sentido, su condición se debía comparar con el estado de esclavitud o servidumbre. Su condición mostraba quién era, mientras que la condición de una persona que nunca había sido esclava ofrecía poca guía en cuanto a su situación social. La cantidad de "libertad" que había en la identidad del liberto era relacional. Se refería a lo que había cesado de ser y a lo que otros aún seguían siendo. Se refería también a un tercer agente, el único agente verdadero del triángulo, por así decirlo: el poder que hacía la distinción. A los libertos había que *hacerlos libres*. La liberación no era en sí misma un acto de libertad.

Se puede sostener que la teoría y la práctica de la heteronomía, o la negatividad de la libertad, legada por la Antigüedad judía tanto como por la grecorromana, arrojó cierta luz sobre el célebre episodio de la "herejía de Pelagio", en la historia temprana de la Iglesia. Las enseñanzas de Pelagio, y la respuesta vehemente que tuvieron en san Agustín (que luego serían repetidas virtualmente por santo Tomás de Aquino y Juan Calvino, aunque nunca aceptadas oficialmente como el canon de la Iglesia) se refería al origen y el alcance

de la "libre voluntad". Según Pelagio, Dios *hizo* a los humanos libres; habiendo sido hechos así, los humanos podían elegir entre el bien y el mal, según su voluntad. Les correspondía a ellos vivir para granjearse la salvación o la condena; habiendo sido hechos libres, habiendo recibido el don de la voluntad libre, tenían entera y única responsabilidad de sus actos. Las enseñanzas de Pelagio parecen coincidir con la práctica de la Antigüedad: la manumisión era en verdad el fin del estado de esclavitud, y entre otras cosas significaba la asunción por parte del liberto de la plena responsabilidad de su conducta. Es verdad, en numerosos casos había una condición unida al acto de liberación: a los libertos se los podía obligar a permanecer al servicio de su ex amo, o a cumplir diversos deberes con él. El acto mismo de la manumisión podía estar condicionado al desempeño regular y perpetuo de tales deberes, y rescindido en el caso de que no se cumplieran. Pero incluso esa eventualidad era un testimonio del hecho de que el liberto era ahora un "portador de responsabilidad"; podía elegir ser leal o traicionar a su amo, y se le debía recompensar o castigar según su elección. La

antigüedad también conoció una liberación incondicional e irreversible. En tales casos el amo, que ejercía su poder en el comienzo —en el acto de manumisión— renunciaba a su dominio sobre el ex esclavo en el futuro.

Es probable que precisamente esa consecuencia del acto de liberación volviera inaceptables las enseñanzas de Pelagio a san Agustín y a los poderes que estuvieran detrás de él. En verdad, Pelagio reducía la Iglesia a una asociación de predicadores morales, y le negaba otro poder sobre los fieles que el de una exhortación espiritual. Si es verdad que en su omnipotencia Dios dotó a los humanos de un irrevocable don de libre voluntad, de la misma manera Él puso el destino de ellos en sus propias manos y decidió renunciar a todo poder sobre su conducta. De manera indirecta, Su decisión habría arrojado dudas sobre las pretensiones de la Iglesia de todo control práctico sobre su grey, y presagiaba mal para la condición de la emergente jerarquía eclesiástica. Fue esa amenaza la que salió a encarar san Agustín, con su doctrina compleja y notoriamente ambivalente de la gracia divina y el pecado original. Según esa doctrina, los humanos llevan para siempre la marca de su pasado

culpable y reprehensible, al igual que los libertos llevan, hasta su muerte y la de sus vástagos, el estigma de su esclavitud original. Todos los humanos participan del pecado original, el acto de rechazo de la custodia de Dios y del orden divino. De ahí su innata propensión a poner el mal sobre el bien. El hecho de que no puedan propagar su existencia terrenal como no sea por el deseo carnal y las pasiones sexuales atestigua el persistente dominio de la materia corporal (mal) sobre el espíritu (bien). En ese sentido, siguen siendo esclavos. Su libertad está limitada a la elección del mal; la elección del bien sólo puede ser obra de una gracia divina. Los humanos necesitan el gobierno continuado de su divino amo: necesitan que los vigilen, que los censuren, que los adviertan, que los fuercen a tomar el camino de la virtud. De manera indirecta, nuevamente, la Iglesia, ese colectivo vicario de Dios en la tierra, tiene derecho a vigilar, censurar e imponer la virtud. (Podría ser de cierto interés sociológico advertir que no fue la Iglesia la que finalmente rechazó las enseñanzas de Pelagio; mientras el papa Zósimo dudaba en cuanto a la prudencia de condenar la doctrina de Pelagio, el emperador Honorio proscribió al desventurado pro-

pulsor de la voluntad libre, y la Iglesia hizo otro tanto.)

El episodio de la herejía de Pelagio revela un aspecto nuevo e importante de la libertad. Aparece, quizá por primera vez, una teoría que coloca a la libertad clara y firmemente al lado del mal, sólo para emplearla como una justificación de la regla heterónoma. Esa teoría concuerda bien con las condiciones sociales de los siglos siguientes, condiciones en las cuales ningún ser humano podía pretender razonablemente ser "completo en sí mismo", autosuficiente, con pleno dominio sobre las circunstancias de su vida o los recursos que requerían sus asuntos; condiciones que no tenían espacio para "hombres mostrencos" y que convertían la falta de vinculación, de vasallaje o de pertenencia corporativa (vaganancia, vagabundaje) en los más espantosos peligros sociales y en los delitos más odiosos. En los siglos siguientes, hasta el amanecer de los tiempos modernos, la sociedad no conoció ningún otro método para preservar el orden social ni otro vehículo de control que el del gobierno del amo o de la corporación local u ocupacional. O, más bien, confiaba inconscientemente y sin pensarlo en tales métodos y



vehículos para su modo de vida familiar, y por tanto no amenazador. No sorprende que la visión de una persona mostrenca o sin pertenencia tendiera a generar esa ansiedad que debía de producir el poner en entredicho las suposiciones hasta ese momento tácitas en la existencia social. La condición de no tener amo debía de ser doblemente alarmante, por así decirlo: en primer lugar, por la dificultad de controlarla y, en segundo lugar, porque presentaba el orden social como algo que se debía cuidar conscientemente y que no se preserva por sí solo.

En esas circunstancias, una libertad que pueda aceptarse sin ser percibida como una amenaza para la sociedad es siempre algo otorgado, y por su origen en el acto de otorgar algo (al menos en principio), estrechamente controlado. Además, tal libertad es siempre parcial, "en determinados sentidos"; consiste en la exención de obligaciones claramente definidas y específicas o de jurisdicción, o en la pertenencia a una colectividad que comparte un privilegio. La libertad es, en verdad, un privilegio, y un privilegio que se ofrece frugalmente y en general sin entusiasmo por parte de los que lo dan.

En la Edad Media, la libertad estaba claramente relacionada con las luchas de poder. La libertad significaba la exención de algunos aspectos del poder superior; la condición de libre era un testimonio de la fortaleza de aquellos que la ganaban, y la debilidad de aquellos que debían concederla con reticencia. La Magna Carta Libertatum, tal vez el documento más simbólico y famoso de esa lucha, fue producto conjunto de los dudosos títulos dinásticos del rey Juan, los altos costes de las cruzadas, que extendieron hasta el punto de cesura los recursos y la paciencia de los súbditos nobles del rey, la necesidad de movilizar a los caballeros para el servicio militar, y la amenaza creciente de guerra civil. La Magna Carta —la "gran carta de la libertad"— le fue impuesta a un monarca que carecía de la fortaleza para resistirse a ella. Consentía una serie de "libertades" de las que gozarían los nobles a partir de entonces y que el rey prometió no infringir; entre esas libertades, se destacaba la seguridad contra los impuestos "arbitrarios" (es decir, no convenidos). La carta legalizaba la condición del "liberto" e indirectamente la definía como la que impide el encarcelamiento o el desposeimiento, salvo

mediante el juicio de los pares (otros libertos) y la ley de la tierra.

La Magna Carta, entonces, transformaba la debilidad temporal del monarca en ley; sometía las acciones del monarca a una restricción permanente, haciéndolas de esa manera más predecibles para los sujetos del rey y privándolas de buena parte de su carácter de "fuente de incertidumbre". Aún no se confiaba, obviamente, en las meras restricciones legales, y en el texto de la Carta los nobles habían escrito su derecho a tomar las armas contra el rey en caso de que violara los límites de su poder; para los libertos, la defensa de su libertad, aun por la fuerza, se convertía en una de las medidas sancionadas por las reglas del juego, ahora parte del orden político y no de su violación. Con el derecho a la resistencia, los nobles se convirtieron en un permanente "factor de incertidumbre" en la situación del monarca, y al mismo tiempo impusieron efectivas restricciones a la libertad del rey. De manera indirecta, los límites fijados ahora a las acciones del monarca que afectaban la condición de sus súbditos libres, definían la noción de gobierno "arbitrario" o "despótico" como un "delito real" específico, una transgresión del orden social

que los monarcas se inclinan a cometer y por la cual se les debe castigar.

La libertad fue, entonces, un privilegio ganado al rey por una categoría relativamente restringida de súbditos ricos y poderosos; pronto el término "liberto" pasó a usarse como sinónimo del concepto de persona de nacimiento y crianza nobles. Eran "libres" aquellos súbditos del rey sobre los que este último gozaba de jurisdicción sólo limitada.

A finales de la Edad Media (a partir del siglo xii), el privilegio de la libertad llegó a otorgarse no sólo a personas individuales o linajes familiares sino a corporaciones completas, en particular a los pueblos. La libertad de un pueblo podía significar la exención de impuestos u otras cargas financieras; la eliminación de restricciones y reglamentaciones al comercio; el derecho a la autonomía, y una multitud de privilegios claramente insignificantes o menores, que sin embargo cumplían una importante función ceremonial y simbólica, y que representaban la autonomía del pueblo respecto de los bienes raíces y de la monarquía misma. La libertad del pueblo implicaba el derecho a otorgarles la "libertad del pueblo" a ciudadanos selectos, por lo general los más ricos. Ser

liberto de un pueblo dado significaba gozar de ciertas inmunidades respecto del poder del pueblo, aparte de compartir los privilegios corporativos del pueblo.

En la libertad del pueblo, el factor más influyente, de inconmensurable importancia histórica, fue la exención del pueblo y sus muchas agrupaciones de la jurisdicción del bien inmueble. La libertad de los pueblos marcó y condicionó la progresiva división de la riqueza en dos categorías, cada una sujeta a sus propias reglas: una ganaba su independencia de la otra sólo para someterla al fin, tras siglos de lucha, a su poder. En las palabras de Louis Dumont:

En el tipo de sociedad tradicional, la riqueza inmueble (fincas) se distingue marcadamente de la riqueza móvil (dinero, bienes muebles) por el hecho de que los derechos de la tierra están enraizados de tal manera en la organización social que los derechos superiores acompañan al poder sobre los hombres. Tales derechos, o "riqueza", que aparecen en esencia como una cuestión de relaciones entre hombres, son intrínsecamente superiores a la riqueza móvil (...) Con los modernos, se produjo una revolución en ese sentido: se quebró

el vínculo entre la riqueza inmueble y el poder sobre los hombres, y la riqueza móvil se tornó plenamente autónoma en sí misma, como el aspecto superior de la riqueza en general. (...) Debe notarse que sólo en ese punto se puede trazar una clara distinción entre lo que denominamos "político" y (...) "económico".<sup>1</sup>

La emancipación de los "pueblos libres" de los poderes de los nobles locales quebró el vínculo más importante entre riqueza y derechos sobre las personas. La libertad de los pueblos significaba en la práctica la separación de la circulación del dinero y las mercancías respecto a las tradicionales estructuras de la organización social, y en particular respecto a la red de derechos y obligaciones mutuos que rodeaba la propiedad jerárquica de la tierra y la participación en el producto de la tierra. Dentro de los muros del pueblo, la creación y distribución de riqueza podía desarrollarse sin las restricciones de las relaciones de poder tradicionales, relaciones vividas como "naturales", como parte integrante de la "gran cadena de

<sup>1</sup> Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, University of California Press, Berkeley, 1986, pp. 106-7.

ser" (para emplear la famosa expresión de Arthur Lovejoy). La libertad de los pueblos significó, por tanto, la gestación de la economía como un sistema de acciones y relaciones humanas separado de la "organización política" y de todo el universo de derechos tradicionales sobre las personas; un sistema que tiende a convertirse en un "todo" por derecho propio, una totalidad autocontenida y autorregulada, que se mantiene en movimiento y en curso sólo por la lógica impersonal de la provisión, la demanda y la circulación de bienes (la "mano invisible" de Adam Smith, que forjó el bienestar común partiendo de la multitud de acciones diferentes y autointeresadas de los individuos, coordinadas sólo por el intercambio comercial de bienes). De manera aún más general, la libertad de los pueblos —habiendo separado la vida urbana del mundo en que las dependencias humanas estaban enraizadas en la propiedad inmueble y por lo tanto eran percibidas como "naturales"— proporcionó la base del "artificialismo" típicamente moderno; la concepción del orden social no como condición natural de la humanidad, sino como producto del ingenio y la administración humanos, algo que se debe diseñar e implementar de una ma-

nera dictada por la razón humana y precisamente dirigido contra las predisposiciones "naturales" (moralmente feas, irracionales y desordenadas) de los animales humanos. La vida en los pueblos separaba a los hombres de la naturaleza; la libertad de los pueblos separaba a los hombres de las "leyes de la naturaleza": el sometimiento de los asuntos de la vida al ritmo y los caprichos de fenómenos sobre los cuales las voluntades y las capacidades humanas tenían poco o ningún efecto.

Este sucinto estudio de los usos de la libertad en las épocas antiguas y medievales ha hecho evidente que la libertad de ningún modo es una invención moderna; ni las relaciones institucionalizadas que dieron lugar a un grado de autonomía individual (o, para verlo desde el otro extremo, una limitación de las prerrogativas de poder), ni los conceptos que las articulan, se han limitado a la era moderna. Además, fue en la Edad Media cuando se construyeron los viveros donde se propagaron las plantas de las libertades modernas. Y sin embargo, la forma moderna de libertad difiere considerablemente de sus antecedentes; de hecho, la semejanza en el nombre oculta cualidades marcadamente diferentes.

Se han escrito montañas de libros sobre la singularidad y los muchos atributos notables del moderno fenómeno (occidental) de la libertad. Parece sin embargo que, desde el punto de vista sociológico, dos de las sin duda muchas características distintivas de la libertad moderna son de interés especial: su estrecha relación con el individualismo, y su conexión genética y cultural con la economía de mercado y el capitalismo (el tipo de sociedad definido muy recientemente por Peter L. Berger como "producción para un mercado de individuos o asociaciones emprendedoras con el propósito de obtener una ganancia").

El núcleo duro del individualismo, según comentó hace poco Colin Morris, "reside en la experiencia psicológica con que empezamos: el sentido de una distinción clara entre mi ser y el de los otros. La importancia de esta experiencia se ve muy aumentada por nuestra creencia en el *valor* de los seres humanos en sí mismos". Una vez impreso el sello de valor especial —en verdad, supremo— sobre la experiencia por otra parte terrenal de hacer las propias cosas y pensar los propios pensamientos, "si-

guió" una "aguda conciencia de sí mismos", un impulso de considerar el "propio ser" como objeto de tierno cuidado y cultivo. Tal conciencia de sí mismos, dice Morris, "ha sido una característica distintiva del hombre occidental". Más aún, la forma de individualismo resultante bien puede considerarse como "una excentricidad entre las culturas".<sup>3</sup>

Lo excéntrico, podemos agregar, no es el precepto cultural que asigna un valor especial (posibilidades especiales, tareas especiales, deberes morales especiales) a hombres individuales como distintos del grupo al que pertenecen. Tales preceptos pueden encontrarse en muchas culturas, en verdad mucho antes de que apareciera de modo reconocible el fenómeno denominado "hombre occidental". Dumont halló tales preceptos en la antigua teología y en las prácticas religiosas hindúes, sólo para rastrearlos luego hasta unas cuantas corrientes de la filosofía griega antigua y, tal vez, de manera aún más importante, hasta las enseñanzas de la Iglesia cristiana. Pero lo que unía a la religión hindú con las filosofías de los epicúreos, los cínicos y los estoicos y las

Z Peter L. Berger, *The Capitalist Revolution*, Gower, Aldershot, 1987, p. 19.

3 Colin Morris, *The Discovery of the Individual 105 0-1 zoo*, srcx, Londres, 1972, pp. 2-4.

homilías de los padres de la Iglesia, separándolas al mismo tiempo de las filosofías individualistas modernas, fue el carácter "sobrenatural" del individuo. En la medida en que era un verdadero individuo —alguien que en verdad elige libremente, un portador autónomo de responsabilidad moral, el amo de su propia vida— el hombre se colocaba fuera del mundo de la vida cotidiana terrenal, pagando su libertad con la renuncia de los deberes sociales y dejando atrás el alboroto vano de las preocupaciones terrenales. El individuo era, por lo tanto, un ser esencialmente no social, o al menos alguien que existía fuera de la sociedad. Por tanto, el camino al individualismo estaba abierto sólo a unos pocos elegidos: llevaba a través de la inmersión mística, el refinamiento filosófico y la extrema piedad religiosa. Todo el que siguiera ese camino debía estar preparado para terminar como un *sannyasin*, un filósofo mendigo al estilo de Diógenes, un estilista o un anacoreta del desierto. Ese era un camino para benditos, reflexivos o desesperados, no ciertamente para leñadores y aguadores. Era explorado por los filósofos y los devotos religiosos que nunca pensaban en el propio extrañamiento, que elegían o

aceptaban como una propuesta realista (no tanto un deber universal) para los mortales comunes. La filosofía del individualismo extramundano no era una fórmula para hacer proselitismo.

Si la individualidad extramundana era un premio que aguardaba al final del camino tortuoso y lleno de espinas de la rectitud, la moderna individualidad intramundana —unida al modo único y moderno de libertad— podía ser, y ha sido, articulada como un atributo universal de los seres humanos; más aún, como el *más* universal, o más bien el más decisivo de los atributos universales. A Aristóteles le pareció natural empezar a pensar en la existencia humana partiendo de la *polis* —una entidad colectiva que daba carácter e identidad a todos a quienes alcanzaba—, definiendo así a los seres humanos como "animales políticos", miembros y participantes de la vida comunitaria. Sin embargo, les pareció natural a Hobbes y a otros pioneros del pensamiento moderno empezar por individuos presociales ya hechos, y, de ellos y de sus atributos esenciales e inseparables, proceder a la cuestión de cómo tales individuos pueden asociarse para formar algo tan "supraindividual" como una socie-

dad o un Estado. La oposición entre las dos estrategias da fe de la enorme distancia que separa a la moderna individualidad del mundo interior de su predecesora ostensiblemente extramundana, que siempre residió en los márgenes de la sociedad y sus instituciones, y con cierta independencia de ellas.

Pero había otra característica importante que diferenció a la individualidad moderna. Habiendo sido colocada firmemente dentro de la vida social terrenal, ocupó desde el comienzo mismo una posición ambigua respecto de la sociedad, cargada de una tensión constante. Por una parte, al individuo se le atribuía la capacidad de juicio, de reconocer intereses y tomar decisiones sobre cómo actuar: cualidades todas que hacen factible vivir juntos en una sociedad. Pero, por otra parte, la individualidad estaba imbuida de peligros intrínsecos: el mismo interés del individuo, que le llevaba a buscar garantías colectivas para la seguridad, lo impulsaba al mismo tiempo a lamentar las restricciones que implicaban tales garantías. En particular, la seguridad ofrecida por la autoridad supraindividual estaba condicionada a la supresión de aquellos aspectos del individuo que militaban en

contra de la vida en asociación (por lo que fueron denominados "pulsiones animales" o "pasiones"). Sólo cuando se pueden eliminar, o mantener controlados tales atributos anti-sociales, los seres humanos pueden convertirse en individuos completos. De ahí la dualidad de la individualidad moderna: por un lado, es una pertenencia natural, inalienable de todo ser humano; por otro, es algo que hay que crear, entrenar, legislar e imponer por parte de las autoridades, que actúan por el "bienestar común" de la sociedad en su conjunto. Notemos de inmediato que lo que implicaba tal elemento de artificialidad era la posibilidad de que no todos los seres humanos fueran igualmente receptivos al tratamiento de refinamiento/perfeccionamiento y por lo mismo que no todos tuvieran iguales probabilidades de convertirse en individuos en el sentido pleno de la palabra. En algunos casos, la enseñanza podía resultar insuficiente, y la obligación volverse permanente.

Antes de que intentemos explorar la importancia sociológica de tal implicación, se puede formular una pregunta más fundamental. La aparición relativamente repentina del concepto universalista y del mundo interior

de la individualidad es, pensándolo bien, un misterio; tanto más porque tuvo lugar sólo en una pequeña zona del mundo y en un periodo relativamente breve de la historia. No se puede explicar como la afortunada invención de un filósofo o una escuela filosófica que capturó casualmente la imaginación de los contemporáneos: el concepto en sus muchas aplicaciones, y en las prácticas que legitimaba e inspiraba, llegó a la luz simultáneamente en demasiadas redes y procesos sociales como para poderlo rastrear hasta un solo libro, ni siquiera una serie de libros (la posibilidad de tal rastreo es una ilusión creada y sostenida por la perspectiva de la "historia de las ideas"). Parece más probable que si la percepción filosófica respecto de la autonomía terrenal del individuo humano reverberó tan ampliamente y pronto saturó la conciencia de sí misma de una entera época histórica, se debió a que entró en muy buena consonancia con un nuevo tipo de experiencia social, tan nuevo y distinto que ya no se podía comentar y explicar en términos de bienes, comunidades o corporaciones. Parece probable que esa experiencia nueva contenga la clave de nuestro misterio.

Esa experiencia nueva, contrariamente a explicaciones populares y simplificadas, no consistió en un repentino debilitamiento, mucho menos una desaparición, de la dependencia social: la medida en que los seres humanos eran moldeados, instruidos, controlados, evaluados, censurados, "mantenidos a raya" y, en caso necesario, "devueltos al redil" por los otros miembros de la sociedad. El grado de dependencia social así entendida se mantiene en general estable a través de las eras, y es una condición indispensable de la existencia y la perpetuación de la sociedad humana. No hay seres humanos fuera de la sociedad, por mucho que dependan de recursos que manejan personalmente para su supervivencia, y por independientes que se sientan en sus decisiones. Fue, antes bien, el modo en que las presiones sociales se habían ejercido lo que sufrió un profundo cambio, y resultó en la experiencia de quedar, en última instancia, a la propia discreción y elección. El cambio consistió primero y principalmente en la sustitución de una fuente de autoridad unificada, no desafiada y fácilmente localizable, por una plétora de autoridades parciales, sin relación entre sí, a veces mutuamente contradictorias,



cada una de las cuales actuaba como si no existieran otras autoridades y todas demandando lo imposible: la sola lealtad a ellas mismas. La necesidad social hablaba ahora en muchas voces, que en conjunto sonaban más como una cacofonía que como un coro. Le correspondía en gran medida al oyente identificar en el ruido una melodía coherente que pudiera seguir. Hasta cierto punto, las voces se anulaban unas a otras: ninguna podía asegurar una superioridad clara e indiscutida para el motivo que desarrollaba. Eso tenía un efecto doble en el "oyente": por un lado, se le concedía una nueva autoridad de arbitraje; por otro, se le cargaba con la nueva responsabilidad de la elección resultante.

Tampoco fue esa nueva experiencia algo que les llegó simultáneamente a todos los ciudadanos de Europa occidental, en todos los países y a todos los niveles de la jerarquía social. Como los estudios recientes han demostrado de manera convincente, las condiciones subyacentes en el surgimiento de la individualidad aparecieron en Inglaterra mucho antes que en ningún otro lugar. D. A. Wrigley documentó la alta tasa de movilidad social, la disminución de derechos y obligaciones relacionados con el pareil-

tesco, la medida inusualmente amplia de la mediación del mercado en la circulación de bienes, y el relativo debilitamiento de la autoridad comunitaria por una avanzada burocracia estatal, todo lo cual tuvo lugar en Inglaterra siglos antes de que se difundiera al continente europeo.<sup>4</sup> Alan Macfarlane rastreó la singularidad inglesa hasta una fecha tan lejana como el siglo xiii, y observó que esos "extranjeros que visitaban o leían sobre Inglaterra, y los ingleses que viajaban y vivían en el exterior, no podían haber dejado de notar que estaban pasando no sólo de una zona geográfica, lingüística y climática a otra, sino hacia y desde una sociedad en la que casi cada aspecto de la cultura era diametralmente opuesto al de las naciones de los alrededores".<sup>5</sup> Las diferencias entre países eran las del tiempo; las diferencias entre los niveles de jerarquía social demostraron ser, a largo plazo, mucho más influyentes, ya que parecieron mucho más resistentes al impacto nivelador del tiempo.

4 D. A. Wrigley, *People, Cities, and Wealth; The Transformation of Traditional Society*, Blackwell, Oxford, 1987, pp. 51-60.

5 Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition*, Blackwell, Oxford, 1978, p. 165.

De hecho, la individualidad era el destino de *algunas* personas y, como en el caso de la libertad, se experimentaba como tal en la medida en que seguía siendo una distinción y no una condición universal.

Ese hecho no se ha reflejado necesariamente en los análisis filosóficos de los conceptos de individualidad, autonomía personal y libertad. Por el contrario, estos análisis se concentraron en los sitios donde la condición de la vida podía articularse como individualidad y libertad, y esos eran sitios selectivos. El descubrimiento de la experiencia unida a tales sitios les llevó mucho tiempo a los filósofos. Edward Craig distinguió recientemente tres temas sucesivos en los razonamientos sobre la condición humana de los filósofos occidentales (y modernos).<sup>6</sup> En los primeros tiempos modernos, y en particular en el Siglo de las Luces, la "tesis de la semejanza" dominó el pensamiento filosófico: la experiencia embriagadora de la libertad recién obtenida respecto de los determinantes externos de elección, percibida como un dominio sobre la realidad externa; un dominio semejante -tal vez incluso igual- al que previa-

<sup>6</sup> Edward Craig, *The Mind of God and the Works of Man*, Clarendon Press, Oxford, 1987.

mente le estaba reservado sólo a Dios. Pero pronto se descubrió la inevitable consecuencia de la autodeterminación individual -el choque de voluntades, la disparidad entre las intenciones individuales y el resultado factual-, y la atención de los filósofos se desplazó al ubicuo conflicto entre la libertad moral y la necesidad física, los deseos individuales y los requerimientos sociales; las consecuencias prácticas del choque de voluntades han sido articuladas como la solidez y la resistencia reificadas, indiferentes, semejantes a la naturaleza, de la realidad social ("realidad" en la medida en que no podía ser eliminada a voluntad). Sólo hacia finales del siglo xix empezó a cobrar importancia el tema de la "acción" o la "práctica", tema que extraía sus conclusiones tanto de la ingenuidad del temprano optimismo como de la angustia que siguió a su colapso. Este último tema -que vincula la libertad de elección del hombre (aunque no necesariamente la libertad para lograr resultados deseados) con el carácter inconcluyente y por lo tanto manipulable de la determinación exterior- tal vez se acerque más a la articulación de la condición más fundamental del individualismo moderno: el pluralismo, la heterogeneidad, el desorden de

los poderes sociales, lo que crea tanto la necesidad como la posibilidad de la elección individual, la motivación subjetiva y la responsabilidad personal.

En general, algunos sociólogos habían anticipado esa conclusión filosófica relativamente reciente. Buscaron las raíces de la individualidad moderna en varias partes de la historia de la estructura social, pero coincidieron en lo esencial: la individualidad como valor, la intensa preocupación con la distinción individual y la singularidad, la punzante experiencia de "ser" un yo y "tener" un yo al mismo tiempo (es decir, estar obligado a cuidar, defender, "mantener limpio", etcétera, al propio ser, al igual que uno lo está respecto de otras posesiones) son una necesidad impuesta a ciertas clases de personas por el contexto social de su vida, y el aspecto más relevante de tal contexto es la ausencia de una norma inequívoca y general capaz de proporcionar (e imponer) una receta conductual definida para el "proyecto de vida" como un todo, así como para las situaciones siempre cambiantes de la vida cotidiana. En ausencia de una corriente todopoderosa y abrumadora, las naves individuales deben poseer un giroscopio propio que las

mantengan en su curso. Esa función de "giroscopio" la desempeña la capacidad individual de supervisar y corregir la propia conducta. Esa capacidad se denomina "autocontrol".

La libertad del individuo moderno surge, así, de la incertidumbre; de cierta "subdeterminación" de la realidad exterior, del carácter intrínsecamente problemático de las presiones sociales. El individuo libre de los tiempos modernos es, para emplear la famosa expresión de Robert Jay Lifton,<sup>7</sup> un "hombre proteico", es decir, una persona que es simultáneamente subsocializada (ya que del mundo "exterior" no llega ninguna fórmula global e incuestionable) y sobresocializada (ya que ninguna identidad de "núcleo duro" en el sentido de asignada, heredada u otorgada es lo bastante resistente como para soportar las corrientes cruzadas de las presiones externas, y de ahí que la identidad deba ser continuamente negociada, ajustada, construida sin interrupción y sin perspectiva de finalidad).

Los sociólogos atribuyeron tal estado de cosas a la desunión, la pluralidad de poderes

7 Cfr. Robert Jay Lifton, "Protean Man", *Partisan Review*, invierno de 1968, pp. 13-27.

y la heterogeneidad de la cultura, que se reconoce cada vez más como la característica más conspicua de la sociedad moderna. Émile Durkheim vinculó el nacimiento de la individualidad moderna con la creciente división del trabajo y la resultante exposición de todos y cada uno de los miembros de la sociedad a áreas especializadas y no coordinadas de autoridad, ninguna de las cuales puede exigir una lealtad total y comprehensiva. Georg Simmel veía la tendencia individual a requerir "lo máximo en singularidad y particularización" como una necesidad de una vida que "está compuesta cada vez más" de diferentes "contenidos y ofrecimientos"; la única base sólida que la persona puede esperar (e incluso esto en vano) en el remolino de impresiones caóticas que nunca cesa de brindar el moderno ambiente urbano es su propia "identidad personal".

El estudio de Norbert Elias sobre la modernización como un "proceso civilizador" (que puso en perspectiva histórica el vínculo entre la sociedad moderna y las restricciones civilizadoras impuestas sobre la conducta humana, "naturalmente" violenta y agobiada por las pasiones, puesta de relieve por primera vez por

Sigmund Freud) presenta la historia de la autonomía del individuo, de su "no relación" con dependencias extrínsecas, como resultado del proceso de autodistanciamiento y separación y no como una reflexión de una distancia "objetiva" y una falta de relación. El carácter confuso de las presiones externas y su evidente falta de dirección se perciben como la falta de sentido y de propósito de todo lo que existe "fuera" del individuo. De ahí la separación del "yo" que piensa, siente y fija objetivos respecto de los objetos inertes e inanimados de su pensamiento y su acción. Pero ese apartamiento es posible (y, presumiblemente, inevitable) sólo porque las compulsiones externas interpersonales ya han sido "incorporadas" y reforjadas en el ego que se vigila a sí mismo (la "guarnición en la ciudad conquistada" de Freud).

Son esos autocontroles de la civilización, que funcionan en parte de forma automática, los que ahora se experimentan en la autopercepción individual como un muro, sea entre "sujeto" y "objeto", o entre el propio "yo" y otras personas ("sociedad").

La noción de individuos que deciden, actúan y "existen" en absoluta independencia entre sí es un producto artificial de

los hombres característico de una etapa particular del desarrollo de su autopercepción. Se basa en parte en una confusión de ideales y hechos, y en parte en una reificación de mecanismos individuales de autocontrol.\$

Si Elias desarrolla la interpretación de la individualidad moderna según las líneas exploradas previamente por Simmel, otro distinguido sociólogo contemporáneo, Niklas Luhmann, sigue la línea elegida originalmente por Durkheim. Remite los orígenes de la individualidad moderna a "la transición de la diferenciación estratificada a la funcional dentro de la sociedad": esta transición, a su vez, conduce "a una mayor diferenciación de los sistemas personal y social", porque "con la adopción de la diferenciación funcional, las personas individuales ya no pueden estar firmemente situadas en un solo subsistema de la sociedad, sino que se las debe considerar *a priori* como socialmente desplazadas". En términos más simples, cada uno es en cierto sentido un extraño, una persona marginal en un aspecto u otro; al no pertenecer a ninguna entidad "total" y al

8 Norbert Elias, *The Civilising Process: The History of Manners*, trad. ing. E. Jephcott, Blackwell, 1978, pp. 256 y 260.

verse forzados a interactuar con muchas entidades tales, "los individuos se sienten más impulsados a interpretar la diferencia entre ellos mismos y el ambiente (...) en términos de su propia persona, por lo que el ego se convierte en el punto focal de todas sus experiencias interiores y el ambiente pierde la mayor parte de sus contornos".<sup>9</sup>

En la visión de Luhmann, este extrañamiento relativo de todas y cada una de las personas de todos y cada uno de los "subsistemas" dentro de la sociedad, abre un amplio espacio para el desarrollo individual y permite que la vida interior del individuo alcance una profundidad y una riqueza nunca logradas en condiciones de estrecho control comunitario. Pero, por otra parte, el extrañamiento mutuo de los individuos pone en duda la continuación misma de la comunicación interpersonal; de hecho, se vuelven improbables el discurso o el acuerdo significativos. Para que la comunicación tenga lugar de todas formas, las experiencias interiores de sus sujetos, organizadas por así decirlo alrededor de puntos focales separados, deben validarse intersubje-

9 Niklas Luhmann, *Love as Passion: The Codification of Intimacy*, trad. ing. J. Gaines y D. L. Jones, Polity Press, Londres, 1986, p. 15.

tivamente, es decir, socialmente. Según Luhmann, en la sociedad moderna tal validación se realiza de hecho a través del amor: un medio de comunicación socialmente aprobado y apoyado, en el cual los sujetos que interactúan reconocen recíprocamente la validez y la relevancia de la experiencia interior del otro; un miembro delimita la experiencia del otro como real al tomarla como motivo de la propia acción de ambos.

Podemos observar aquí que la incertidumbre que acecha a toda autosíntesis individual, en tanto queda "aún sin confirmar socialmente" —la condición explorada de manera tan penetrante por Luhmann—, desencadena un deseo obsesivo de certeza que sólo puede satisfacerse con medios distintos del "amor". Bensman y Lilienfeld sugieren la psicoterapia como un medio; consideran la invención de la entrevista psicoterapéutica como "uno de los grandes logros de la psicología", "donde por una hora se levanta el peso de la privacidad"<sup>10</sup> y se ofrece una evaluación científicamente respetable y por ende socialmente creíble. Andrew J. Weigert

<sup>10</sup> Joseph Bensman y Robert Lilienfeld, *Between Public and Private: The Lost Boundaries of the Self*, Free Press, Nueva York, 1979, p. 62.

generalizó el rol ejemplificado por la psiquiatría, señalando que la necesidad de "verdad" (es decir, de una base confirmada suprapersonalmente, autorizada y por lo tanto socialmente válida para la propia autointerpretación) "compromete a ciudadanos con expertos": "nosotros los modernos llevamos una vida dominada por la actitud científica sin que nosotros mismos seamos verdaderos científicos";<sup>11</sup> el derecho exclusivo a hablar con la autoridad del conocimiento científico extrapersonal queda reservado a los expertos. Se puede pensar también en otros medios que satisfacen la demanda generada por los problemas de validación de la síntesis centrada en el ego, tales como la industria del consumo y su brazo publicitario, o en verdad los movimientos políticos totalitarios o las sectas fundamentalistas. Volveremos a este asunto con mayor detalle en el capítulo siguiente.

Además de su estrecho vínculo con el individualismo, la versión moderna de la libertad está marcada por su íntima relación con el capitalismo. En verdad, las dudas planteadas

<sup>11</sup> Andrew J. Weigert, *Sociology of Everyday Life*, Longman, Londres, 1981, pp. 115, 122.

por los oponentes políticos del capitalismo en cuanto a si es realmente así tienen pocas probabilidades de imponerse, ya que la declaración que cuestionan se confirma virtualmente a sí misma. Las versiones de la libertad y las definiciones del capitalismo se articulan de tal modo que suponen necesariamente una conexión inquebrantable entre ambos y vuelven legalmente defectuosa, si no absurda, la suposición de que una puede existir sin la otra.

Según observó correctamente Mike Emmison,<sup>12</sup> lo que denominamos capitalismo es una situación en la que las funciones económicas sustantivas eternas de toda sociedad, a saber, la satisfacción de las necesidades humanas por el intercambio con la naturaleza y los propios semejantes, se implementan aplicando el cálculo de medios-fines al problema de elegir entre recursos escasos y limitados. Pero la elección y el cálculo de medios-fines (a saber, la conducta motivada, con un propósito y supervisada por la razón) son las características esenciales que definen la libertad tal como se entiende en la sociedad moderna. De ahí se

concluye que el capitalismo, por su misma definición, le abre a la libertad una esfera de vida social enorme, si no decisiva: la producción y la distribución de bienes destinados a la satisfacción de las necesidades humanas. Bajo la forma capitalista de organización económica, puede florecer la libertad (la libertad económica, al menos). Más aún, la libertad pasa a ser una necesidad. Sin libertad, no puede satisfacerse el objetivo de la actividad económica.

El capitalismo proporciona condiciones prácticas para la conducta de elección libre al "desincorporar" la función económica, es decir, al desvincular la actividad económica de todas las demás instituciones y funciones sociales. Mientras la economía permaneció "incorporada" (y así sucedió hasta el punto de no diferenciarse conceptualmente de la vida social en general durante la mayor parte de la historia; de hecho, hasta el siglo xviii), la actividad productiva y distributiva estuvo sometida a presiones de numerosas normas sociales no orientadas directamente hacia la actividad misma, sino hacia la supervivencia y la reproducción de otras instituciones vitales. Así, la producción y la distribución estuvieron sometidas a deberes familiares, lealtades comunita-

12. Mike Emmison, "The Economy": Its Emergence in Media Discourse", en Howard Davis y Paul Walton (eds.), *Language, Image, Media*, Blackwell, Oxford, 1983, pp. 141 y ss.

rias, solidaridades corporativas, rituales religiosos o la estratificación jerárquica de los patrones de vida. El capitalismo convirtió en irrelevantes tales normas extrínsecas, y de ese modo "liberó" a la esfera económica del gobierno indiscutido del cálculo de medios-fines y la conducta de la libre elección. La economía capitalista no sólo es el territorio donde la libertad puede practicarse de la forma menos restringida, sin la interferencia de otras presiones o consideraciones sociales; es también el vivero donde la idea moderna de libertad fue sembrada y cultivada, para injertarse luego en otras ramas de la vida social cada vez más ramificada. Hay muchas pruebas de que, incluso en la esfera económica propiamente dicha, la vigencia absoluta de la libertad es más un postulado o un ideal que una realidad; no obstante, en ninguna otra área la libertad se acerca tanto a un poder indiviso como ocurre en la economía.

El capitalismo define la libertad como la capacidad de guiar la propia conducta solamente por el cálculo de medios-fines, sin necesidad de preocuparse por otras consideraciones ("otras" son, por definición, las consideraciones que requieren el uso de medios menos eficientes, o

comprometer los fines, o ambas cosas. Pero, ¿cuál es la esencia social del cálculo de medios-fines?

Philippe Dandi ha ofrecido recientemente una sucinta descripción de lo que denomina "discurso de poder primitivo occidental": "Conquistamos y subyugamos la naturaleza, gobernamos las leyes de la física y *tenemos* poder sobre las cosas. Esa mentalidad se expresa también en nuestro deseo de tratar a las personas igual que hemos aprendido a tratar las cosas. Nos vemos unos a otros como instrumentos a los que moldear y obramos como si las personas también fueran cosas".<sup>3</sup> En la conducta subordinada solamente al cálculo de medios-fines, los demás son medios para un fin, casi como cosas que sirven al mismo propósito (materias primas, medios *de* transporte, etc.). La conducta guiada por el cálculo de medios-fines se esfuerza para hacer de la gente algo semejante a cosas; es decir, tiende a privar a otra gente de elección, y de la misma manera la convierte en objetos antes que en sujetos de la acción.

<sup>13</sup> Philippe Dandi, *Power in the Organisation: The Discourse of Power in Managerial Praxis*, Blackwell, Oxford, 1986, p. 1.



Por lo tanto, existe una ambigüedad intrínseca en la libertad en su edición moderna, unida al capitalismo. La efectividad de la libertad exige que alguien se mantenga no libre. Ser libre significa tener el permiso y ser capaz de mantener a otros no libres. Así, la libertad, en su forma moderna definida económicamente, no difiere de sus aplicaciones premodernas en su contenido respecto a las relaciones sociales. Es, al igual que antes, selectiva. La puede lograr verdaderamente (por oposición a filosóficamente) sólo una parte de la sociedad. Constituye un polo en una relación que tiene la regulación normativa, la restricción y la coerción como su otro polo.

Esta característica crucial de la libertad moderna se halla oculta la mayoría de las veces en la generalización filosófica de una experiencia limitada de hecho a la categoría de gente privilegiada. La propia conciencia del dominio sobre las propias condiciones (dominio inevitablemente logrado a expensas de la subordinación de otro) se articula como el logro colectivo de la humanidad; la conducta con propósito, consciente de la eficacia y guiada por la razón, se identifica con la racionalización de la sociedad como tal. Al fin, se efectúan declaraciones

que confunden más de lo que aclaran sobre los logros de un "hombre" no especificado, de lo cual el siguiente es un buen ejemplo: "El dominio del mundo, o al menos el potencial para ello, ha llegado al hombre por medio de la racionalización. Los seres humanos han reemplazado a Dios como amos de su destino".<sup>14</sup> Lo que queda sin definir es si los "seres humanos" que reemplazaron a Dios como amos, y los "seres humanos" cuyo destino es dominado, son los mismos.

Esa confusión es responsable de unos cuantos malentendidos persistentes que rondan el discurso sociológico. Uno de los más destacados es la interpretación desfigurada de la "teoría de la racionalización" que legó a los sociólogos contemporáneos por Max Weber, uno de los grandes pensadores de entonces, que tenía aguda conciencia de la ambigüedad sociológica (por oposición a psicológica, existencial o centrada en el individuo de otra manera) de la libre elección guiada por el cálculo de medios-fines. En la mayor parte de los comentarios, las con-

14 Jeffrey C. Alexander, "The Dialectic of Individualism and Domination: Weber's Rationalisation Theory and Beyond", en Sam Whimster y Scott Lash (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Allen & Unwin, Londres, 1987, p. 188.

tradiciones sociales detectadas por Weber en la "tendencia racionalizadora" se interpretan bajo el espíritu del romanticismo, como propias de individuos libres que forcejean en la ajustada red de reglas científicamente prescritas y tendentes a la eficiencia; como otra versión del antiguo drama "individuo vs. sociedad". Hecho eso, es demasiado fácil reprochar a Weber la ambigüedad y la incoherencia de sus análisis. Pero la incoherencia reside en una interpretación ajena al verdadero contenido de su análisis.

Weber no se hacía ilusiones en cuanto a la posibilidad de convertir la elección libre y la acción racional guiada por la razón en propiedad universal de cada miembro de la sociedad moderna. En la evaluación prolija y oportuna de Whimster y Lash,

Weber admitía francamente que la ciencia era un asunto de la aristocracia intelectual. La política era un oficio especial y sólo pocos individuos se adecuaban a sus demandas conjuntas de responsabilidad racional y compromiso con creencias libremente escogidas. Weber era decididamente un erudito de las artesas

15 En *Max Weber, Rationality and Modernity*, p. 11.

Para Weber, la aplicación directa, voluntaria, libremente elegida de la razón a la propia acción, constituía una opción que estaba y seguirá estando abierta sólo a una minoría selecta. Whimster y Lash señalan una de las consideraciones que sustentaban tal juicio: no todas las personas son capaces de elevarse hasta el alto nivel intelectual que la razón hace posible y demanda simultáneamente. Sólo algunas poseen las cualidades de la mente y el carácter necesarias. Pero esa no era la única consideración de Weber; además, era tal que se podía declarar inadmisibile (por sus afinidades aristocráticas o elitistas apenas ocultas) sin socavar la validez de la creencia de Weber en la selectividad de la conducta individual libre y racional. Martin Albrow pone un dedo sobre la consideración verdaderamente decisiva al afirmar que "los medios materiales para hacer uso de la libertad provistos por el Estado racionalizado se distribuyen de manera desigual" y advierte respecto de "todo intento de resolver el argumento que aísla la cuestión formal de la racionalidad y la libertad de los hechos materiales de la propiedad y el control de la propiedad".

16 Martin Albrow, "The Application of the Weberian Concept of Rationalisation to Contemporary Conditions", en *ibid.*, p. 181.

El punto crucial pendiente de comprobar en la visión de Weber sobre la sociedad racionalmente organizada es que *no* permite convertir libertad y acción racional en propiedad de todos los miembros de la sociedad. La racionalidad en el sistema social requiere —y permite— la libertad y racionalidad de acción de sus líderes y creadores. En cuanto a los demás miembros, su conducta debe ser regulada por reglas racionalmente diseñadas y codificadas que modelen el contexto externo de su conducta, para lograr un comportamiento compatible con la lógica del sistema. Un sistema racional es un sistema *racionalizado*. Necesita la libertad y la racionalidad individual de sus racionalizadores para asegurar condiciones de vida racionales (aunque no necesariamente libertad) al resto de sus miembros.

Contrariamente a las opiniones que se expresan con frecuencia, no hay ninguna incoherencia o contradicción en el esquema de Weber entre libertad de elección racional, por un lado, y el mundo embrutecedor y asfixiante de la burocracia por el otro (para Weber, un modelo ideal de burocracia era un ejercicio de explicación de las reglas que debía seguir una sociedad organizada racionalmente; compárese el

brillante análisis recientemente ofrecido por David Beetham).<sup>17</sup> La libertad no puede ser efectiva ni segura sin un dominio consolidado que deriva de la imposición de regulaciones sobre la futura conducta de aquellos sobre los que se ha obtenido el dominio. Las regulaciones, por otra parte, serían nulas y carentes de propósito si no se les diera significado por medio de agentes libres capaces de elegir, y por lo tanto de darle dirección y propósito a la maquinaria de otra manera impasible y carente de dirección, neutralmente técnica. La libertad y la reglamentación burocrática se complementan entre sí. En un sistema racional, sólo pueden existir juntas: la primera limitada a un receptáculo seguramente acomodado sobre el techo del edificio burocrático, y aislada del peligro de filtraciones que podrían causar el deterioro o la desintegración del edificio.

El lector tal vez detecte la considerable semejanza entre el modelo de dos hileras de la sociedad racional como lo teorizó Weber, y la visión de la sociedad racional descrita por Jeremy Bentham en su parábola *Panopticon*. Cada

17 Cfr. David Beetham, *Bureaucracy*, Open University Press, Milton Keynes.

modelo está sostenido por una estricta separación de dos principios, distintos y no obstante complementarios, de organización; cada uno da cabida a la libertad y a la no libertad como constituyentes igualmente indispensables; y cada uno prescinde de la "unidad espiritual" del tipo de la lealtad a valores comunes, confiando en el supuesto interés propio de los individuos como condición suficiente de su propio funcionamiento (no se ha destacado de manera suficiente que la "legitimación legal-racional de la autoridad", que postulaba Weber para la moderna sociedad racional, anuncia la muerte de la tradicional imagen de la legitimación como conjunto de creencias sustantivas y elecciones políticas). En cada uno de los dos modelos, la libertad individual selectivamente colocada es considerada primero y principalmente como un factor funcional para asegurar la racionalidad del sistema en su conjunto. Se despliega la libertad al servicio de crear e imponer restricciones en las que se confía para lograr una conducta deseable (beneficiosa, útil y eficiente) en cada nivel del sistema.

### III Beneficios y costes de la libertad

El deseo de libertad proviene de la experiencia de la opresión, es decir, la sensación de que no se puede dejar de hacer algo que se preferiría no hacer (o que no es posible abstenerse de hacerlo sin exponerse a un castigo aún más desagradable que someterse a la imposición primera), o la sensación de que no es posible hacer lo que se desea (o de que no se puede hacer sin exponerse a un castigo que sería aún más doloroso que privarse de esa acción).

A veces es posible situar la fuente de la opresión en gente que se conoce, gente con la que se tiene contacto y comunicación directa. Los grupos pequeños e íntimos que formamos o en los que entramos voluntariamente —esperando escapar de las reglas molestas y las pautas formales de la "vida pública", y por tanto depone las armas, relajarnos, expresar nuestros verdaderos sentimientos— pronto pueden convertirse en fuente de opresión por derecho propio. En palabras de Barrington Moore Jr.:

Entre los grupos íntimos, e incluso en las parejas de enamorados, la experiencia demuestra que, con el paso del tiempo, la calidez amistosa puede convertirse en una hostilidad altamente cargada. La protección puede tornarse opresión. Una razón de esa transformación es el mero aburrimiento y la saciedad. Otra... es el colapso de las relaciones cooperativas.<sup>1</sup>

En nuestra sociedad compleja, funcionalmente dividida, la necesidad de esa "calidez amistosa" que sólo pueden ofrecer los grupos íntimos o las parejas posiblemente sea más grande que nunca. Sin embargo, otro tanto sucede con la probabilidad de que tales grupos se conviertan en una fuente de opresión nueva y siniestra. Los grupos están cargados de expectativas prácticamente imposibles de satisfacer, y que una vez frustradas conducen a la recriminación mutua. En el estudio previamente citado, Nicklas Luhmann siguió la pista de la sobrecarga de la intimidad contemporánea hasta el hecho de que es en el compañero amoroso/amado donde la gente busca hoy la apro-

bación y la "confirmación social" de su identidad invididual.

En otros casos, la experiencia de la opresión puede ser difusa, indeterminada, y no provenir de una fuente definida. Uno se siente maltratado pero no ve a nadie en particular a quien echar la culpa, salvo los anónimos "ellos" (que sólo sirven para no admitir la propia ignorancia). Esa evidente dificultad para identificar a los culpables de muchas y obvias malas acciones la define John Lachs como la "mediación de la acción", el hecho de que en una sociedad compleja con una división multidimensional y minuciosamente refinada del trabajo, la iniciativa y la propia realización de la mayoría de las acciones rara vez coinciden en una persona; como norma, hay una larga distancia social entre la orden y su cumplimiento, entre el diseño y su puesta en práctica, una distancia ocupada por numerosas personas, cada una con sólo un débil conocimiento de la intención original y el destino final de la actividad a la que contribuyen (la manera alternativa de pensar en la "acción mediada" sería en términos de "cadenas de dependencia extendidas", que según Norbert Elias, caracterizan a nuestra sociedad moderna):

<sup>1</sup> Barrington Moore, Jr., *Privacy: Studies in Social and Cultural History*, M.E. Sharpe, Arnouk, 1984, pp. 42-3.

Lo asombroso es que no somos incapaces de reconocer las malas acciones y las grandes injusticias cuando las presenciamos. Lo que nos sorprende es cómo pudieron ocurrir cuando ninguno de nosotros hizo nada malo. Buscamos a quién culpar, las conspiraciones que puedan explicar los horrores de los que todos abominamos. Es difícil aceptar que a menudo no hay ninguna persona ni grupo que planeara o fuera la causa de todo.<sup>2</sup>

Siempre que, a pesar de un gran esfuerzo, somos incapaces de "personalizar" la culpa, tendemos a hablar de una opresión *social*; opresión que deriva de la existencia misma de la sociedad, como una especie de necesidad natural, inevitable (aunque no intentamos hacer nada al respecto); o una opresión que es el resultado de una organización defectuosa de la sociedad (aunque aún esperamos eliminarla).

Independientemente de cómo se explique la sensación de opresión, las raíces de esa sensación siempre residen en el choque entre las propias intenciones (o las intenciones que se expe-

rimentan como propias) y la posibilidad de ponerlas en práctica. Tal choque es lo que se debería esperar en una sociedad en la que prácticamente todo el mundo está "socialmente desplazado", continuamente expuesto a demandas y presiones descoordinadas y a menudo contradictorias, procedentes de sectores funcionales semiautónomos de la sociedad mayor, y a evaluaciones mutuamente incompatibles de tales demandas y presiones. Paradójicamente, la misma sociedad que gracias a su diferenciación funcional le deja al individuo muchísima elección, y hace de él un individuo "libre", también genera a escala masiva la experiencia de la opresión.

Cuando la experiencia de la opresión es común, también lo es el impulso hacia la libertad. El significado de la libertad se mantiene claro en tanto se la considera como el remedio de la opresión; como la eliminación de esta o aquella restricción específica, en contraposición con una intención muy intensamente sentida y muy dolorosamente frustrada en el momento. Resulta menos fácil visualizar la libertad en positivo, como un estado duradero. Todos los intentos efectuados al respecto invariablemente a contradicciones para los cuales hasta aho-

2 John Lachs, *Responsibility and the Individual in Modern Society*, Harvester Press, Brighton, 1981, p. 58.

ra no se ha hallado ninguna solución convincente.

La "libertad completa" sólo puede imaginarse (aunque no practicarse) como soledad completa: abstención total de comunicación con otras personas. Tal estado es insostenible incluso en la teoría. Primero, la liberación de los vínculos sociales dejaría a la persona "libre" sola contra las abrumadoras fuerzas de la naturaleza; los otros, por dañinos y entrometidos que fueran como fuente de demandas indeseables, también significan recursos, sin los cuales el esfuerzo de la mera supervivencia física estaría sentenciado. Segundo, es en la comunicación con otra gente donde se establece la afirmación de las propias elecciones y cobran significado las acciones. Por personales que puedan parecer los motivos propios, siempre son tornados en préstamo y no inventados, o al menos obtienen sentido retrospectivamente por el consentimiento de algún agrupamiento social (o se les niega el consentimiento, en cuyo caso toda la futura dedicación al propósito cuestionado sería clasificada socialmente como un caso de locura). Así, una separación duradera de la compañía humana implicaría dos corrientes paralelas: una de falta de protec-

ción y otra de creciente incertidumbre, cada una suficiente para convertir en pérdida toda ganancia de libertad imaginable.

Si la libertad completa es un experimento mental antes que una experiencia práctica, la libertad de un tipo más atenuado se practica bajo el nombre de "privacidad". La privacidad es el derecho de rechazar la intrusión de otra gente (como individuos, o como agentes de alguna autoridad supraindividual) en lugares específicos, en momentos específicos o durante actividades específicas. Mientras goza de la privacidad, el individuo puede estar "fuera de la vista", seguro de no ser observado, y por lo tanto en condiciones de dedicarse a lo que uno desee, sin temor a la reprobación. Como regla, la privacidad es parcial, intermitente, limitada a lugares especiales o aspectos selectos de la vida. Más allá de ciertos límites, puede convertirse en soledad, y así ofrecer un sabor de algunos de los horrores de la libertad "completa" imaginaria. La privacidad cumple mejor la función de antídoto contra las presiones sociales cuando uno puede entrar y salir libremente de ella; cuando la privacidad se mantiene verdaderamente como un interludio entre periodos de compromiso social; preferible-

mente, un interludio que uno pueda establecer en el momento escogido.

La privacidad es costosa, literalmente costosa. Algunas personas son privadas de ella a la fuerza, y se hallan así expuestas a la inflexible vigilancia de los controles externos, como los internos del panóptico de Bentham; las cárceles, los cuarteles militares, los hospitales, las clínicas mentales y las escuelas, son instituciones todas donde la prevención de la privacidad sobresale entre las técnicas desplegadas al servicio de los fines que persiguen. Pero la ausencia de prohibiciones respaldadas por la fuerza no significa que la privacidad se encuentre disponible a voluntad. La privacidad requiere "refugios" (Orest Ranum),<sup>3</sup> como habitaciones privadas, jardines cerrados, retiros, bosques protegidos de los intrusos: espacios marcados para el uso personal sólo y efectivamente protegidos de la "intrusión". El acceso a tales lugares es siempre una cuestión de privilegio y lujo; sólo los ricos y los poderosos pueden suponer que la alternativa de la privacidad está, de hecho, siempre disponible. Para el resto, la privacidad, si bien es una pro-

posición viable, resulta problemática: una meta lejana, el objetivo de agotadores esfuerzos y sacrificios.

Pero la privacidad es costosa también en función de otras necesidades personales que se deben ceder en su nombre. Sobre todo, la privacidad requiere la suspensión al menos temporal del intercambio social; no hay nadie con quien compartir los sueños, las preocupaciones o los temores propios, que ofrezca socorro o protección. La privacidad es soportable sólo gracias a la esperanza de que el retorno a la compañía de otros, la oportunidad de compartir los pensamientos y los objetivos propios con otros, siempre es posible. Los costes subjetivos de la opresión, que es el precio que conlleva toda comunicación, tienden a disminuir a medida que crece la extensión de la privacidad.

El cuadro general que surge de las consideraciones que acabamos de presentar resulta ambivalente. El aborrecimiento de la opresión se ve equilibrado por el temor a la soledad; el desafecto por la conformidad impuesta tiende a ser eliminado por la ansiedad causada por la responsabilidad que no se puede compartir con otros. Observando la inherente ambigüedad de la libertad desde el otro lado, George Balandier

<sup>3</sup> Orest Ranum, "Le Refuges de l'intimité", Ph. Ariès y G. Uuhq (eds.), *Histoire de la vie privée*, Seuil, París, 1986, vol. 3, pp. z i i 1.1.



señaló su parentesco con una ambivalencia igualmente persistente de todo el poder, por opresivo que sea. El poder ofrece, por así decirlo, "libertad de la libertad": exime de la responsabilidad de elegir, que siempre es aflictiva y a menudo demasiado riesgosa para el propio gusto. Precisamente *porque* puede ser opresivo, y por lo tanto eficiente en su opresividad, el poder puede considerarse como una garantía de regularidad, experimentada como orden y seguridad, por eso tiende a ser aceptado aun cuando, al mismo tiempo, molesta y es contestado como el guardián de una versión *específica* del orden, en el que las cuestiones específicas se resuelven en contra de los intereses de uno. La aceptación y el desafío no sólo se alternan en nuestra actitud hacia el poder; la mayor parte del tiempo están presentes juntos, mezclándose incómodamente en nuestras relaciones con el poder al igual que lo hacen en nuestra actitud hacia la libertad. "Todos los regímenes políticos expresan esta ambigüedad, sea que se conforman con la tradición o con la racionalidad burocrática." <sup>4</sup>

<sup>4</sup> George Balandier, *Political Anthropology*, trad. ing. de A. M. Shandon Smith, Random House, Nueva York, 1970, p. 41.

Los dos casos de ambivalencia, uno asociado con la experiencia de la libertad y el otro con las restricciones vinculadas con la pertenencia a todo el grupo, continuamente generan la ilusión de comunidad; un tipo especial de comunidad, por así decir, que no tiene semejanza alguna con comunidades reales conocidas por los historiadores o los antropólogos (en el breve veredicto de Mary Douglas, "las sociedades en pequeña escala no ejemplifican la visión idealizada de la comunidad" ).<sup>5</sup> La fantasía, creada y alimentada por la desconcertante ambigüedad de la libertad, evoca una comunidad que le pone coto al temor de la soledad y al horror de la opresión al mismo tiempo; una comunidad que no sólo "neutraliza" los dos extremos desagradables, sino que los elimina efectivamente para siempre; una comunidad en la que la libertad y el estar juntos pueden gozarse simultáneamente, llegando ambas cosas, por así decirlo, libre de cargo. Las comunidades soñadas de ese tipo sirven como soluciones ilusorias para una contradicción que siempre se encuentra y nunca se

<sup>5</sup> Mary Douglas, *How Institutions Think*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1987, p. 25.

resuelve de manera concluyente en la realidad de la vida cotidiana. Tales sueños suelen ser interpretados falsamente como manifestaciones de nostalgia, y luego desechados sobre la base de la inexactitud histórica. De hecho, sus raíces se hunden con firmeza en las realidades presentes, que es por lo que las comunidades ilusorias nos ayudan a entender mejor contradicciones muy reales incorporadas en la vida social moderna.

La necesidad de libertad y la necesidad de interacción social —inseparables, aunque a menudo contrapuestas— parecen ser una característica permanente de la condición humana. En otras palabras, la agudeza con que se percibe cada una de ellas depende del grado en que la otra está satisfecha o excedida. Cambia el equilibrio entre ellas cuando pasamos de una era histórica a otra, o de una sociedad a otra. La revolución capitalista inflamó la imaginación popular con la visión de la libertad desde las iniquidades del rango y la fastidiosa intervención de las corporaciones o las parroquias. Con tales restricciones quebradas y desechadas, la mayoría de la gente halló, sin embargo, que la libertad significaba la necesidad de confiar en los propios recur-

sos, lo que estaba muy bien en tanto uno tuviera recursos en los cuales confiar. Para muchos, el poder fuerte se convirtió una vez más en una prioridad, y un futuro dictador que prometiera a los irresolutos una sólida dosis de ley, orden y certeza, tenía grandes probabilidades de ser ampliamente oído y ávidamente escuchado.

¿De qué manera tiende a moverse el péndulo en la clase de sociedad en que vivimos? ¿Es la libertad o el estar juntos comunitariamente lo que más extrañamos? ¿Acaso nuestra sociedad, con toda su libertad para perseguir la riqueza y la importancia social, con su libre competencia y su variedad siempre creciente de opción de consumo, proporcionó toda la libertad que uno puede desear? ¿Es la satisfacción de la otra necesidad, la del apoyo comunitario, la última tarea aún pendiente en la agenda social?

Una respuesta bien definida a esta pregunta no es fácil de hallar y aún más difícil de determinar. Los cambios sutiles en la perspectiva cognitiva (entre aspectos de la vida, o las categorías de gente cuya situación se enfoca) pueden llevar a visiones ampliamente divergentes. Muchos observadores señalan con razón que

el capitalismo, en particular en su fase de consumo, abrió a la mayoría de la gente la posibilidad de ejercer su ingenio, su voluntad y su juicio en una medida nunca antes conocida (compárese, por ejemplo, los comentarios de Bryan S. Turner sobre el rol de la elección del consumo en la ampliación de la libertad individual<sup>6</sup>). Otros acentúan, con la misma razón, los tremendos avances en el control social sobre la vida individual que han hecho posible los avances espectaculares de la tecnología de la información, las denominadas "profesiones de cuidado" y, de hecho, una nueva versión del "taylorismo social", destinado esta vez a la conducta de consumo. La siguiente cita del estudio de Robins y Webster es una expresión muy equilibrada y moderada de esa visión:

Las esferas de la vida se han tornado más consciente y sistemáticamente reguladas, más claramente manejadas que en el pasado (cuando el hambre, la opresión y la tiranía de la naturaleza eran medios mayores de control), mejores para predecir,

6 Bryan S. Turner, "The Rationalisation of the Body: Reflections on Modernity and Discipline", en S. Whimster y S. Lash (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Allen & Unwin, Londres, 1987, p. 238.

guiar, reaccionar y aprovechar los deseos, necesidades, motivos y acciones de la gente. Nuestra visión es que el control está más integrado que antes en las relaciones sociales y que, si bien eso puede no adoptar una forma brusca o siquiera desagradable, es más extensivo que antes, de modo que incluso los "intentos de escapar" de la rutina y del predecible ámbito del trabajo hacia los entretenimientos, las vacaciones, las fantasías, etc., suelen estar empaquetados y sometidos a un guión.?

Una corriente un tanto separada entre los análisis recientes se ocupa no tanto de la cantidad global de libertad o de falta de libertad que produce la sociedad contemporánea como del carácter cambiante de las libertades que puede proveer esta sociedad. El lector puede recordar del capítulo precedente que la versión moderna de la libertad estaba marcada por una estrecha asociación con la individualidad y el capitalismo; pero es precisamente ese vínculo el que se proclama ahora como en rápida desaparición. Toda la

7 Kevin Robins y Frank Webster, "The Revolution of the Fixed Wheel (Jeremy Seabrook): Information, Technology, and Social Taylorism", en Philip Drummond y Richard Peterson (eds.), *Television in Transition*, BFI, Londres, 1985, p. 36.

libertad que podemos hallar en nuestra sociedad —así se dice— por cierto no está adoptando la forma del individuo autoasertivo, independiente y soberano que considerábamos su más conspicua corporización desde el inicio de los tiempos modernos y la sociedad capitalista. Y así Abercrombie, Hill y Turner sugieren que "el individualismo y el capitalismo ya no se sirven mutuamente. El capitalismo ha superado al individualismo y ahora está menos modelado por él que antes. En verdad, hay señales de que el individualismo puede ser disfuncional para el capitalismo en el mundo moderno". Concluyen: "Hay una erosión progresiva del área de libertad y un correspondiente retiro hacia lo que queda del mundo privado".<sup>8</sup>

Sin expresar una hipótesis similar, Norbert Elias ha planteado una teoría que describe como inevitable un divorcio progresivo entre el capitalismo y el "individuo soberano". En verdad, la supervivencia de este último es imposible si se aplica sin reservas el principio que define al primero ("competencia libre"). Esa es

<sup>8</sup> Nicholas Abercrombie, Stephen Hill y Bryan S. Turner, *Sovereign Individuals of Capitalism*, Allen & Unwin, Londres, 1986, pp. 121, 151.

una teoría poderosa, basada en un análisis perceptivo de profusa evidencia histórica, y desarrollada con lógica impecable.

Los conceptos centrales de la teoría de Elias son la "competencia de eliminación" y la "función de monopolio". Aunque había sido desarrollada principalmente para explicar el pasaje de la dispersión feudal al Estado absolutista, estaba colocada a un alto nivel de generalidad: el resultado final se explicaba en términos de la lógica interior de una configuración que consiste en un número de unidades independientes dedicadas a una irrestricta competencia entre sí:

Una sociedad con numerosas unidades de poder y propiedad de tamaño relativamente igual, bajo fuertes presiones competitivas, tiende al agrandamiento de unas pocas unidades y finalmente hacia el monopolio (...) Una configuración humana en la que un número relativamente grande de unidades, en virtud del poder del que disponen, están en competencia, tiende a desviarse de su estado de equilibrio (muchas equilibradas por muchas, competencia relativamente libre) y a acercarse a un estado diferente en el que pueden competir cada vez menos unidades.

La configuración humana apresada en ese movimiento (...) a menos que se adopten medidas compensadoras, se acerca a un estado en que todas las oportunidades son controladas (...) Un sistema con oportunidades abiertas se ha convertido en un sistema con oportunidades cerradas (...)

Un número creciente de probabilidades de poder tienden a acumularse en las manos de un número de personas en constante disminución mediante una serie de competencias eliminatorias.<sup>9</sup>

Los muchos que perdieron las eliminatorias se convierten ahora en servidores de los pocos que las ganaron, lo que significa que incluso si la configuración comienza por un estado de igualdad perfecta entre sus unidades constituyentes (lo cual nunca es el caso en la práctica) inevitablemente termina como un conjunto de pocas unidades poderosas y muchas otras desposeídas, transformadas ahora en subordinados cuya acción está reglamentada y que, por cierto, ya no es "soberana". A una escala menor, hemos visto recientemente en acción un notable ejemplo del principio de Elías de la "competencia eliminatoria". La

"desregulación", ejecutada en nombre de una competencia aumentada, condujo rápida e invariablemente a la formación de unos pocos conglomerados gigantescos que entre sí monopolizaron la parte del león del terreno y que pusieron fin, para todos los fines prácticos, a la idea de "empresarios independientes" (como en el caso de las aerolíneas norteamericanas o los corredores de bolsa londinenses).

Con la "competencia eliminatoria" y la "función de monopolio" en operación, uno esperaría que la versión típicamente capitalista de la libertad individual se limitara a una parte cada vez menor de la población. Han terminado los tiempos de los hombres de empresa solitarios que llegaban por sí solos a los niveles más altos de la sociedad. Los hombres de empresa que se hicieron a sí mismos están muertos incluso como mito, como héroes de los sueños populares. Los estudiosos de la literatura contemporánea de masas notan la desaparición prácticamente total del interés en la historia exitosa, al estilo antiguo, de la clase de los "pioneros de la industria"; junto con tal interés desaparece la creencia una vez muy difundida en las cualidades personales del carácter individual co-

<sup>9</sup> Norbert Elias, *Civilising Process: State Formation and Civilisation*, trad. ing. E. Jephcott, Blackwell, Oxford, 1982, pp. 99, 106, 107.

mo factores decisivos de una vida de éxito. En las palabras de John G. Cavelti:

Aún no había surgido ningún ideal popular que tomara el lugar que una vez ocupó la filosofía del éxito. En cambio, pareció que el ideal del hombre hecho a sí mismo se había erosionado gradualmente, sin generar una nueva pauta para la determinación de los objetivos individuales y sociales (...) El oficinista de hoy sabe que un año en la escuela de comercio de Harvard puede hacer más por su carrera que toda una vida de laboriosidad, economía, continencia y piedad.<sup>10</sup>

Para la mayoría de las personas que, de haber vivido un siglo y medio antes, probablemente se hubieran dedicado a la cruel lucha competitiva por la riqueza y el poder, el camino a una vida agradable les lleva ahora a destacarse de conformidad con propósitos, reglas y pautas de conducta fijados institucionalmente. Para triunfar, deben ceder lo que el héroe del capitalismo empresarial, que se había hecho a sí mismo, consideraba una parte inalienable de la libertad. También debe soportar

10 John G. Cavelti, *Apostles of the Self-Made Man*, University of Chicago Press, Chicago, 1965, pp. 203, 207.

una dosis mucho mayor de opresión que la que sus antepasados empresariales hubiesen estado dispuestos a tolerar. Deben aceptar órdenes, demostrar disposición a obedecer, cortar sus propias acciones según el patrón ideado por sus superiores. Por mucho que se eleven en riqueza, poder o fama, siguen conscientes de que están "siendo vistos", observados y censurados, como los supervisores de rango medio en el panóptico de Bentham. La tradicional pauta capitalista de libertad no es para ellos. Su propio impulso hacia la libertad debe buscar otras salidas, hallar nuevas formas. Hay pocos lotes vírgenes, si es que los hay, en la tierra donde se hace la riqueza. Pero eso no significa necesariamente que no se haya proporcionado ningún espacio alternativo para la libertad.

El impulso individual a la autoafirmación ha sido desplazado del área de la producción material. En cambio, se le ha abierto un espacio más amplio que nunca en la nueva "frontera del pionero", el mundo del consumo en rápida expansión, aparentemente ilimitado. En este mundo, el capitalismo parece encontrar, al fin, el secreto de la piedra filosofal: como se observa desde el punto de vista de los consumidores, el mundo del consumo (a diferencia del área de

producción y distribución de riqueza y poder) está a salvo de la maldición de la competencia eliminadora y de la función de monopolio. Ahí la competencia puede seguir y seguir sin eliminación; y el número de sus participantes ciertamente puede crecer en lugar de reducirse. Como si eso no fuera un logro bastante formidable, el mundo del consumo parece haber curado a la libertad de otra aflicción: la inseguridad. En su versión de consumo, la libertad individual puede ejercerse sin sacrificar esa certeza que reside en la base de la seguridad espiritual. Esos dos logros realmente revolucionarios le dan legitimación a la opinión de que la última sociedad capitalista, en su fase consumista, ofrece un espacio más grande para la libertad humana que cualquier otra sociedad conocida, pasada o presente.

La notable libertad del mundo del consumo respecto de la tendencia autoaniquilante de todas las demás formas de competencia se ha logrado elevando la rivalidad interindividual de la riqueza y el poder (bienes que por naturaleza están en provisión limitada, y por lo tanto son susceptibles al imparable impulso a la monopolización) a los símbolos. En el mundo del consumo, la posesión de bienes es sólo uno de los

intereses de la competencia. La lucha es también por los símbolos, por las diferencias y distinciones que estos significan. Como tal, esa competencia posee una capacidad única para propagar sus propios intereses en lugar de consumirlos gradualmente en el curso de la lucha.

Muchos años antes de que el consumismo finalmente lograra su puesto merecido, uno de los más perspicaces sociólogos norteamericanos, Thorstein Veblen, descubrió ese potencial para la competencia simbólica: "Dado que la lucha es en esencia una carrera por la respetabilidad sobre la base de la comparación envidiosa, no es posible ningún enfoque de un logro definitivo." Nunca concluyente, siempre provista de estímulos nuevos y manteniendo vivas las esperanzas, la lucha puede ser eternamente autoperpetuante, y extraer su propósito y su energía de su propio impulso. Ese mecanismo de autopropulsión y autoperpetuación ha sido sometido a un análisis minucioso y penetrante por un destacado sociólogo francés, Pierre Bourdieu.<sup>2</sup> El *quid* de su

<sup>11</sup> Citado por Edmund Preteceille y Jean-Pierre Terrail, *Capitalism, Consumption and Needs*, Blackwell, Oxford, 1986, p. 21.

<sup>12</sup> Cfr. Pierre Bourdieu, "Distinction", *A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1984.

conclusión es que las diferencias entre las posiciones sociales, y no las posiciones mismas, son los verdaderos intereses de la competencia según los define el mundo del consumo; y "las diferencias de situación y sobre todo de posición, son a un nivel simbólico el objeto de una expansión sistemática".<sup>13</sup> No tiene fin el número de diferencias posicionales. En principio, ni los recursos naturales escasos ni las restricciones de la riqueza disponible necesitan limitarla. Se producen diferencias siempre nuevas en el curso de la rivalidad entre los consumidores, y de ahí que los premios obtenidos por algunos rivales no disminuyan necesariamente las probabilidades de los otros. Por el contrario, estimulan al resto a realizar cada vez más esfuerzos y con más determinación. Compartir la rivalidad, y no los trofeos materiales que simbolizan el estado momentáneo del juego, es lo que hace la distinción.

Marc Guillaume sugirió que, en la fase del consumismo, la "función de utilidad" de los bienes adquiridos en el mercado se eclipsa, mientras que la "función de signo" cobra im-

<sup>13</sup> Cfr. Pierre Bourdieu, "Conditions de classe et positions de classe", *European Journal of Sociology* 2 (1966), p. 214.

portancia.<sup>14</sup> Son los signos los que se codifican, se buscan, se compran y se consumen. Podemos decir que los bienes se desean no por su capacidad para aumentar el cuerpo o la mente de uno (hacerlos más sanos, más ricos, más completos), sino por su potencial mágico para darle una forma particular, distinguida y por lo tanto deseada, al cuerpo o al espíritu (un aspecto particular que sirve como insignia de la pertenencia al lado correcto de la diferencia). También podemos ir más allá de Guillaume y proponer que la misma distinción entre las funciones de "utilidad" y "signo" no tiene mucho sentido en vista de que es precisamente la capacidad de significar lo que constituye la principal atracción, en realidad la verdadera "función de utilidad" de los bienes comerciables.

El desplazamiento del área de libertad individual de la competencia por la riqueza y el poder a la rivalidad simbólica, crea una posibilidad enteramente nueva para la autoafirmación individual; una posibilidad que nunca enfrenta el peligro de la derrota inminente y concluyente, y que por tanto no necesaria-

<sup>14</sup> Cfr. Marc Guillaume, *Le Capital et son double*, PUF, París, 1975.



mente acarrea el germen de la frustración y la autodestrucción. Teorizar la rivalidad del consumo como "realmente no una verdadera libertad", como una compensación por la supresión de la "competencia real", como un producto del engaño o una conspiración de grandes compañías comercializadoras, cambia poco, cualquiera que sea su verdad. La rivalidad, la energía individual que pone en juego, la variedad de elecciones que hace posible, la gratificación personal que aporta, son todas bien reales. Se las goza, se las aprecia, se las ve como equivalentes de la autoafirmación y no serían cedidas fácilmente, al menos no a cambio de una regulación de las necesidades y un racionamiento de las satisfacciones.

Ahora podemos modificar algo nuestra consideración preliminar previa del destino histórico del matrimonio original entre el capitalismo y la libertad del individuo. El matrimonio no terminó en divorcio: por el contrario, sigue vigente y bien. Lo que sucedió, en cambio, es algo que se puede esperar en los matrimonios prolongados: ambos integrantes pasaron por una serie de transformaciones que, para quien los viera ahora de nuevo por prime-

ra vez desde el matrimonio, parecería haberlos vuelto irreconocibles. El capitalismo no se define hoy por la competencia. Hace largo tiempo que cesó de ser un territorio "libre para todos", una frontera sin límite a la vista, un suelo fértil para el ingenio, la iniciativa y la mera potencia muscular. En cambio, es un sistema altamente organizado, manejado y vigilado desde un número limitado (y aún en reducción) de centros de control, cada uno provisto de medios tecnológicos muy potentes y costosos para recoger y producir información. La competencia capitalista parece haberse acercado al propósito de toda competencia: deshacerse, por así decirlo, de la tarea; terminar consigo misma. Ese objetivo ha sido alcanzado al menos hasta el punto en que la entrada de nuevos competidores se hace sumamente difícil, de modo que la competencia en su tradicional formato del primer capitalismo se convierte en una proposición inadecuada para la distribución masiva.

Pero el otro integrante del matrimonio también ha cambiado. El individuo autoafirmativo de la temprana era capitalista, interesado en establecer su propia identidad y hacerla aprobar socialmente, sigue muy vivo:

sólo que busca la solución de sus problemas en otra esfera de la vida, y por lo tanto emplea herramientas diferentes. En todo caso, la libertad de elección, y el modo autoafirmativo de vida que va con ella, es hoy una opción abierta y accesible a un sector mucho mayor de la sociedad que en la época de los pioneros. Por mucho que los predicadores de "la miseria a la riqueza" trataran de convencernos en sentido contrario, el número de personas que pudieron ejercer verdaderamente su libertad en la competencia capitalista fue siempre muy limitado. La época de los pioneros y los magnates fue también una época en que la abrumadora mayoría de los miembros de la sociedad estaban limitados para toda su vida a los escalones inferiores de la jerarquía del tipo panóptico. La libertad era un privilegio y salvo unos pocos casos únicos y siempre de breve duración (como la "frontera occidental" de Estados Unidos), un privilegio accesible a muy pocos. Ni siquiera podemos saber con seguridad si el número total de los que aprovecharon el privilegio mostraron alguna tendencia a descender en el curso de los años, como a menudo se da a entender. Puede ser que el número se mantuviera bastante cons-

tante y sea aún tan grande (o, mejor dicho, tan pequeño) como en cualquier momento del pasado. Lo que se confunde con el fin del empresario osado, duro y pujante hecho a sí mismo es un cambio doble en la ideología, no en la práctica, de la sociedad capitalista. Primero, finalmente se ha admitido la evidencia pertinaz, y la cohibición de la sociedad capitalista se ha conciliado con el hecho de que las historias de vida singulares de unos pocos magnates espectacularmente exitosos nunca se convierten en una pauta universal de éxito personal para las masas. Segundo, la antigua pauta de éxito "empresarial" perdió muchísima popularidad junto con su exclusividad. Aparecieron otras pautas, igualmente atractivas pero más realistas, más adecuadas para la distribución masiva.

Entre esas otras pautas, una se destaca como en muchos sentidos superior a la antigua: la pauta del éxito como distinción simbólica, obtenible mediante la rivalidad consumista: un éxito que se puede obtener (usando los términos de Max Weber) no mediante la competencia de clases interna y la lucha interclases, sino por la rivalidad dentro de, y el concurso de gusto entre, grupos de estatus. La superior-

riedad de esta pauta de éxito respecto de la tradicionalmente asociada con el capitalismo, y activamente promovida en la primera mitad de su historia, es notable. La nueva pauta no sólo reemplaza a la antigua como una eficiente guía de la conducta individual; es la primera pauta de libertad y autoafirmación individual que puede seguir no sólo en las fantasías inducidas ideológicamente, sino también en la vida práctica, una *mayoría* en la sociedad capitalista. Lejos de suprimir el potencial para la expansión individual, el capitalismo ha producido un tipo de sociedad en la que el patrón de vida de la libre elección y la autoafirmación se pueden practicar en una escala sin precedentes. Pero ese es un desarrollo estrechamente ligado al reemplazo de la competencia por la riqueza y el poder por la rivalidad simbólica; en otras palabras, a apartar una reserva especial donde los individuos libres puedan operar sin restricciones y sin perjudicar la red básica de relaciones de poder donde los principios de la competencia eliminatoria y la función del monopolio siguen siendo garantías fiables de estabilidad.

El capitalismo surge fortalecido de ese reordenamiento. La tensión excesiva generada

por la competencia de poder ha sido alejada de las estructuras de poder centrales y canalizada hacia un terreno seguro, donde se pueden descargar las tensiones sin afectar negativamente la administración de los recursos de poder. El despliegue de energía que liberan los individuos libres dedicados a la rivalidad simbólica eleva la demanda de los productos de la industria capitalista a niveles cada vez más altos, y emancipa efectivamente el consumo de todos los límites "naturales" definidos por la capacidad de las "necesidades materiales": esas necesidades que requieren bienes sólo como "valores de utilidad". Por último, pero no por eso menos importante, con el consumo firmemente establecido como foco y campo de juego para la libertad individual, el futuro del capitalismo parece más seguro que nunca. El control social se convierte en una tarea más fácil. Los costosos métodos "panópticos" de control, cargados de disenso como están, pueden desecharse o reemplazarse por un método menos costoso y más eficiente de seducción (o, más bien, el despliegue de métodos "panópticos" puede limitarse a una minoría de la población, que por alguna razón no puede ser integrada con el mercado de consumo). El re-

querimiento de conducta funcionalmente indispensable para el sistema económico capitalista, e inofensiva para el sistema político capitalista, puede confiarse ahora al mercado de consumo y sus atractivos. Por lo tanto, la reproducción del sistema capitalista se logra mediante la libertad individual y no por su supresión. En lugar de contabilizarla del lado de los gastos sistémicos, toda la operación de "control social" puede contarse ahora entre los haberes sistémicos.

Lo que hace del mercado de consumo una forma de control que aquellos a los que debe controlar aceptan de manera voluntaria y entusiasta no es sólo el brillo y la belleza de las recompensas que les ofrece a cambio de su obediencia. Su principal atracción es, tal vez, que le ofrece libertad a personas que en otras áreas de su vida sólo halla restricciones, que a menudo experimentan como opresión. Lo que vuelve aún más atractiva la libertad ofrecida por el mercado es que viene sin la mancha que connotaba a la mayoría de sus otras formas: el mismo mercado que ofrece libertad también ofrece certeza. Le ofrece al individuo el derecho a una elección "cabalmente individual", pero también proporciona una

aprobación social por tal elección, exorcizando de ese modo el fantasma de la inseguridad que (como vimos al comienzo de este capítulo) envenena la alegría de la voluntad soberana. De manera paradójica, el mercado de consumo satisface los requisitos de esa "comunidad fantasía" donde libertad y certeza, independencia y estar juntos se realizan uno al lado del otro sin conflicto. La gente resulta así atraída hacia el mercado por un doble vínculo: depende de él por su libertad individual; y también para gozar su libertad sin pagar el precio de la inseguridad.

Recordamos que al romper las cadenas comunales o corporativas que aseguraban a la gente a una posición asignada de manera casi permanente, los tiempos modernos enfrentaron a los individuos con la tremenda tarea de construir su propia identidad social. Cada uno debe responder por sí mismo a las preguntas "quién soy", "cómo debo vivir", "en quién quiero convertirme" y, a la hora de la verdad, estar preparado para aceptar la responsabilidad de la respuesta. En ese sentido, la libertad es para el individuo moderno un destino al que no puede escapar, salvo si se retira a un mundo de fantasía o sufre pertur-

baciones mentales. La libertad es, por tanto, un don con doble filo. La necesitamos para ser nosotros mismos, pero al ser nosotros mismos sólo a expensas de nuestra elección libre, conlleva una vida llena de dudas y de miedo al error.

Hay muchas maneras de responder a la tarea de construir la propia identidad. Pero para adecuarse a la tarea, los modos elegidos deben incluir algunos criterios que permitan evaluar el éxito de toda la empresa y aprobar el resultado *de* la autoconstrucción. La autoconstrucción del ser es, por así decir, una necesidad. La autoconfirmación del ser es una imposibilidad.

Pocas de las respuestas teóricamente posibles a la tarea de autoconstrucción satisfacen esa condición adicional. Una que ciertamente lo hace es la respuesta autoafirmativa: un esfuerzo por imponer el propio proyecto, la propia concepción del mundo, a otra gente, sometiéndoles de esa manera a la propia voluntad: en lugar de hallar el propio camino en la realidad, remodelar la realidad según la propia medida, "dejando la propia impronta en el mundo". Ese fue, supuestamente, el modo de los pioneros capitalistas, los artistas

románticos y los demagogos políticos. La obvia debilidad de tal respuesta (cualesquiera que sean sus virtudes verdaderas o imaginarias) es que la pueden elegir sólo unos pocos; en verdad, sólo tiene sentido a condición de que la mayoría de la gente constituya la misma realidad que se debe formar, remodelar, someter a voluntad, "recibir la impronta". Son su pasividad y su obediencia las que sirven como confirmación de los pocos yoes heroicos; su conformidad es la prueba buscada de la autoafirmación de otro. Decididamente, no se puede pensar en la respuesta autoafirmativa como un modo universal de encarar la tarea de autoconstrucción.

El método para encarar la tarea de autoconstrucción que ofrece el mercado de consumo está libre de tales limitaciones; en principio, puede ser empleado por todos, y por todos al mismo tiempo. El método del mercado consiste en seleccionar símbolos de identidad de entre el gran lote de bienes en oferta. Los símbolos seleccionados se pueden reunir de todas las maneras, haciendo así posible un gran número de "combinaciones únicas". Prácticamente para cada ser proyectado, hay signos adquiribles que lo expresan. Si por un

momento faltan, uno puede confiar en que la lógica del mercado, guiada por la ganancia, los proveerá a corto plazo.

El modo del mercado consiste, por así decirlo, en construir el ser con el uso de imágenes. El ser se torna idéntico a los indicios visuales que otra gente puede ver y reconocer, con el significado que sea que deban transmitir. Los indicios visuales son de muchos tipos. Incluyen la forma del propio cuerpo, los adornos del cuerpo, el tipo y el contenido del propio hogar, los lugares a los que asistimos y donde se nos puede ver, el modo en que nos conducimos o conversamos, aquello de lo que hablamos, el gusto artístico y literario que dejamos ver, la comida que comemos y la forma en que la comida es preparada, y muchas otras cosas, todas provistas por el mercado en la forma de bienes materiales, servicios o conocimientos. Además, los indicios individuales vienen completos con instrucciones para armarlos y formar imágenes totales. Ningún individuo debe sentirse disminuido por la pobreza de su imaginación: el mercado también provee de identidades modelo, y la única tarea que le queda al individuo es seguir las instrucciones incluidas en el juego. La libertad *de*

elegir la propia identidad se convierte, así, en una proposición realista. Existe un abanico de opciones para elegir y, una vez que se ha elegido, la identidad seleccionada puede hacerse real (es decir, simbólicamente real, real como imagen perceptible) realizando las compras necesarias o sometiéndose a las tareas requeridas: sea un nuevo estilo de peinado, una rutina de *jogging*, una dieta adelgazante o el enriquecimiento del propio discurso con un vocabulario de moda y sus símbolos de posición.

Esa libertad difiere de las formas previamente analizadas en que no conduce a un juego "de suma cero", es decir, a un juego en el que se pueda ganar lo mismo que otro pierda. En el juego de la libertad de consumo, todos los clientes pueden ser ganadores al mismo tiempo. Las identidades no son bienes escasos. En todo caso, su provisión tiende a ser excesiva, ya que la sobreabundancia de toda imagen está destinada a restarle valor como símbolo de singularidad individual. Pero la devaluación de una imagen nunca es un desastre, ya que a las imágenes que quedan les suceden de inmediato otras nuevas, todavía no demasiado comunes, de modo que la autoconstruc-

ción puede iniciarse de nuevo, con la misma esperanza de siempre en cuanto a alcanzar su propósito: la creación de una individualidad única. De ahí la universalidad de la solución de mercado para el problema de la libertad individual, y la aparente ausencia de las tendencias autodestructivas que hemos detectado en otras soluciones.

La aprobación social de las elecciones libres (es decir, la libertad de la incertidumbre) es otro servicio que ofrece el mercado a sus consumidores. Ese servicio es gratuito. La aprobación viene junto con los juegos de identidad, como las instrucciones para el montaje.

Los símbolos se asocian en los mapas cognitivos de potenciales clientes con los tipos de vida que los clientes desean lograr con su ayuda. Los elementos de la imagen final son cuidadosamente premontados antes de colocarlos en el escaparate; se los muestra "en un contexto", junto con signos fácilmente reconocibles de las situaciones que prometen proporcionar, de modo que gradualmente se sedimenta el vínculo en la mente (o el subconsciente) de los clientes como "natural", "evidente", que no requiere más discusión o justificación. La situación en cuestión parece a partir de ahora

incompleta sin un producto dado (una fiesta exitosa sin una marca particular de vino; la dicha familiar sin una marca particular de detergente en polvo; un padre y esposo afectuoso sin una póliza de seguro determinada; una piel bella y joven sin una fragancia particular, etcétera). Y, lo que es aún más importante: en lo sucesivo, los productos en cuestión parecen mezclarse con la situación misma; además de sus propias atracciones, ofrecen confianza en que la situación de la que son parte orgánica se logrará de forma real.

El valor de algunos otros productos-símbolos se ve afirmado por la autoridad de personalidades públicas muy conocidas, que ya gozan de estima pública hasta el punto de convertirse en modelos para la emulación popular; o por la autoridad de la ciencia, a la cual se le atribuye la posesión de conocimientos fiables e incuestionables. La publicidad del producto la efectúa una persona famosa que le asegura al público que él/ella lo está usando de forma regular y a plena satisfacción, o incluso que el éxito personal por el que la persona es famosa se logró gracias al uso del producto (un gran atleta que obtuvo su potencia bebiendo una preparación nutritiva particular; una ac-

triz popular que mantiene su belleza gracias a cierta crema facial). Alternativamente, la publicidad invoca un "estudio científico" no especificado, se refiere oblicuamente a la opinión de "los doctores", "los dentistas", o incluso, de manera más general, a imágenes de tecnología moderna (o futurista), ya establecidas en la mente del público como el compendio del conocimiento sólido, merecedor de confianza (a veces basta con emplear una jerga ostensiblemente "científica" para crear la visibilidad del razonamiento racional, como "este detergente lava más blanco porque contiene un ingrediente especial que lava más blanco",<sup>15</sup> o, para los clientes más sofisticados, se presenta una descripción de un coche caro en un idioma extranjero y se la rocía generosamente con lo que parecen ser ecuaciones de la física o fórmulas algebraicas). El resultado no es sólo la certeza del cliente de que el producto sirve bien a su propósito declarado; existe también una ventaja neta para el bienestar psicológico del cliente: un producto que se puede obtener en los negocios se convierte en una verdadera encarnación de la racionalidad, y su uso en un

<sup>15</sup> Martin Esslin, *The Age of Television*, W. H. Freeman, San Francisco, 1983, p. 85.

símbolo de conducta racional. Todo el que usa el producto participa del prestigio de la principal autoridad de nuestros tiempos. Uno puede volverse racional sencillamente con el acto de la adquisición correcta; uno puede comprar certeza junto con el producto. La elección libre se convierte en una elección bien informada sin sacrificar la libertad del que elige, de la misma manera en que la libertad ya no tiene por qué poner en peligro la propia seguridad en uno mismo: la convicción de que las elecciones son correctas y racionales.

Se puede lograr un efecto semejante de certeza subjetiva evocando la autoridad de los números. En este caso, se pone el prestigio del voto democrático al servicio de la certeza del consumo. Los anuncios informan al potencial consumidor de qué tanto por ciento de la población (siempre una mayoría) usa un producto dado; o de que "más y más" gente "cambia" a ese producto. Los grandes números transmiten autoridad simplemente por su tamaño; la suposición compartida (aunque rara vez expresada) es que "tanta gente no puede estar equivocada", en particular si son una mayoría. Pero la función principal del "argumento de los números" no es imbuir el



tipo de certeza que se apoya en la ayuda de la autoridad científica. Los porcentajes y las mayorías se citan como símbolos de la aprobación social; hacen las veces de ese apoyo comunitario que en su día fue tan poderoso, y ahora se halla debilitado o ausente, el que en el pasado se concretaba mediante la interacción cara a cara. Las comunidades de estructura ajustada se han atomizado y transformado en "poblaciones", agregados sueltos de individuos no conectados. En esta etapa su autoridad sólo puede construirse contando porcentajes, y sólo puede hablar mediante los resultados de las encuestas de opinión. No obstante reclama, y en cierta medida con éxito, el prestigio que una vez contuvieron los veredictos comunitarios. El prestigio tomado en préstamo de la comunidad permite que el argumento cuantitativo sirva como fundamento fiable para la certeza individual.

El mercado de consumo es, por tanto, un lugar donde la libertad y la certeza se ofrecen y se obtienen juntas; la libertad viene libre de dolor, mientras que la certeza puede gozarse sin menguar la convicción de la autonomía subjetiva. Este es un logro no menor del mercado de consumo; ninguna otra institución ha

llegado tan lejos en la resolución de la más nociva de las muchas antinomias de la libertad.

No es necesario decir que el mercado no proporciona su singular servicio por amor a sus clientes (aunque muchas compañías siguen el ejemplo de los "bancos sonrientes" y los "bancos a los que les agrada decir sí" tratando de convencer a los clientes de que es eso exactamente lo que motiva su conducta). Tampoco es el maridaje de libertad y certeza —tan crucial para el papel que cumple el mercado de consumo en el control y la integración de la tardía sociedad capitalista— el resultado de una táctica política o de una campaña publicitaria cuidadosamente diseñada. El mercado de consumo ofrece su servicio único para la estabilidad política del capitalismo y la integración social de sus miembros "en camino" hacia sus propias metas subordinadas a la ganancia. El servicio es, por así decirlo, un "producto secundario", un "subproducto" de la persecución racionalmente organizada de una demanda cada vez mayor y unos ingresos aumentados. La certeza que proporciona el mercado no se ofrece incondicionalmente; de manera invariable, está estructurada de tal manera que incluya, como ingrediente

indispensable, la compra de cierto producto. El acto de compra se presenta como el *único* camino hacia la certeza. Los que se abstienen de comprar *no pueden* estar seguros de comportarse razonablemente; más aún, deberían entender que *no* son seres racionales, que usan mal su libertad y corren un riesgo enorme que puede costarles muy caro. En la vívida descripción de Michael Parenti:

El lector de reclamos publicitarios o el que ve anuncios comerciales descubre que no está haciendo lo que corresponde respecto de las necesidades del bebé o los deseos del marido o de la esposa; que está fallando en su carrera por su mal aspecto, su vestimenta descuidada o el mal aliento; que no está cuidando su piel, su pelo o sus uñas como corresponde, que sufre innecesario malestar por el resfriado y el dolor de cabeza; que no sabe hacer el más sabroso café, pastel, budín, o pollo; y que, si lo dejaran a merced de sus propios recursos, tampoco sabría limpiar los suelos, los fregaderos ni los baños correctamente o atender el césped, los jardines, los artefactos ni los automóviles. Para vivir bien y correctamente, los consumidores necesitan

que las empresas fabricantes los guíen. A los consumidores se les enseña incompetencia personal y dependencia de los productores del mercado masivo.<sup>16</sup>

Asistido por los impecables expertos informados a los que emplea, el mercado ofrece el paso de la ignorancia a la racionalidad, de la incompetencia a la confianza en que se cumplirán los proyectos y los deseos del individuo. Lo único que se requiere para aprovechar esa ventaja es confiar en el consejo y seguirlo obedientemente.

Cada vez que se aprovecha el ofrecimiento, se reproduce y refuerza la dependencia del individuo respecto al mercado y a sus expertos y sus conocimientos. Los individuos dependen del mercado y de los expertos para ser individuos, es decir, para ser capaces de hacer elecciones libres, y hacerlas sin riesgos indebidos ni costes psicológicos. La libertad individual pasa a ser un vínculo importante en el proceso de reproducción de la estructura de poder. Si los anuncios comerciales promueven marcas

<sup>16</sup> Michel Parenti, *Inventing Reality: The Politics of the Mass Media*, St Martins Press, Nueva York, 1986, p. 65.

concretas de productos, el impacto general y a largo plazo de la libertad y la certeza mediatisadas por el mercado es la seguridad del sistema social y la estabilidad de su estructura de dominio. Dadas las circunstancias, puede suspenderse el método "panóptico" de control conductual (que consiste primero y principalmente en privar a los individuos de su libertad de elección).

Aunque no por completo. El "seductor" método de control —por medio del mercado y del consumidor libre— requiere cierto nivel de opulencia de sus objetos. Cualesquiera que sean sus ventajas subjetivas y sistémicas, no puede extenderse indiscriminadamente a todos los miembros de la sociedad. Siempre hay un nivel por debajo del cual los recursos monetarios de un individuo son demasiado exigüos para hacer la libertad de elección verdaderamente "seductora" y, en consecuencia, verdaderamente efectivo el control ejercido a través de ella. Así, una sociedad integrada mediante el mecanismo de la seducción del consumidor se ve cargada con un margen de personas cuya conducta debe ser controlada por otros medios, presumiblemente por alguna versión de la técnica "panóptica".

El bienestar social es una de esas versiones. Según el oportuno recordatorio de Douglas E. Ashfield, "una de las principales ideas falsas sobre el desarrollo político de los estados de bienestar, cultivados por una breve perspectiva histórica, es que el ascenso a la prominencia de la política social fue un logro socialista".<sup>17</sup> El desarrollo del estado de bienestar fue promovido vigorosamente, y débilmente resistido, gracias a su papel de refuerzo de la estructura de poder, para asegurar la paz y el orden dentro de un sistema social caracterizado por la perpetua desigualdad de las posiciones y las probabilidades sociales. Por una parte, el bienestar social fue el modo de pagar "colectivamente" los costes sociales de la persecución privada de la ganancia (es decir, mitigar el daño sufrido por los perdedores); por otra, el bienestar social fue desde un principio un método para mantener bajo control a todos aquellos en los que, al ser "hombres sin amo", ni amos ni sirvientes del amo, no se podía confiar para que guiaran sus propias acciones, o para que sus acciones ya estuvieran guiadas en la

<sup>17</sup> Douglas E. Ashfield, *The Emergence of the Welfare State*, Blackwell, Oxford, 1986, p. 81.

dirección correcta. A esa gente había que privarla de la libertad de elegir y ponerla en condiciones tales que su conducta pudiera ser plenamente determinada y estar constantemente bajo escrutinio.

Nassau Senior escribió en 18q I:

Es requerirle al hombre que pide ser mantenido por la laboriosidad y la frugalidad de otros que entre en una vivienda que le proporciona el público, donde todas las necesidades de la vida están ampliamente abastecidas, pero la excitación y la mera diversión se hallan excluidas: una vivienda donde él está mejor alojado, mejor vestido y más saludablemente alimentado de lo que lo estaría en su propia casa, pero se le priva de cerveza, tabaco y licores y se le obliga a someterse a hábitos de orden e higiene; se lo separa de sus compañías habituales y de sus pasatiempos usuales, y se le somete al trabajo, monótono y poco interesante.<sup>18</sup>

Esas palabras proceden de una declaración en contra de la ayuda exterior y en favor de las casas de pobres, pero el propósito

<sup>18</sup> Citado por Henry Hazlitt, *The Conquest of Poverty*, UPA, Lanham, 1986, p. 81.

de toda la ayuda, tácitamente supuesto en la cita anterior, siguió influyendo en la lógica del bienestar social hasta mucho después de concluido el episodio de las casas de pobres. El propósito era *imponer* a los pobres los mismos hábitos de conducta ordenada que aquellos que estaban en una condición algo mejor desarrollaban como "por sí mismos". El método propuesto para tal propósito fue reducir la condición de los pobres al nivel donde la única elección que *ellos* podían hacer era seguir vivos o no. Una ventaja adicional de tal reducción sería hacer mucho más atractiva la autoconfianza individual, presentando la indigencia y la total dependencia como única alternativa. El mundo del consumo simbólico necesita el apoyo de la represión simbólica de las personas que reciben ayuda social.

A pesar de las intenciones humanísticas de muchos propulsores serios del bienestar social, ese propósito, ese método y esa esperanza de un beneficio extra para la integración sistémica en su conjunto, siguieron con las instituciones de bienestar social en el curso de su historia. En Gran Bretaña (el país que se identificó con orgullo por entonces como un

"Estado del bienestar", y que le dio al mundo algunos de los documentos más humanos de todos los tiempos, como el famoso Informe Beveridge), Abel-Smith observó en 1964 que "mientras el sector privado está seduciendo al público con estampillas de premio, muzak y una batería de dispositivos de *packaging*, en el sector público aún suele haber un clima de austeridad de la época de guerra".<sup>19</sup> Desde que se escribieron esas palabras, la brecha nunca ha dejado de ampliarse. Los atractivos del mercado privado se volvieron cada vez más resplandecientes, mientras que las oficinas de bienestar social se tornaron cada vez más deslucidas, tristes y repulsivas. La función tácita del bienestar —de crear una *diferencia* y de esa manera destacar y reforzar "lo normal", lo legítimo, lo socialmente aprobado— se puso en evidencia y creció en importancia. Cualesquiera que sean las dudas que se pueden concebir sobre los méritos de la libertad de consumo como la fórmula para la vida sensata, fácilmente se disipan con una mirada a la alternativa del bienestar. Cuanto

<sup>19</sup> Brian Abel-Smith, *Freedom in the Welfare State*, Fabian Society, Londres, 1964, p. 3.

menos apetitoso el segundo, más dulce el gusto del primero.

Una importante tendencia en la historia reciente del bienestar es la "infantilización" progresiva de sus objetos. Sus gastos, muebles, ropas, comida, estilo de vida, son cuidadosamente controlados; su privacidad es violada a voluntad por visitas no anunciadas de los expertos en salud, higiene, educación; los pagos de la ayuda se ofrecen sólo a cambio de confesiones completas y una exposición total de los aspectos más íntimos de la vida a los inquisitivos funcionarios; después de todo eso, los pagos se fijan a un nivel que no deja espacio para la discreción y la elección del recipiente, y sólo alcanzan para las necesidades más urgentes. Las normas que regulan el proceso de bienestar se basan en la suposición de que el beneficiario de la ayuda es un ciudadano fracasado, alguien que evidentemente no puede ejercer su propia libertad, alguien imprudente y poco previsor, alguien en quien no se puede confiar para el control de sus propias acciones. Puestas en operación, tales reglas cumplen lo que suponen: sistemáticamente privan a los beneficiarios de la ayuda de iniciativa, los desentrenan en el arte de la elección libre, los fuerzan a

mantenerse pasivos y socialmente inútiles. Los beneficiarios del bienestar pueden ser presentados entonces al público como una amenaza y una obligación, como "parásitos" que se alimentan del cuerpo sano de aquellos que contribuyen a la riqueza social. Como observó recientemente Jean Seaton, la campaña de prensa contra los *gorrones* "creó una aparente unidad entre los contribuyentes y los trabajadores, ya que implicaba que estos estaban siendo explotados por inútiles demandantes"

radical falta de libertad de los receptores de ayuda social no es más que la demostración extrema de un principio regulador más general que destaca la vitalidad del sistema social dirigido por el consumo. Los bienes y servicios que no son mediados por el mercado libre (los denominados "servicios públicos", o bienes destinados al "consumo colectivo", como la salud pública, la educación pública, las obras sanitarias, el transporte público, etc., que es improbable que sean vendidos con ganancia, o que por su naturaleza misma no se adecuan para la venta a los consumidores individuales)

20 Jean Seaton, "The Media and the Politics of Interpreting Unemployment", en S. Allen, A. Watson, K. Purcell y S. Ward (eds.), *The Experience of Unemployment*, Macmillan, Londres, 1986, p. 26.

tienden a caer en calidad y a perder en atractivo tanto en términos relativos como absolutos. A diferencia de los bienes y servicios comercializados por el mercado, tienden a desalentar a sus potenciales consumidores; a sus valores de utilidad se adjuntan valores simbólicos *negativos* (el estigma cae sobre aquellos que se ven obligados a consumirlos), de modo que parece un estorbo en la rivalidad simbólica servida por el consumo. La falta de calidad general de los bienes públicos y su baja graduación en la jerarquía de los símbolos posicionales tienden a alentar a todos los que pueden permitírselo a "salir" de la dependencia de los servicios públicos, y a ingresar en el mercado de consumo (coche privado en lugar de autobús público, seguro médico privado, educación privada, etcétera).

A pesar de su aplicabilidad universal en principio, la libertad de consumo sigue siendo en la práctica un privilegio y una distinción. En una sociedad de consumo, tal vez esa no sea una necesidad *lógica*, pero parece ser una inevitabilidad *práctica*. Para emplear la libertad de consumo como su principal medio de control e integración social, el tardío sistema capitalista evidentemente necesita superponer

la libertad con su opuesto, la opresión; no sólo para encarar los inevitables costes laterales de la rivalidad simbólica entre los consumidores, sino también, y sobre todo, por el valor simbólico de la diferencia. Como vimos antes, la libertad de consumo no es una bendición pura (esto se hará más evidente aún en el capítulo siguiente). Lo que la convierte en una elección universalmente preferida, y por lo tanto en un medio altamente efectivo de control social, es precisamente su cualidad como privilegio, distinción, como escape de una alternativa aborrecible y repulsiva.

#### IV

### La libertad, la sociedad y el sistema social

En la sociedad en que vivimos, la libertad individual entra firmemente en el foco cognitivo y moral de la vida, con consecuencias trascendentes para cada individuo y para el sistema social en su conjunto.

Ese lugar central lo ocupaba en el pasado —durante la primera parte *de* la historia del capitalismo— el trabajo, entendido como esfuerzo compartido y coordinado tendiente a la producción de riqueza mediante la aplicación del esfuerzo humano a la recuperación de la naturaleza.

El trabajo era central para la vida del individuo. Significaba la diferencia entre opulencia e indigencia, autonomía y dependencia, posición social alta o baja, presencia o ausencia de autoestima. Como única manera aceptada en que el individuo podía influir en la calidad de su vida, el trabajo era la principal norma moral que guiaba la conducta individual, y el princi-

pal punto de vista desde el que el individuo observaba, planificaba y modelaba su proceso de vida en conjunto. Así, el valor y la dignidad de la propia vida se evaluaban con criterios relacionados con el trabajo y con los diversos aspectos de una actitud positiva hacia el trabajo: laboriosidad, diligencia, aplicación o iniciativa. Por otra parte, la descalificación moral se relacionaba con abstenerse de trabajar, lo que era denigrado y denostado como ocio, holgazanería, indolencia o incapacidad. Si la vida individual se planeaba, lo que le brindaba un marco era un empleo para toda la vida. La gente se autodefinía en términos de sus capacidades ocupacionales, la clase de trabajo para la que adquiriría la capacidad de ejecutarlo. Las personas que compartían las mismas capacidades y las ejercían en el mismo ambiente desempeñaban el papel significativo: era su opinión la que contaba y a la que se le daba la autoridad para evaluar, y en caso necesario corregir, la vida de un individuo.

En el plano social, el lugar de trabajo proporcionaba el principal marco para el aprendizaje y la "socialización" del individuo. Era ahí donde se inculcaban las virtudes de obediencia y respeto por la autoridad, los hábitos

de autodisciplina y las pautas de conducta aceptables; era en el lugar de trabajo donde tenía lugar la más minuciosa vigilancia y la supervisión de la conducta individual. El control por medio del lugar de trabajo se realizaba de manera prácticamente continua, ya que la mayoría pasaba ahí una parte considerable de su jornada y la mayor parte de los años de su vida. El lugar de trabajo servía, en otras palabras, como principal campo de entrenamiento para las actitudes y las acciones adecuadas respecto a las normas jerárquicamente diferenciadas de la sociedad capitalista. Dado que el trabajo ocupaba la mayor parte de la vida del individuo e influía con tanta fuerza (cognitiva y moralmente) en el resto de las ocupaciones de su vida, se podía confiar, en general, en el impacto disciplinario del lugar de trabajo como garantía suficiente de integración social.

Siguiendo con el plano social, el lugar de trabajo servía como foco natural para la cristalización del disenso social, y como campo de batalla donde podía darse salida a los conflictos. Dado que ocupaba una posición central en la vida del individuo, también la ocupaban sus conflictos, y no podían faltar conflictos que se



generasen constantemente en un lugar de trabajo que funcionaba como vehículo de instrucción física y espiritual y de supresión de la autonomía individual. En la etapa temprana del capitalismo, el principal tema de discordia era la opresión misma; la gente sometida a la rigurosa disciplina de la fábrica capitalista deseaba conservar, o recuperar, el derecho a la libre determinación, una condición aún fresca en la memoria de los artesanos y trabajadores de entonces. Pero, muy pronto, el foco del conflicto se desplazó de la cuestión del poder y el control hacia el problema de la distribución de la plusvalía. Se debilitó la probabilidad de volver a relaciones de poder más simétricas, de socavar el derecho a dirigir del gerente; la aceptación de tal derecho y la reconciliación con una situación de subordinación permanente dentro de la jerarquía de la fábrica se obtuvieron a cambio de una porción mayor en el reparto de la plusvalía. Lo que al principio fue (y siguió siendo en esencia, aunque no en sus objetivos ostensibles) un conflicto de poder, se fue "economizando" progresivamente.<sup>1</sup> Las batallas se

1 Para un detallado análisis del proceso, véase Z. Bauman, *Memories of Class: Essays in Pre-history and After-life of Class*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1982.

realizaban ahora en nombre de mejores salarios, menos horas de trabajo, mayor cuidado con la calidad de las condiciones de trabajo. La integración social se lograba con la sumisión, no con el consenso. Se podía sentir rechazo hacia el poder del capital siempre que no se lo pusiera en cuestión. Las ambiciones y esperanzas de los oprimidos se canalizaban ahora, sin peligro, lejos de las estructuras del poder y cerca de la mejora de sus aspectos materiales. Eso tuvo el efecto, en gran medida imprevisto, de despertar intensos intereses de consumo. Las preocupaciones del consumidor recibieron un poderoso estímulo en su rol como sustituto de unas ambiciones de poder siempre frustradas, como la única recompensa por la opresión en el trabajo, la única salida para la libertad y la autonomía derivada del sector más grande e importante del proceso de vida.

El cambio de la lucha por el poder dentro del lugar de trabajo a la rivalidad individual en el mundo del consumo fue un largo proceso; su dirección se hace perceptible sólo en visión retrospectiva. La historia del capitalismo estuvo marcada por la militancia de los trabajadores, que se ejemplifica mejor con la larga lucha de los sindicatos. Aparentemen-

te, esa lucha persiguió de manera constante mejores salarios y mejores condiciones de trabajo; al parecer, el colectivismo de la lucha dirigida por los sindicatos fue la respuesta natural de los trabajadores al desequilibrio de poder entre los dos lados de la gran división, una necesidad dictada por el requerimiento de restaurar el balance de poder que se desequilibraba a causa del monopolio de los patrones sobre los recursos laborales. Pero, observadas desde la perspectiva de sus consecuencias a largo plazo, las luchas sindicales parecen haber logrado algo muy diferente. Con cada éxito, desplazaban las preocupaciones de los trabajadores un paso más allá de la jerarquía de poder en el lugar del trabajo hacia la libertad de elección individual y la autonomía fuera de la fábrica; progresivamente desactivaron los conflictos de poder, transformando la energía que liberaba el disenso en presión ejercida sobre el mercado de consumo. Inicialmente, la lucha sindical pretendía salvar, o ampliar, la dignidad y la autoestima de los trabajadores en las condiciones de subordinación continua y negación de autonomía personal dentro de los muros de la fábrica. Pero gradualmente ese teatro de la guerra por la digni-

dad humana se fue cediendo al enemigo, y se aceptaron plenamente las "prerrogativas de la dirección". Cada vez más, el esfuerzo sindical se centró en obtener para sus miembros una existencia privilegiada fuera del lugar de trabajo:<sup>2</sup> las condiciones materiales necesarias para gozar de la libertad de consumo, para reafirmar la autonomía cedida en el lugar de trabajo en el nuevo y magnífico universo del mercado de consumo.

En el plano sistémico el trabajo fue, en la mayor parte de la historia capitalista, la necesidad sistémica central. El mantenimiento y la reproducción de las estructuras económicas y políticas dependió de que el capital empleara al resto de la población en el papel de productores. El producto excedente, utilizado como recurso esencial en la expansión de la producción social de riqueza y el apoyo a la jerarquía social privilegiada y poderosa, dependía de la subordinación directa del "trabajo vivo" al proceso de producción. Los individuos entraban en el sistema social principalmente en su papel de productores; los roles productivos

2 Cfr. el profundo análisis de Frank Parkin de la tendencia al "cierre por exclusión" en *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*, Tavistock, Londres, 1979.

eran unidades esenciales del sistema. El poder de coerción, monopolizado por las instituciones políticas del Estado, se empleó sobre todo al servicio de la reconversión del producto de la riqueza en *capital* (es decir, riqueza que puede ponerse a la tarea de producir más riqueza), y de los miembros individuales de la sociedad en *mano de obra*. El sistema capitalista constituyó a sus miembros como reales o potenciales poseedores del papel de productores, relegando todos los demás papeles a mero "entorno" de la esfera productiva. La política desplegó los recursos socialmente disponibles al servicio de esa tarea; el éxito o el fracaso de la política, así como la "eficiencia" general del Estado en su conjunto, podían ser y fueron medidos por el grado en que esa tarea se cumplía. En efecto, la cantidad de capital invertido en la producción y el número de individuos ocupados en el proceso productivo como mano de obra fueron las principales cuestiones políticas, y se utilizaron como medida del éxito sistémico.

En resumen, a lo largo de la primera parte de la historia el capitalismo se caracterizó por la posición central que ocupó simultáneamente el trabajo en los planos individual, so-

cial y sistémico. En verdad, el trabajo servía como vínculo que mantenía unidos motivación individual, integración social y dirección sistémica, y como la mayor institución responsable de la congruencia mutua y la coordinación.

Es de ese lugar central de donde el trabajo está siendo desplazado gradualmente, mientras que el capitalismo entra en la fase de consumo de su historia. En el sitio desocupado se situó la libertad individual (en su forma de consumo). Primero, quizá, como intrusa, pero cada vez más como legítima residente. En la acertada expresión de Claus Offe, el trabajo ha sido progresivamente "descentralizado"<sup>3</sup> en el plano individual; se ha vuelto relativamente menos importante comparado con otras esferas de la vida, y confinado a una posición relativamente menor en la biografía individual; ciertamente, no puede competir con la autonomía personal, la autoestima, la felicidad familiar, el ocio, los goces del consumo y las posesiones materiales como condiciones de satisfacción y felicidad individual.

<sup>3</sup> Claus Offe, *Disorganised Capitalism. Contemporary Transformations of Work and Politics*, ed. de John Keane, Polity Press, Londres, 1985, pp. 141-3.

Pero el trabajo ha sido "descentralizado" también en los planos social y sistémico. En cada nivel, la libertad de consumo ocupa su lugar. Ahora asume el papel crucial de vínculo entre los mundos vitales de los individuos y la racionalidad orientada a un fin del sistema: una fuerza mayor que coordina la acción motivada del individuo, la integración social y la administración del sistema social.

De la centralidad de la libertad de consumo en la vida del individuo ya hemos visto bastante en el anterior capítulo. Recordemos que la preocupación con la adquisición de los bienes y servicios que se pueden obtener sólo mediante el mercado ha tomado el lugar que antes ocupaba la "ética del trabajo" (aquella presión normativa de buscar el significado de la vida, y la identidad del yo, en el papel que uno desempeña en la producción, y en la excelencia del desempeño de ese papel que se demuestra con una carrera exitosa). Si en una vida normativamente motivada por la ética del trabajo, las ventajas materiales se consideraban secundarias e instrumentales en relación con el propio trabajo (su importancia consistía principalmente en confirmar la suficiencia del esfuerzo laboral), es al revés en

una vida guiada por la "ética del consumo". Aquí el trabajo es (en el mejor de los casos) instrumental; es en los emolumentos materiales donde uno busca, y encuentra, la satisfacción, la autonomía y la libertad. El matrimonio prolongado (aunque tal vez nunca consumado) entre trabajo productivo y emancipación individual ha terminado en divorcio. Pero la emancipación individual se ha unido de nuevo: esta vez, con el mercado de consumo.

La vida bajo la autoridad de la ética del trabajo fue descrita una vez por Sigmund Freud como la tragedia del "principio del placer": troncado, aplastado y finalmente suprimido por el "principio de la realidad". El innato "principio del placer" guiaba la acción humana hacia una satisfacción sensual; sin duda habría hecho la vida social imposible si no se le hubieran impuesto restricciones externas. Gracias a la amenaza de coerción, se llega a un compromiso incómodo y tenso entre el principio del placer y la dura realidad de las reglas sociales. Esa opresión que acompañó al trabajo durante una parte considerable de la historia capitalista fue generalizada por Freud como una característica inevitable

de toda civilización, una necesidad enraizada en la intrínseca orientación al placer de los impulsos humanos. Las masas, escribió Freud, son

...haraganas y poco inteligentes [...] Para decirlo brevemente, hay dos características humanas ampliamente extendidas que son responsables del hecho de que las regulaciones de la civilización sólo puedan mantenerse con cierto grado de coerción, a saber: que los hombres no son espontáneamente afectos al trabajo y que los argumentos de nada sirven contra sus pasiones.<sup>4</sup>

La conclusión de Freud fue que, debido a la necesidad social del trabajo, a la gente siempre se la debe *obligar* a que obedezca las normas de las "regulaciones civilizadas" (es decir, para la integración social).

Como muchas otras afirmaciones generales de Freud, este argumento presenta como una "ley natural" universal cierta conjunción que tiene su comienzo (y posiblemente también su fin) en la historia humana. La combinación de

4 Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, trad. ing. W.D. Robinson-Scott, Hogarth Press, Londres, 1973, pp. 3-4.

trabajo y coerción es ciertamente una "necesidad social", pero una necesidad estrechamente relacionada con un tipo específico de sistema social, un sistema caracterizado por la coordinación de las acciones humanas con la reproducción sistémica mediante la institución del trabajo. La "descentralización" del trabajo dentro del mundo de la vida individual bien puede convertir en irrelevantes las necesidades de ayer para la perpetuación del sistema, y en cierto sentido "marginalizar" la coerción. El reemplazo del trabajo por la libertad de consumo como eje alrededor del cual gira el mundo vital, bien puede cambiar radicalmente la relación hasta ahora antagónica entre el principio del placer y el principio de la realidad. En verdad, la misma oposición entre ambos, descrita por Freud como implacable, puede casi neutralizarse.

Lejos de suprimir el impulso humano hacia el placer, el sistema capitalista en su fase de consumo lo despliega para su propia perpetuación. Los *productores* movidos por el principio del placer significan el desastre para una economía guiada por el lucro. Pero serían igualmente, si no más, desastrosos los *consumidores* no movidos por el mismo principio.

Habiendo ganado la lucha por el control de la producción, y habiendo hecho seguro su ascendiente en esa esfera, el capital puede darle ahora rienda suelta al principio del placer en el mundo del consumo. De hecho, la conquista de la producción sigue siendo segura precisamente porque se ha encontrado una salida segura (y beneficiosa) para el impulso potencialmente problemático hacia el placer.

Para el consumidor, la realidad no es enemiga del placer. El momento trágico ha sido eliminado del insaciable impulso al goce. La realidad, tal como la experimenta el consumidor, es una búsqueda de placer. La libertad tiene que ver con la elección entre satisfacción mayor y menor, y la racionalidad con elegir la primera antes que la segunda. Para el sistema de consumo, un consumidor feliz de gastar es una necesidad; para el consumidor individual, gastar es un deber, tal vez el más importante de los deberes. Hay una presión para gastar: a nivel social, la presión de la rivalidad simbólica, de autoconstrucción mediante la adquisición de distinción y diferencia, de la búsqueda de aprobación social por medio del estilo de vida y la pertenencia simbólica; a nivel sistémico, la presión de las compañías

comercializadoras, grandes y pequeñas, que en conjunto monopolizan la definición de la buena vida, las necesidades cuya satisfacción requiere la buena vida y los modos de satisfacerlas. Pero esas presiones no se experimentan como una opresión. La rendición que demandan no promete otra cosa que alegría; no sólo la alegría de someterse a "algo más grande que yo" —la cualidad que Émile Durkheim, un tanto prematuramente, le imputaba a la conformidad social en su propia sociedad, aun en buena medida preconsumo (y postulaba como un atributo universal de toda conformidad, en cualquier tipo de sociedad, antigua o moderna)— sino la alegría sensual y directa de la comida sabrosa, del perfume agradable, de la bebida tranquilizadora y la conducción relajadora, o de la alegría de estar rodeado de objetos elegantes, brillantes, que alegran la vista. Con tales deberes, ¿quién necesita derechos?

Los estudiosos y analistas de la sociedad contemporánea han expresado en reiteradas ocasiones la idea de que el pensamiento y la acción del individuo moderno están muy influidos por la exposición a los denominados "medios de comunicación de masas". Corn-

parten esa idea con la opinión pública; pero lo que quieren decir con "influencia de los medios de comunicación de masas" difiere claramente respecto del significado implícito de la crítica popular de los medios (la TV en particular). Esta última percibe la "influencia" en términos simples y directos: por ejemplo, el hacer ciertas declaraciones explícitas que se dan por ciertas al oír las, o mostrar ciertas imágenes de acciones que son imitadas al verlas. Los guardianes espontáneos de la moral pública protestan contra las escenas de violencia o sexo; suponen que promueven los instintos violentos y los apetitos sexuales de los espectadores mediante la exposición a tales imágenes, y que los alientan a buscarles una salida. Las investigaciones no muestran hallazgos concluyentes que corroboren o descalifiquen tales supuestos. Pero una característica notable de los temores populares relacionados con el pernicioso impacto moral de la televisión es que no se considera en absoluto la posibilidad de que la presentación *total* de la realidad a través de la televisión, más que los programas o escenas en sí, sea lo importante. Se podría observar que la desatención de la audiencia a esa influencia "global"

de los medios de comunicación de masas es en sí misma un efecto sorprendente de su influencia global.

Fue la preocupación por el impacto general de la televisión sobre nuestra imagen del mundo, nuestros modos de pensar sobre el mundo y actuar en él, lo que expresó el analista canadiense de los medios Marshall McLuhan en su famosa frase "El medio es el mensaje". En la frase está encapsulada la idea bastante compleja de que cualquiera que sea el mensaje explícito del medio, la influencia más poderosa sobre el espectador la ejercen la manera y la forma en que se transmite el mensaje, y no su "contenido" (es decir, ese aspecto del mensaje que puede verbalizarse como una serie de afirmaciones sobre su tema ostensible). Si lo que uno sabe sobre el mundo procede de la televisión más que de cualquier otra fuente, el que se conoce es muy probablemente un mundo que consiste en imágenes que duran sólo un instante, en *happenings* [eventos], episodios mutuamente inconexos y autorreferenciales, acontecimientos causados o impedidos por individuos que persiguen motivos fácilmente reconocibles y familiares, individuos a los que expertos conocedores ayudan a hallar sus ver-

daderas necesidades, el modo de satisfacerlas y el modelo de felicidad.

Martin Esslin se planteó la tarea de descubrir exactamente qué clase de "mensaje" es el medio televisivo. Ésta es su conclusión: "con independencia de lo demás que pueda presentarles a sus espectadores, la televisión como tal exhibe las características básicas del modo dramático de comunicación... y *pensamiento*, porque el drama también es un método de pensar, de experimentar el mundo y razonar sobre él".

Ahora bien, el "modo dramático de comunicación" se distingue por un número de características, cada una de importancia directa para el modo de vida consumista, para esa singular alianza entre la realidad tradicionalmente hostil y el placer, para ese asombroso modo de ser donde no hay que pagar la libertad con la angustia de la inseguridad. Mencionemos sólo unas pocas, siguiendo las sugerencias de Esslin. Para empezar, "los sucesos reales ocurren sólo una vez y son irreversibles e irrepetibles: el drama parece un suceso real pero puede repetirse a voluntad". Se hace un bocadillo con las noticias entre dos trozos de historias dramatizadas, con las que comparten la presentación de suce-

sos como esencialmente repetibles; sucesos que se pueden ver una y otra vez, a cámara lenta o rápida, desde este ángulo u otro; sucesos que por esa razón son siempre inconclusos, "hasta nuevo aviso", nunca finales e irrevocables; sucesos que se asemejan mucho a una experiencia del tipo "vamos a intentarlo otra vez" (¿recuerdan a Judas preguntándole a Cristo "¿Podemos empezar de nuevo, por favor?" en *Jesucristo Superstar*? Ésa es la clase de pregunta que sólo puede formularse en la era de la televisión). El mundo dividido en una multitud de minidramas posee un modo de existencia distintivo, pero ninguna dirección definida. Se trata de un mundo "suave" donde las acciones no son más que episodios sucesivos entre muchos otros antes y después, que tienen consecuencias temporales y redimibles, y por lo tanto no traen consigo ninguna responsabilidad moral indebida. Además, "el drama es siempre acción; su acción es siempre la de los seres humanos. En el drama experimentamos el mundo a través de la personalidad ... lo que oímos lo dice siempre un individuo específico y sólo tiene valor como su pronunciamiento".<sup>5</sup> Los sucesos son lo que ha-

<sup>5</sup> Martin Esslin, *The Age of Television*, W. H. Freeman, San Francisco, 1982, pp. 8, 20.



cen los individuos. Ocurren porque se ha elegido que ocurran. Podrían haber sido elegidos de manera diferente, o no elegidos en absoluto. Su significado último, entonces, es el motivo individual que hizo que sucedieran. Hay un individuo motivado, que elige libremente, detrás de cada suceso, y el mundo no es más que una serie de sucesos. El mundo es sólo una colección de opciones y elecciones, exactamente como el mundo de la vida del consumidor libre. Ambos mundos se hacen guiños, se replican, se legitiman y confirman mutuamente.

Algunos estudios recientes insisten en que la televisión hace más que *presentar* el "mundo real" como drama; lo *convierte* en drama, lo *modela* según la imagen de los sucesos semejantes a dramas. Bajo el impacto de la televisión, el "mundo real" *se convierte* en realidad *como* un drama del teatro. Muchos sucesos "reales" ocurren sólo por su potencial "televisibilidad": es bien sabido que las figuras públicas, políticos y terroristas por igual, "actúan para la televisión", motivados por la esperanza de que la televisión transforme sus acciones privadas en sucesos públicos, conscientes de la diferencia que ello puede significar para su impacto. Pero lo que se entiende menos es que

cada vez más sucesos "existen" sólo en, y por medio de, la televisión. En opinión de Benjamin Barber, "es difícil imaginar a la generación de Kennedy, la década de 1960, el Watergate, la generación de Woodstock, o incluso la Mayoría Moral sin la presencia de la televisión nacional".<sup>6</sup> Daniel Dayan y Elihu Katz sugieren que la provisión de sucesos originales propios de la televisión tiene prioridad (con la entusiasta cooperación de personalidades públicas reales o aspirantes y de sus agentes de prensa) sobre la mera "reproducción de sucesos", o sea ofrecerle al espectador acceso a un acontecimiento que tendría lugar de todos modos pero en el que él no podría participar de otra manera. Tales sucesos de los medios "no son descriptivos de un estado de cosas, sino simbólicamente instrumentales para producir ese estado de cosas".?

El hecho de que un sector cada vez mayor del "mundo de ahí afuera", del que el espec-

6 Citado por Louis Banks, "The Rise of Newsocracy", en Ray Eldon, Hiebert y Carol Reuss (eds.), *Impacts of Mass Media Current Issues*, Longman, Londres, 1985, p. 31.

7 Daniel Dayan y Elihu Katz, "Performing Media Events", en J. Curran, A. Smith y P. Wingate (eds.), *Impacts and Influence. Essays on Media Power in the Twentieth Century*, Methuen, Londres, 1987, pp. 175, 183.

tador se entera por la televisión, sea un mundo creado por la propia televisión, adquiere particular importancia en vista de la comprensible tendencia de los medios de comunicación a la autorreferencia. Armados con un medio de enorme poder, el mundo de los comunicadores y animadores profesionales se expande mucho más allá de su territorio, que una vez fue limitado, reducido al escenario, y se apropian de espacios que antes manejaban, por ejemplo, los políticos profesionales. En el mundo que hace la TV, la "gente de la comunicación" está muy sobrerrepresentada (como pasa con los sucesos mediáticos en comparación con aquellos que no tienen origen o destino en los medios). De manera discreta, y muy probablemente sin intención, a los sucesos en el mundo de los medios y a sus héroes se les asigna un peso e importancia igual, si no mayor, que a los del exterior; la mayoría de los "concursos culturales", por ejemplo, premian a quien mejor recuerda las listas de éxitos o distingue mejor entre dos actores, y no a quien es capaz de interpretar los sucesos de la "historia real". En verdad, ya no está claro cuál es la "historia real" y dónde se trazan sus límites.

El mundo de los medios posee, por así decir, una capacidad sorprendente para la autorreferencia. Dado que también muestra una clara tendencia a expandirse (y conquistar) territorios que antes se administraban en el exterior, bien puede convertirse en la única realidad con la cual puede y debe compararse la experiencia del consumo libre. Mientras exista una resonancia mutua entre el mundo de los medios y la experiencia del consumidor, y ambos se proporcionen entre sí una "prueba de realidad" lo bastante poderosa, la orientación del consumo que guía la vida individual puede servir adecuadamente, a nivel social, como factor principal de la integración social.

El mundo de los medios es lo bastante vasto y colorido como para llenar el campo de visión de sus espectadores de extremo a extremo, y mantener toda su atención. No queda ni demanda ni espacio para nada más. Entre las cosas que quedan fuera está una gran parte de la política: esa parte que no se puede acomodar fácilmente dentro del único mundo que los medios son incapaces de presentar; todos los asuntos más abstractos y principales de las elecciones políticas o las tendencias históricas que pertenecen a la dimensión sistémica antes

que a la personal de la vida humana, y por esa misma razón no permiten que se las convierta fácilmente en imágenes, dramas pasionales o historias de interés personal. La única forma en que se admite la política en el mundo de los medios se hace a la medida de ese mundo. La política aparece en ese mundo como un drama de personalidades, como los éxitos y los fracasos de los políticos individuales, como el choque de caracteres, motivos, ambiciones, como otra puesta en escena (no particularmente interesante) de la perpetua e inmutable comedia humana. Los rasgos de carácter gratos o repulsivos, las respuestas osadas o cobardes al desafío del oponente, la aparente veracidad o sagacidad del político, importan más que los méritos o las debilidades de sus políticas, por la sencilla razón de que son mucho más fáciles de transmitir (y de transmitir de manera interesante) en el código dramático de la televisión. Después de atraer toda la atención hacia sí, tales elementos personales no esenciales de la política dejan muchas cuestiones políticas influyentes fuera de la vista. Paradójicamente, el flujo de información que posibilitan los medios de masas hace invisibles las condiciones más fundamentales de la existencia social.

Presentados a la mayor parte de la ciudadanía sólo por medio de expertos en relaciones públicas y eventos de relaciones públicas, los políticos gozan de una inmunidad considerable respecto del control público. Muy a la manera de los supervisores de Bentham, "ven sin ser vistos". Si bien ésa no es necesariamente una condición planeada de antemano y puesta en práctica por un designio de tipo conspirativo, sin duda es gratificante para los políticos. Mantener al público a cierta distancia, de modo que sólo puedan ver las cosas que se desea que se vean, les da libertad extra y les permite perseguir lo que ellos definan como "el interés del Estado", por improbable que sea el acuerdo del público en caso de conocerlo. Sin confiar todavía en la selectividad espontánea de los medios de comunicación de masas, los gobiernos emplean otros medios para asegurar que el ámbito de su libertad no se vea invadido. Las cuestiones que tienen pocas probabilidades de despertar un consentimiento entusiasta son clasificadas como "secretos de Estado" y se impide activamente que lleguen a la vista del público. Resulta irónico que tanto cuidado a menudo tenga efectos contrarios a las intenciones: in-

Iluso ciertas cuestiones aburridas, técnicas, se convierten en "golosinas para los medios" una vez que se ha revelado que fueron tratados por los responsables del poder de manera secreta, poco ortodoxa.

Pero sería un grave error explicar el "acto de desaparición" de la política como un subproducto contingente del avance de los medios. La progresiva eliminación de la política del horizonte de la vida individual se vio muy favorecida por la revolución de los medios, pero no causada por ella. No se la puede entender plenamente a menos que se tenga en cuenta el papel cambiante del Estado en la fase de consumo del capitalismo. Se puede sostener que el más importante de entre los cambios es la lenta desaparición del una vez tan importante papel "remercantilizador" del Estado; la retirada del Estado de la intervención directa en las relaciones entre el capital y la fuerza laboral, de sus intereses y responsabilidades en el campo de la reproducción de la riqueza como capital y de los individuos humanos como fuerza laboral, en un sistema en que la dominación del capital se basaba en integrar al resto de la sociedad como productores reales o potenciales. En nuestro actual sistema, el capital ocupa a la

sociedad principalmente como consumidora. Esa ocupación no requiere de la intervención activa del Estado. El mercado de consumo cuida de que se produzca el consenso, y de que se dé una conducta social apropiada están al cuidado del mercado de consumo. La conducta consensual se ve acompañada a menudo de la aprobación del mercado libre y de la libertad de elección individual, pero entre sus condiciones necesarias no está la del consenso ideológico. Todo lo que se requiere para la integración social es que los individuos que persiguen la satisfacción de sus necesidades, cada día mayores, se orienten hacia el mercado. Tampoco es necesaria la coerción: a la gente se la tenía que obligar a trabajar en alguna etapa de la historia del capitalismo (recuérdese la visión de Bentham de la fábrica como una variedad del confinamiento de tipo carcelario), pero no es necesaria ninguna compulsión y ciertamente ninguna violencia para inducirla a participar en el juego del mercado. Dado que la legitimación ya no es una de las principales de entre las tareas del Estado, y que la coerción rara vez se aplica para sostener la conformidad, la desaparición de la política del horizonte de la vida cotidiana ni se fomenta ni se lamenta. La ma-

yoría de los actores del mercado son tímidos y cautelosos respecto de esas fuerzas políticas (partidos, políticas) que prometen "repolitizar" el mundo ahora privatizado del consumo individual e interferir en lo que se ha convertido en un asunto privado entre el consumidor y el mercado. Los individuos prefieren elegir y comprar por sí mismos la regulación externa que puedan necesitar. Prefieren que los rijan doctores, abogados o profesores elegidos por ellos mismos.

A. O. Hirschman distinguió dos maneras en que los ciudadanos pueden ejercer el control sobre los poderes que los dominan, y las denominó respectivamente "salida" y "voz".<sup>8</sup> La distinción parece ser muy útil cuando se aplica a la interacción entre consumidores y proveedores mayoristas o minoristas de bienes y servicios comercializables; en verdad, los consumidores le fijan un límite a la libertad de los proveedores, sea negándose a comprar sus mercancías (salida) o participando más activamente en la regulación de la estructura de la oferta, mediante asociaciones de defensa

del consumidor o comités de vigilancia (voz). Se puede esperar que en ambos casos los proveedores se sientan influidos; con toda probabilidad, deben tratar de modificar su oferta de acuerdo con la demanda de los consumidores. Resultan una propuesta menos convincente, sin embargo, los métodos de salida y de voz como opciones abiertas a los ciudadanos que desean ejercer presión sobre sus gobiernos. Los gobiernos que no necesitan movilizar y reglamentar a sus ciudadanos no se verían particularmente afectados por una salida masiva de la política; por el contrario, parecen haber desarrollado un interés por la indiferencia política y la pasividad de sus sujetos. Los gobiernos de hoy parecen más interesados en que no haya disensiones que en contar con apoyos. Un ciudadano pasivo se adecua perfectamente a las necesidades, ya que se abstiene de ocasionar daño; esa ayuda no es necesaria, de todos modos, al menos en condiciones de paz normales. La salida de la política significa una aceptación indirecta del tipo de gobierno que tiene poco que ganar y mucho que perder con la participación activa de sus sujetos en el proceso de toma de decisiones políticas.

<sup>8</sup> Cfr. A. O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1970.

El mercado de consumo en su conjunto puede verse como una salida institucionalizada de la política; o como una atracción altamente gratificante, pensada para alentar a los potenciales clientes a salir en desbandada del mundo triste y poco atractivo de la regulación política burocrática. Este último mundo se queda a la vuelta de la esquina para mantener en marcha la migración y hacer cada vez más atractivos los premios que aguardan a los emigrantes. El movimiento de ingreso en el mercado se ve acelerado por fuerzas que empujan y atraen. La gente está desencantada con las aulas atestadas, la mala calidad y poca fiabilidad del transporte público, las largas colas y el trato superficial que ofrece la sanidad pública, sobrecargada y mal financiada; y así piensa con placer en visitar "a un médico de su elección, en el momento que eligen", o en enviar a sus hijos "a la escuela de su elección, administrada por la autoridad educativa de su elección". Cuanto menos satisfactorio, cuanto más opresivo es el ámbito público manejado políticamente, mayor es el entusiasmo de los ciudadanos por "salir" de él. Si pudieran, dejarían atrás los servicios de propiedad pública manejados políticamente. Cuantos

más lo hacen, menos potencia o simple poder de presión les queda a aquellos que no se pueden permitir "salir": se ejerce menos presión sobre el gobierno para que mejore el funcionamiento del sector público y haga más atractivos sus servicios. Y así sigue el deterioro, y con velocidad creciente. Aún más energía se añade a esa estampida de los que salen.

La ciencia política moderna creó un "teorema del votante medio", que dice, en líneas generales, que "sólo se aprueban aquellos programas que pueden obtener el apoyo de la mayoría de los votantes".<sup>9</sup> Según ese teorema, los gobiernos evitan la asignación de recursos a los grupos minoritarios, aun cuando sean sólo esos grupos minoritarios los que los necesitan desesperadamente y no pueden prescindir de esos recursos. Tal asignación sería altamente impopular entre el resto, que es la mayoría, que la vería como una carga que ellos, los contribuyentes, deben soportar. Si las necesidades de una minoría se vuelven verdaderamente insostenibles y no se puede seguir ignorándolas, a veces se hace la asignación, pero sólo de una manera que evite el disenso de los que no

<sup>9</sup> Patrick Donleavy y Brandon O'Leary, *Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy*, Macmillan, Londres, 1987, p. 109.

la necesitan. Por ejemplo, en lugar de financiar cómodamente la educación de niños y adolescentes en verdad pobres, se les ofrece a todos, o al menos a un número suficiente como para alcanzar al "votante medio", una subvención más pequeña (claramente insuficiente para algunos, pero excesiva para otros). Esto es muy costoso y los gobiernos preferirían no hacer esa asignación y aplacar en cambio al "votante medio" reduciendo los impuestos. Sólo un "poder de presión" en verdad considerable de una minoría desatendida puede contrarrestar esa preferencia.

Pero la salida masiva de los que están en mejores condiciones hace inaudible la "voz" de los más pobres: su "poder de presión" es lo bastante pequeño como para que se desatienda. Un clamor masivo de aprobación por esa desatención apagaría aún más cualquier voz de protesta que pudiera oírse. Dado que la "salida" crece en volumen y extensión, liberando así a los gobiernos de la presión popular, aquellos cuya vida sigue dependiendo directamente de las decisiones políticas descubren que su capacidad para "hacer voz" (la oportunidad práctica de emprender una acción política efectiva) desaparece rápidamente

te. Poco significativa en términos de procedimiento democrático guiado por el gobierno de la mayoría (como se expresa en el "teorema del votante medio"), su protesta es clasificada sin más como una cuestión de ley y orden y descartada como tal. La paradoja de la política en la era del consumo es que aquellos que pueden influir en las decisiones políticas tienen poco estímulo para hacerlo, mientras que aquellos que dependen de las decisiones políticas, en su mayoría, no poseen recursos para influir en ellas.

Hay una categoría de persona dentro de la sociedad de consumo que tiene pocas probabilidades de "salir" de la inoportuna supervisión de la burocracia estatal y cuya "voz" no se puede elevar lo suficiente como para que sea escuchada. Esta categoría está formada por personas que viven en la pobreza o casi en la pobreza por estar crónicamente desempleadas o empleadas sólo en trabajos ocasionales, irregulares y legalmente desprotegidas, por tener a su cargo a un gran número de personas, por tener "el color de piel inconveniente" o vivir en una "parte incorrecta del país", es decir, una parte abandonada por el capital. En una sociedad de clientes, a esas personas

se las define socialmente como consumidores imperfectos; su "imperfección" (empleada para legitimar la discriminación de que son objeto) consiste en su incapacidad para entrar en el juego de la elección libre, en su incapacidad ostensible para ejercer su libertad individual y para conducir su vida laboral como un asunto privado entre ellos y el mercado. Su "imperfección", en un razonamiento típicamente circular, se toma como prueba de que la gente de esa categoría no puede hacer un uso adecuado de ninguna libertad que posea, y que por lo tanto debe ser guiada, vigilada, corregida o penalizada por desobediencia por aquellos que saben qué es bueno para ellos y cómo tendrían que haber usado su libertad. Tal definición social es satisfactoria por sí misma. Dado que algunas personas no saben cuáles son sus verdaderas necesidades, otros que sí saben deberían determinarlas. Dado que ciertas personas han demostrado su incapacidad para hacer buen uso de su libertad, se les debería retirar o suspender su derecho a tomar decisiones por sí mismas, y otros deberían decidir por ellos. Esos "otros" son la burocracia del Estado y los diversos expertos que el Estado emplea para ese fin.

En una sociedad de consumo, la pobreza significa incapacidad social y política, primero causada por la incapacidad para desempeñar el papel de consumidor, y luego confirmada, legalmente corroborada y burocráticamente institucionalizada como una condición de heteronomía y falta de libertad. La pobreza está relacionada con la renta (demasiado pequeña según las pautas aceptadas) y con el volumen de posesiones (demasiado pequeñas para satisfacer necesidades consideradas básicas o vitales), que en principio pueden medirse de una manera "objetiva" (por supuesto, la propia idea de que pueden medirse así supone que hay otros —expertos, hombres de conocimientos especializados— que "verdaderamente saben" qué es y qué no es el estado de pobreza). Pero el estado de pobreza no se define directamente mediante tales índices mensurables. En una sociedad de consumo, como en cualquier otra sociedad, la pobreza es, en esencia, una condición *social*. Abel-Smith y Townsend sugirieron que el estado de pobreza está determinado por el grado de "eficiencia social" (o, más bien, de ineficiencia). Una persona pobre es aquella que no puede desarrollar la conducta social reconocida como correcta para un miembro "nor-



mal" de la sociedad. Al elaborar esa idea, David Donnison definió la pobreza como "un nivel de vida tan bajo que excluye a las personas de la comunidad en la que viven".<sup>10</sup> Observemos que lo que excluye a las personas pobres de la comunidad, lo que las convierte en "socialmente ineficaces", no son sólo los medios de vida insuficientes sino también el hecho de que el estado de heteronomía y la regulación burocrática intrusiva los aparta de los otros miembros de la comunidad, que son libres y autónomos. En una sociedad de libre consumo, que las autoridades nos digan cómo gastar nuestro propio dinero es una fuente de vergüenza. La "ineficacia social" es una cuestión de estigma, y ser estigmatizado lo vuelve a uno aún más ineficaz. Los sociólogos que han estudiado la vida de los pobres contemporáneos concuerdan todos en que un aspecto sobresaliente de la vida en pobreza es el retiro de los pobres de la interacción social, la tendencia a quebrar antiguos vínculos sociales, a escapar de los lugares públicos hacia el propio hogar, que ahora sirve como escondite de la

<sup>10</sup> Citado por Stein Ringer, *The Possibility of Politics: A Study in the Political Economy of the Welfare State*, Clarendon Press, Oxford, 1987, p. 144.

amenaza real o imaginada de la condena comunitaria, del ridículo o de la piedad.

La determinación burocrática de las necesidades supone una falta persistente de autonomía personal y de libertad individual. La heteronomía de la vida es lo que constituye la privación en una sociedad de consumo. La vida del desposeído está sometida a la regulación burocrática, que aísla e incapacita a sus víctimas, dejándoles pocas oportunidades de combatir, responder o incluso resistir con la no cooperación. En la vida del desposeído, la política está omnipresente y es omnipotente; penetra profundamente en las áreas más privadas de la existencia, a la vez que se mantiene distante, ajena e inaccesible. Los burócratas "ven sin ser vistos"; hablan y esperan que se les escuche, pero oyen sólo lo que creen que vale la pena oír; se reservan el derecho a trazar la línea entre la necesidad verdadera y un mero capricho, entre la prudencia y la prodigalidad, la razón y la insensatez, lo "normal" y lo "insano". En la sociedad de consumo, la opresión administrada burocráticamente es la única alternativa a la libertad de consumo. Y el mercado de consumo es la única vía de escape de la opresión burocrática.

En la sociedad capitalista en su fase de consumo, una gran mayoría de individuos puede tomar esa vía de escape, y la toma, aunque la existencia de ese grupo residual que no puede acceder a la vía de escape parece inevitable y permanente. Pero hay otro tipo de sociedad moderna, la comunista, donde la ruta de escape en cuestión es una propuesta viable sólo para una minoría pequeña y poco representativa. En tal sociedad, la determinación burocrática y la dirección de las necesidades individuales es el principio central, no una medida residual, marginal; otro tanto sucede con la opresión, la incapacitación política y la expropiación forzosa de la "voz" que conlleva.

Un modo de concebir a las sociedades comunistas (tal como han surgido históricamente en diversos países en todos los continentes) es visualizarlas como una extensión de esas condiciones de vida, que en una sociedad de consumo se asocian con la pobreza, a la sociedad en su conjunto. Eso no significa necesariamente que todos los miembros de una sociedad comunista vivan en la pobreza (hemos visto que la pobreza es una cuestión de relativa "ineficiencia social", y que el carácter especial de la pobreza en las sociedades capi-

talistas contemporáneas deriva del hecho *de* ser una "desviación de la *norma*": siendo la norma la libertad de consumo). Eso ni siquiera se refiere a algún nivel de vida definido y particular. En cambio, se refiere al grado de influencia que puede ejercer el individuo (individualmente, como consumidor; o colectivamente, como ciudadano) sobre sus propias necesidades y la satisfacción de ellas. Las "condiciones de vida" en cuestión, que se extienden a la sociedad en su conjunto, son condiciones de heteronomía, de limitación de la elección individual hasta el punto de la casi extinción. La mayoría de los análisis profundos de las sociedades del tipo comunista buscan "la esencia" de tales sociedades precisamente en el manejo de las necesidades individuales por parte del Estado. Ferenc Feher, Agnes Heller y Gyorgy Markus definen el Estado comunista como una "dictadura sobre las necesidades".<sup>11</sup> Cuáles son las necesidades de los individuos, y cómo y en qué medida se las debería gratificar, lo decide el Estado político y lo pone en práctica la burocracia; los indi-

<sup>11</sup> Ferenc Feher, Agnes Heller y Gyorgy Markus, *Dictatorship over Needs*, Oxford University Press, Oxford, 1983.

viduos cuyas necesidades son determinadas de tal modo tienen poca o ninguna voz en los asuntos del Estado o de la burocracia. Por así decirlo, no poseen ni "salida", ni "voz".

La vida miserable y sórdida bajo el comunismo, la notoria escasez de bienes de consumo, la enorme cantidad de tiempo necesaria para obtener aun el más elemental de los productos, a menudo se explican como el resultado de la ineptitud de los planificadores, la insuficiencia de los incentivos para trabajar bien, o la corrupción general. Pero la cuestión es si la conspicua ausencia de libertad de consumo y del marco adecuado para su desarrollo es una manifestación de cierto "mal funcionamiento" de un sistema mal administrado o el principio esencial de la administración. Uno puede sostener que este último es el caso: que el sistema comunista representa una alternativa a una sociedad integrada por el mercado de consumo y que la ausencia de libertad de consumo es un atributo prominente e indispensable de tal alternativa. El poder político del Estado se basa aquí en su capacidad para "determinar los determinantes" de la conducta individual. Esta capacidad formidable depende de la ausencia de

"salida" y de la supresión de la "voz". Un mercado de consumo desarrollado facilitaría una "salida"; la libertad de elegir entre la conformidad y el disentimiento haría teóricamente audible la "voz" (aunque no necesariamente en la práctica). Observemos que la ubicuidad de la regulación política que penetra en los rincones más íntimos de la vida individual repercute en la "politización" de cuestiones que en otras partes no serían de interés para el Estado. Cada problema personal se convierte de inmediato en una cuestión política; no se puede resolver sin la participación de ciertas extensiones del poder político. El intento de los individuos de emplear sus propios recursos para afrontar las tareas de la vida es potencialmente peligroso, ya que socava el principio de determinación de la posición social individual a instancias políticas; por lo tanto, se percibe como corrupción. Si en la sociedad capitalista de consumo el Estado puede contemplar la proliferación de ideas políticas y sociales con ecuanimidad—dado que ni la integración sistémica o social dependen ya de la aceptación universal de una fórmula legitimadora específica—, el Estado comunista se tambalea con cada expre-

Sión de disentimiento intelectual; al no ofrecer ninguna salida política, no puede esperar que la tendencia a la resistencia a través de la voz se disipe por sí misma. El Estado comunista debe contar firmemente no tanto con la aceptación real de su fórmula legitimadora como con la eliminación de todo intento de movilización política de discrepancia; o, antes bien, toda manifestación de desafección colectiva adquiere de inmediato, desde el punto de vista del Estado, el carácter de un disentimiento político.

Nuestro examen de la organización interna de la sociedad capitalista de consumo y su comparación con la sociedad comunista organizada sobre un principio conscientemente opuesto, sugiere la opresión político-burocrática como la única alternativa a la libertad de consumo: al menos, como la única alternativa "que existe realmente" (a diferencia de las alternativas postuladas como deseables pero que aún no se han sometido a la prueba concluyente de la práctica o de la plausibilidad teórica). Más aún, nuestro examen sugiere que para la mayoría de los miembros de la sociedad contemporánea, la libertad individual, si es que está disponible, viene en la for-

ma de libertad de consumo, con todos sus atributos agradables y no tan apetecibles. Una vez que la libertad de consumo se ha hecho cargo de las preocupaciones individuales, de la integración social y de la reproducción sistémica (y la libertad de consumo *se* se hace cargo de las tres), la presión coercitiva de la burocracia política puede mitigarse, se puede desactivar el pasado carácter explosivo de las ideas y de las prácticas culturales, y se puede desarrollar sin problemas una pluralidad de opiniones, estilos de vida, creencias, valores morales u opiniones estéticas. La paradoja, por supuesto, es que esta libertad de expresión de ninguna manera somete al sistema, o a su organización política, al control de aquellos cuya vida sigue determinando, aunque sea a distancia. La libertad de consumo y la libertad expresiva no sufren interferencias políticas siempre que sigan siendo políticamente ineficaces.

V  
El futuro de la libertad.  
Algunas conclusiones

La competencia de la sociología termina donde comienza el futuro. Lo mejor que puede hacer un sociólogo cuando piensa en la forma futura de la sociedad es extrapolar su forma presente. Al hacerlo, no es muy diferente de las personas razonables comunes. Al pensar en el paisaje oculto detrás del horizonte, lo imaginamos semejante a lo que vemos a nuestro alrededor, esperamos "más de lo mismo". No sabemos, claro, si nuestras expectativas están bien fundadas, y tampoco lo sabe el sociólogo. Si afirmara otra cosa, pondría en peligro su integridad profesional. La sociología se ha desarrollado como sabiduría retrospectiva, no como una versión moderna de la adivinación.

La incapacidad para predecir el futuro con la misma confianza con que se sabe la historia del pasado, o se describen las tendencias presentes, no es un fallo de la sociología. No se puede achacar al desinterés de los sociólogos

por el futuro o a una metodología fallida, sólo idónea para encarar tales aspectos de la vida humana que ya se han sedimentado u osificado como hechos registrados. Con total independencia de la cuestión debatible de si se puede concebir una metodología alternativa, ello no haría significativamente más segura la visión anticipada del futuro. Y eso por una razón relativamente simple: el pasado no tiene prioridad sobre la condición humana. La historia humana no está predeterminada por sus etapas pasadas. El hecho de que algo haya sido el caso, aunque sea por mucho tiempo, no es prueba de que continúe siéndolo. Cada momento de la historia es una confluencia de vías que conducen a varios futuros. Estar en las encrucijadas es el modo de existir de la sociedad humana. Lo que parece retrospectivamente un desarrollo "inevitable", se inició en su momento como el comienzo de un camino entre los muchos que se extendían por delante.

El futuro difiere del pasado precisamente en que deja amplio espacio para la elección y la acción humanas. Sin elección no hay futuro: incluso cuando lo que se elige es no elegir, y se opta por ir a la deriva. Sin acción tampoco hay

futuro, aun cuando la acción siga las pautas habituales y no admita la posibilidad de ser diferente de lo que es. Es por esa razón que el futuro es siempre un "no todavía", incierto, de final abierto.

Sólo en el contexto de la elección la sociología puede ser relevante para nuestro pensamiento sobre el futuro. La sociología no puede decirnos cómo será el futuro, ni siquiera puede asegurarnos cuál será el resultado de nuestros esfuerzos para moldearlo de una manera particular. En pocas palabras, no puede ofrecernos *certeza* en cuanto a la forma futura de nuestra sociedad, sea que deseemos hacer esa forma más a nuestro gusto o sólo nos dé curiosidad saber "cómo resultarán las cosas al final". Por otra parte, la sociología puede *informar* nuestra elección (entre esta o aquella acción, entre la acción y la no acción), al hacernos conscientes de las tendencias ya evidentes en el presente, de la forma que las cosas tomarán si no se interviene, y de las fuerzas dentro de la sociedad que hacen que tales tendencias funcionen en su dirección presente. La sociología también puede informar nuestra elección revelando las consecuencias y las conexiones de nuestra conducta diaria habitual,

que son casi invisibles dentro de la angosta perspectiva de nuestra experiencia "privada" individual. Además, la sociología puede informar nuestra elección al hacernos conscientes de que esa elección es posible: señalando opciones a nuestro modo de vida habitual, que podemos hallar más acogedoras o no respecto de lo que pensamos que son nuestras necesidades. Todo eso equivale a permitirnos hacer nuestras elecciones conscientemente; a usar de la mejor manera posible la oportunidad de libertad que el futuro no puede dejar de ofrecernos. Esos servicios de la sociología son para quienes preferimos actuar conscientemente, aun sin la comodidad de la certeza del éxito.

Ahora estamos entrando en el ámbito de las posibilidades, no de los hechos; ni siquiera de las probabilidades de hechos. Al igual que todos los futuros, el de la libertad no está predeterminado. Entre los factores que al final deciden su forma, tiene prioridad el de la dirección que pueden tomar los esfuerzos humanos. Y eso es algo que deciden aquellos que hacen tales esfuerzos.

Como todos los intentos de revelar una lógica interior en la realidad ya cumplida, nuestro análisis del modo en que funciona nuestra

sociedad acentuó el carácter sistemático de su mecanismo, la exactitud con que se adecuan entre sí el modo de vida individual, la integración social y la estabilidad del conjunto. Debido a ese énfasis, el cuadro total no ofrece buenos augurios para la perspectiva de cambio. El consumo emergió del análisis como la "última frontera" de nuestra sociedad, su única parte dinámica, en constante cambio; de hecho, es el único aspecto del sistema que genera sus propios criterios de "movimiento hacia adelante" y así puede verse como "en desarrollo". También pareció cumplir la función de pararrayos eficaz, al absorber con facilidad la energía excesiva que de otra manera podría quemar las conexiones más delicadas del sistema, y de una conveniente válvula de seguridad, que lleva las deslealtades, las tensiones y los conflictos que producen continuamente los subsistemas políticos y sociales a la esfera donde se puede apagarlos y desactivarlos simbólicamente. En general, el sistema pareció gozar de buena salud y no estar en crisis. En todo caso, es capaz de resolver sus problemas y reproducirse a sí mismo no menos de cuanto puedan hacerlo otros sistemas conocidos, y de cuanto en general se espera

que lo hagan los sistemas. Hemos visto también que el modo particular de solucionar problemas, resolver conflictos e integrar socialmente, característico de nuestro sistema, tiende a reforzarse más debido al escaso atractivo de lo que parece ser, desde la perspectiva sistémica, su única alternativa. El sistema ha logrado eliminar todas las alternativas menos una: la represión que bordea la privación de derechos civiles surgió como la única "posibilidad realista", aparte de la libertad de consumo. Dentro del sistema no queda opción alguna entre la libertad de consumo y otros tipos de libertad. La única elección no desacreditada por el sistema como "utópica" o de alguna manera "poco realista", es la que opta entre la libertad de consumo y la falta de libertad; la libertad de consumo y la "dictadura sobre las necesidades", practicadas a escala limitada hacia el residuo de los "consumidores fallidos" o a escala global por una sociedad no deseosa o incapaz de proporcionar los atractivos del mercado de consumo desarrollado.

Hace medio siglo, Aldous Huxley y George Orwell atemorizaron al mundo occidental con dos visiones muy contrapuestas de una inmi-

nente transformación social. Ambos describieron cuadros de mundos autorreferenciales y autosostenidos, mundos que sabían de conflictos sólo como anomalías o excentricidades y barrían a los pocos disidentes restantes bajo la alfombra. En todos los demás aspectos, los mundos de Huxley y Orwell diferían considerablemente. Huxley derivaba ese mundo a partir de la experiencia de los pioneros opulentos del libre consumo. Orwell, en contraste, se inspiraba en la mala situación de los primeros proscritos del pujante mercado de consumo. La visión de Huxley es de contento generalizado, de búsqueda de placer y de indiferencia; la de Orwell es de generalizado (aunque silenciado) resentimiento, lucha por la supervivencia y temor. Pero el resultado es muy parecido: una sociedad segura en cuanto a su propia identidad, inmune al ataque, capaz de perpetuar su gloria y su miseria sin fin. En el mundo de Huxley, la gente no se rebela porque no desea hacerlo; en el de Orwell, no se rebela porque no puede. Cualquiera que sea la razón de la obediencia, ambas sociedades han garantizado su estabilidad perpetua con la más infalible y conveniente de las medidas: la eliminación de las alternativas.



Ninguna de las dos visiones coincide exactamente con el presente sistema, aunque no requeriría mucho esfuerzo hallar correspondencias parciales acá o allá. Pero hay una tercera visión, ahora de quinientos años de antigüedad, lacónica y esquemática comparada con la de Huxley u Orwell, pero que llega a la esencia más íntima de un sistema cohesionado por la libertad de consumo. Esa visión se la debemos a un clérigo franciscano, François Rabelais y a su satírica obra maestra, *Gargantúa*, el libro que termina con la construcción de la abadía de Thélème. Thélème es el lugar de la vida placentera, la riqueza es ahí *la* virtud moral, la felicidad el primer mandamiento, el placer el propósito de la vida, el gusto la capacidad mayor, la diversión el arte supremo, el goce el único deber. Pero hay más en Thélème que los deleites sensuales y la emoción de los cosquilleos aún desconocidos. La característica más notable de Thélème son sus gruesos muros. Dentro, uno no tiene ocasión de preocuparse acerca de dónde proceden la riqueza, la felicidad y la diversión, ése es el precio de su disponibilidad constante y profusa. Uno no ve el "otro lado", ni tiene curiosidad por verlo: es el *otro* lado, después de todo.

Podemos decir que la sociedad de consumo empezó donde terminaba *Gargantúa*. Ha elevado las crudas reglas de la abadía rabelesiana a sofisticados principios sistémicos. Se puede pensar en la sociedad organizada alrededor de la libertad de consumo como una versión elaborada de Thélème.

Los muros gruesos son una parte indispensable de la sociedad de consumo; también lo es su no intromisión para con los de dentro. Si tales muros aparecen en la visión de los consumidores, lo hacen como un lienzo en el que hacer pintadas coloristas y estéticamente agradables. Todo lo que es en verdad feo y poco atractivo queda atrás; los talleres, la fuerza laboral no sindicada y desvalida, la miseria de vivir de la ayuda social, de tener el color de piel equivocado, el dolor de ser innecesario y de que deseen que cese la propia existencia. Los consumidores rara vez tienen una vislumbre del otro lado, de la sordidez interior de las ciudades por las que pasan en el bonito y acolchado interior de sus coches. Si alguna vez visitan el "Tercer Mundo", es por sus safaris y sus salones de masajes, no por sus talleres.

Los muros no son sólo físicos. La percepción agiganta la distancia y agudiza la separa-

ción entre los lados. Los integrantes de la sociedad de consumo piensan en los ajenos a veces con temor, a veces con desaprobación; con piedad en el mejor de los casos. En una sociedad organizada alrededor de la libertad de consumo, cada uno es definido por su consumo. Los miembros de la sociedad son personas seguras porque ejercen su libertad de mercado. Los ajenos no son más que consumidores fallidos. Pueden pedir compasión, pero no tienen de qué jactarse ni derecho alguno al respeto; después de todo, fracasaron donde muchos otros triunfaron, y aún deben probar que el destino cruel, y no su carácter corrupto, es el responsable de su fracaso. Los ajenos son también una amenaza y un fastidio. Se los ve como una restricción para la libertad de los de dentro; tienen gran peso en la elección de estos últimos, pesan sobre el contenido del bolsillo de los de dentro. Son una amenaza pública, ya que sus solicitudes de ayuda presagian nuevas restricciones para aquellos que se las arreglan sin ayuda.

Por otra parte, la potencial ofensividad moral de los muros está oculta por la indiferencia moral de las máscaras con las que aparecen en público. Los muros rara vez aparecen

como muros; en cambio, se consideran precios de producto, márgenes de beneficio, exportaciones de capital, niveles de impuestos. Uno no puede desear la pobreza para los demás sin sentirse moralmente despreciable, pero sí puede desear impuestos más bajos. Uno no puede desear la prolongación de la hambruna africana sin odiarse a sí mismo, pero puede regocijarse con la bajada del precio de los productos que consume. El efecto que todas estas cosas, que suenan de un modo inocuo y técnico, tienen sobre la gente, no es inmediatamente visible. Tampoco lo es la gente sobre la que tienen ese efecto.

Por último, pero no menos importante, ¿por qué los de fuera lamentan su situación? Porque se les ha negado la misma libertad de consumo de la que gozan los de dentro. De dárseles la oportunidad, ellos la agarrarían con ambas manos. Los consumidores no son enemigos de los pobres; son modelos de buena vida, ejemplos que uno trata de emular lo mejor que puede. Lo que busca el pobre es una mano mejor, no un juego de cartas diferente. Los pobres sufren porque no son libres, e imaginan el fin del sufrimiento como la adquisición de la libertad de mercado. No sólo

la posición de los de fuera sino también las salidas imaginables han sido definidas por las condiciones dentro del mundo del consumo.

Y así volvemos al punto de partida. La fuerza del sistema social basado en el consumo, su notable capacidad para conseguir apoyo, o al menos para incapacitar la discrepancia, están sólidamente basadas en su éxito al denigrar, marginalizar o hacer invisibles todas las alternativas a sí mismo salvo la evidente dominación burocrática. Es ese éxito el que hace tan poderosa y efectiva la encarnación de la libertad consumista, y tan vulnerable. Es ese éxito el que hace que todo pensamiento en otras formas de libertad parezca utópico y poco realista. De hecho, como todas las demandas tradicionales de libertad y autonomía personales han sido absorbidas por el mercado de consumo y traducidas a su propio idioma de productos, el potencial de presión que queda en tales demandas tiende a convertirse en otra fuente de vitalidad para el consumismo y su centralidad en la vida individual.

Por supuesto, el sistema basado en el consumo no es inmune a los desafíos del exterior. Las sociedades donde tal sistema ha estado establecido de forma más o menos segura

constituyen hasta ahora (y seguirán haciéndolo, en el futuro previsible) una minoría privilegiada en relación al resto del mundo. Todas han traspasado ese umbral de oferta de productos más allá del cual las atracciones del consumo se convierten en factores efectivos de integración social y manejo sistémico, pero han alcanzado ese privilegio a costa de una parte desproporcionadamente grande de los recursos mundiales y de la subordinación de las economías de naciones menos afortunadas. Dista de ser claro si el consumismo puede existir, a escala mundial, como otra cosa que un privilegio. Se puede sostener que el privilegio de hoy es la pauta general del mañana; se puede afirmar con igual fuerza que la solución del consumo para los problemas sistémicos de algunas sociedades está vinculada de manera más que contingente con la explotación de los recursos de otras sociedades. Cualquiera que sea el argumento que se imponga, el consumismo sigue siendo hasta ahora un privilegio y, como tal, objeto de envidia y desafío potencial. Los mecanismos que hacen que la solución consumista resulte relativamente segura respecto de las fuerzas antagónicas dentro de una sociedad dada, no funcio-

nan a escala mundial, o al menos no lo hacen de manera igualmente efectiva. Los que pagan el precio de la libertad de consumo, o los que simplemente han quedado atrás en la carrera, ni pueden ser descartados como consumidores fallidos ni es probable que se autodefinan como tales. Aún pueden pensar en términos de redistribución, en que ese juego en el que se sienten sistemáticamente engañados pueda ser, en sí mismo, puesto en cuestión. Para evitar tal giro de los acontecimientos, las naciones ricas están más que ansiosas de ayudar a los pobres del mundo a que se traten entre sí de modo brutal. En tanto ellos empleen las armas provistas generosamente por los ricos para dañarse unos a otros en interminables e insensatas disputas por el prestigio local, la probabilidad de desafío se mantiene por debajo del nivel de peligro.

Aparte de un desafío del exterior, ¿qué probabilidad tiene el sistema basado en el consumo de ser reformado desde dentro? Como hemos visto, las probabilidades de tal reforma no parecen ser muy altas, en vista de la capacidad para autoperpetuarse del sistema, que ha hallado una "piedra filosofal" virtual en la libertad de consumo. Con la re-

gulación burocrática fijada firmemente como la alternativa intrasistémica a tal libertad, lo más probable es que persista intacta la clase de conducta que agrega vigor a los mecanismos de mercado y reproduce así su propio atractivo.

Pero antes de llegar a tal conclusión recordemos que la notable popularidad de la libertad en su forma de consumo derivó originalmente de su papel como paliativo o sustituto. La libertad de consumo fue originalmente una compensación por la pérdida de la libertad y la autonomía del productor. Habiendo sido desalojado de la producción y del autogobierno comunitario, el impulso individual a la autoafirmación halló su salida en el juego del mercado. Se puede suponer que, al menos en parte, la continua popularidad del juego del mercado deriva de su virtual monopolio como vehículo de autoconstrucción y autonomía individual. Cuanta menos libertad existe en las otras esferas de la vida social, mayor es la presión popular para una progresiva extensión de la libertad de consumo, cualquiera que sea su coste.

Esa presión puede disminuir sólo si otros campos de la vida social están abiertos al ejer-

cicio de la libertad individual; en particular, las áreas de producción, de gobierno comunitario, de política nacional. Algunos sociólogos señalan los numerosos movimientos sociales que, con independencia de sus objetivos declarados, demandan una mayor participación de la gente en el manejo de los asuntos locales o en la decisión de cuestiones vitales de la política estatal. Otros sociólogos se centran en las iniciativas locales, en los signos de un interés cada vez mayor en la libertad comunitaria de la interferencia burocrática y un renovado impulso hacia una libertad que no se limite al consumo individual. A los sociólogos, tales desarrollos les resultan interesantes e importantes, ya que pueden romper el círculo mágico de la burocracia y la libertad de consumo introduciendo una tercera alternativa, hasta ahora desatendida: la de la autonomía individual buscada a través de la cooperación comunitaria y basada en el autogobierno comunitario.

La libertad como capacidad de gobernarse a uno mismo en lugar de "ser dejado en paz" por el gobierno, fue el sueño de esos movimientos revolucionarios que recibieron al mundo occidental en su historia moderna. La Revolución Francesa de 1789 apuntaba a transformar

esa "nada" que era el "Tercer Estado" (es decir, la gran mayoría de la nación, a la que se le negaba influencia efectiva sobre el manejo de los asuntos nacionales) en "todo": en una fuerza que decidiera libremente sobre todas las cuestiones de interés público. Los padres fundadores de la Revolución Americana buscaron en su Declaración de Independencia "garantizar un espacio donde pueda aparecer la libertad", libertad nuevamente entendida como participación plena y universal en los asuntos públicos. En sus comentarios sobre las primeras experiencias de la Norteamérica revolucionaria, Alexis de Tocqueville escribió sobre la "libertad por sí misma", justificada por el puro placer de poder hablar, actuar, respirar. Por lo tanto, no es nuevo el deseo de una libertad que no es el derecho a no ser importunado por los asuntos públicos sino, por el contrario, un derecho sin restricciones, ejercido con entusiasmo, a manejarlos. Este deseo ha acompañado a las sociedades modernas desde su comienzo, y sin embargo, siguió siendo un sueño, un "horizonte utópico" en el mejor de los casos. La historia real de las sociedades modernas tomó un giro diferente: condujo hacia la "salida" y se alejó de la "voz". Llevó la reducción de la

esfera pública allí donde se dirigen las demandas. Convirtió la autonomía personal y la indiferencia hacia las cosas públicas en mutuamente dependientes y condicionadas entre sí.

Hace un cuarto de siglo, en su profundo estudio de la revolución como un fenómeno moderno, Hannah Arendt relacionó la derrota histórica de la libertad en su forma pública y activa con el problema no resuelto de la pobreza:

La abundancia y el consumo sin fin son los ideales de los pobres; esos son los espejismos en el desierto de la miseria. En ese sentido, la opulencia y la infelicidad son sólo dos caras de la misma moneda; las cadenas de la necesidad no deben ser de hierro, se pueden hacer de seda. Siempre se pensó que libertad y lujo eran incompatibles; y la interpretación moderna que tiende a achacar la insistencia de los Padres Fundadores en la frugalidad y la "simplicidad de costumbres" (Jefferson) a un desprecio puritano por los deleites del mundo, atestigua más una incapacidad para entender la libertad que la ausencia de prejuicios. Porque esa "fatal pasión por la riqueza repentina" nunca fue el vicio de los que se dejan llevar por los sentidos, sino el sueño de los pobres... El deseo oculto

del pobre no es "A cada uno según sus necesidades" sino "A cada uno según sus deseos".

Esos "hombres pobres" sobre los que escribió Hannah Arendt no son necesariamente gente que vive "objetivamente" en la pobreza, luchando por su supervivencia biológica, insegura de ese mínimo de alimento y protección del frío que separa la vida y la muerte. Sin duda, algunos de ellos son pobres en ese sentido; pero hay muchos otros que son "pobres", y destinados a seguir siéndolo, porque lo que poseen es digno de compasión comparado con lo que se ofrece, y porque todos los límites han sido eliminados de sus deseos. Son "pobres" porque la felicidad que están persiguiendo se expresa en un número cada vez mayor de posesiones, y por lo tanto se les escapa constantemente y nunca la pueden alcanzar. En este sentido más amplio, no sólo los "reprimidos" sino también los "seducidos" son pobres. En este sentido más amplio, los consumidores libres son "pobres" y por lo tanto no se interesan en la "libertad pública". En lugar de en-

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *On Revolution*, Faber & Faber, Nueva York, 1963, pp. 135-6.

trar en la esfera pública, lo que buscan es que ésta "retroceda", que se la puedan "quitar de encima".

Hannah Arendt culpa de la frustración del impulso revolucionario hacia la libertad pública al problema no resuelto de la auténtica pobreza, que desvía la política hacia la "cuestión social", que es la provisión de verdadera libertad de la necesidad y por tanto la supervivencia y la subsistencia de los necesitados. Esto, en su opinión, produjo la sustitución del ideal de felicidad individual por el original de libertad pública. De manera gradual, la propia libertad llegó a identificarse con el derecho del individuo a perseguir su propia felicidad privada. En el clamor general por el goce personal, desaparecieron los intereses públicos, el deseo mismo de autogestión comunitaria.

Lo que Arendt no tuvo tiempo de observar fue que la sociedad de consumo, surgida de la "división" del bienestar público en una multitud de actos privados de consumo, desarrolló las condiciones para su propia perpetuación. Tanto si logró elevar a los "auténticamente pobres" por encima del nivel de una existencia precaria y miserable como si no, ciertamente sí transformó a la gran mayoría del resto de la

población en "subjetivamente pobres". Si el vínculo entre la pobreza (objetiva o subjetiva) y la erosión del interés por la libertad pública es tan real y poderoso como sugiere Arendt, entonces no parece alentadora la probabilidad de que la sociedad de consumo aumente la presión por el derecho a "tener injerencia" en los asuntos comunitarios.

Por otra parte, hay una extendida opinión entre los sociólogos en el sentido de que el "comunitarismo" (fuerte interés en lo que Arendt denominó "libertad pública") es casi una tendencia "natural" de los pobres. Es lógico que precisamente la gente demasiado débil, que no posee suficientes recursos para asegurar su propia vida, para valerse por sí misma, se interese en compensar la escasez de fortaleza individual uniendo sus esfuerzos y sus fuerzas. En un reciente estudio sumamente innovador sobre los dilemas de vivir en una sociedad de consumo "abierta", Geoff Dench sugirió que el "comunitarismo", lo opuesto al "humanismo" individualista de los que están en buena situación económica, es "particularmente relevante para la gente humilde, los 'perdedores' de la sociedad abierta. El comunitarismo es una filosofía para los débiles" (mientras que el individualis-

mo ostensiblemente universalista, "generalmente humano" de las elites, es "una filosofía propia de los ganadores" ).

Si en verdad existe tal afinidad natural entre la mala situación de los pobres y su tendencia a la cooperación comunitaria y el automanejo, la escasez de esta última es un misterio. Más desconcertante aún es la ausencia de toda clara correlación entre el crecimiento presente de la "pobreza objetiva" y la demanda cada vez mayor de más "libertad pública". Dench ofrece una clave para ese enigma: señala que sólo esos grupos cuyos miembros fuertes no pueden salir de inmediato son capaces de sostener a sus débiles./ Las poblaciones segregadas racial o étnicamente son los ejemplos más obvios de tales grupos: no hay "salida" del grupo para sus miembros individualmente exitosos, por mucho que estos deseen librarse de las privaciones políticas, sociales o culturales asociadas con su etnia o raza. No es ése el caso con otros grupos desposeídos. La salida del grupo y la entrada en la condición privilegiada no se hallan bloqueadas. No se erigen obstáculos artificiales —legales o sociales— y por lo tanto el camino a

2 Geoff Dench, *Minorities in the Open Society. Prisoners of Ambivalence*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1986, pp. 180, 184.

una vida mejor está privatizado, como casi todo lo demás en ese tipo de "sociedad abierta". Los individuos dotados de suficiente laboriosidad, energía y astucia son invitados a unirse al rango de los privilegiados, simplemente comprando con dinero la salida de ese grupo cargado de privaciones. Su partida deja al grupo más débil y más pobre que antes, y menos capaz de convencer de la urgencia de sus necesidades al resto de la sociedad. Y, lo que es aún más importante, el grupo pierde confianza en la deseabilidad del "comunitarismo", y de las estrategias colectivistas en general. Su experiencia demuestra de manera convincente cuánto más efectiva es la empresa personal que el esfuerzo colectivo.

Difieren, por tanto, las opiniones sobre las perspectivas de la "libertad pública" (la libertad como plena liberación de los miembros de la comunidad, como el derecho a participar en la decisión conjunta del destino común). En sus análisis, los sociólogos subrayan diferentes factores y proponen diferentes hipótesis causales. Pero el cuadro general es de libertad de consumo centrada en sí misma, que se mantiene sana y salva, afrontando de modo efectivo los desafíos, dominando la escena so-



cial y aún con suficiente fuerza autopropulsora como para mantenerse en marcha durante mucho tiempo.

Éste, en sí mismo, no es un argumento decisivo. Los estudiosos de la sociedad han sido constantemente advertidos por la historia de que no deben desestimar la futura importancia de fenómenos sobre la base de su actual rareza y su relativa debilidad. Bien puede ser que el impulso humano a la libertad no se satisfaga con las conquistas privadas dirigidas por el mercado; que la energía que ahora se canaliza en la rivalidad del consumo busque una salida en el extremo más ambicioso de la autogestión comunitaria. Pero ésta es una posibilidad que aún está por explorar. Y siendo el futuro como es, no les corresponde a los sociólogos decidir lo realista que puede resultar finalmente esa posibilidad.

## Índice de temas y nombres citados

- Abel-Smith, Brian 172, 211  
 Abercrombie, Nicholas 138  
 Albrow, Martin 119  
 Alexander, Jeffrey C. 117  
 aprobación social 128, 149, 160-164, 190  
 Aquino, Tomás de 79  
 Arendt, Hannah 238, 239, 240, 241  
 Aristóteles 95  
 Ashfield, Douglas E. 169  
 autoafirmación individual 147-148, 155-156, 235  
 autonomía 30-31, 91, 102, 180-181
- Balandier, George 132  
 Barber, Benjamin 197  
 Beetham, David 121  
 Bensman, Joseph 110  
 Bentham, Jeremy 30, 35, 40, 41, 43, 46, 47, 50, 51, 52, 55, 60, 62, 63, 64, 68, 70, 143, 201, 203
- Berger, Peter L. 65, 92, 93, 130  
 Bienestar social / beneficencia social 169-176  
 Bourdieu, Pierre 145-146  
 burocracia 120-121
- cálculo de medios y fines 112, 114-115, 117  
 Calvino, Juan 79  
 capitalismo 14, 114  
 Cavelti, John G. 142  
 competencia 138, 139  
 competencia eliminatória 140, 141  
 comunicación 55, 109-110, 128, 131  
 comunidad 133-135  
 comunismo 214-218  
 consumidores fallidos 210, 211, 226-231, 240  
 consumismo 24, 111, 135-136  
 control social 29, 39-47, 55, 136, 153-154, 175-180