

La libertad como utopía y el liberalismo como orden social ideal

Roberto Gobetti

1. Introducción

Los contornos de las teorías políticas suelen insinuar sus propias utopías, que esperan la oportunidad de ser relatadas para representar vívidamente las ideas en que ellas arraigan. Así, las utopías no solo añaden la persuasión literaria a la argumentación discursiva, sino que también anticipan —o procuran anticipar— algunos de los detalles de las teorías en que se inspiran y que estas pergeñan solo de forma muy general.

De este modo, por ejemplo, y pese a todas sus diferencias, *Mirando atrás* o *Noticias de ninguna parte* arriesgaron el retrato de la sociedad socialista a que sus autores aspiraban y de la que, por otra parte, nada podía adivinarse, más allá de lo que declaraban o pretendían los principios más generales del socialismo¹. En este sentido, la imaginación utópica pretende completar *proféticamente* aquello que la teoría ha dejado meramente esbozado.

En consecuencia, al menos tres funciones se pueden atribuir a las utopías. Primero, una *función estética*: representar la aplicación del conjunto de ideas que forman una teoría política. Se entiende, obviamente, que esta representación es una representación *feliz*, es decir, la más favorable que quepa imaginar a partir de los principios que le sirven de punto de partida. La utopía pretende, pues, resaltar el atractivo de aquellas

¹ La primera, *Mirando atrás*, fue publicada por Edward Bellamy en 1888. La obra tuvo un enorme éxito y contribuyó a difundir los ideales socialistas en Estados Unidos. *Noticias de ninguna parte* fue la respuesta que William Morris hizo a la utopía de Bellamy, que consideraba ponía demasiado énfasis en la vida urbana, la industrialización y el trabajo. Fue publicada en 1890.

ideas que plasma o, si se quiere, mostrar todo lo que la aplicación de una teoría *podría* ser.

Esta función nos permite pasar inmediatamente a la segunda: la utopía desempeña también una *función retórica*, pues intenta persuadir a sus lectores de la bondad y rectitud de las ideas que representa. La utopía, por consiguiente, debe poder despertar el deseo del lector de vivir en ella. Con ese propósito los autores de las utopías suelen contraponer la sociedad en que viven a la sociedad que imaginan, pues el contraste entre ambas resalta aún más, si cabe, no sólo la iniquidad e irracionalidad del estado de cosas presente, sino también la deseabilidad de la situación imaginada. Por eso, no es de extrañar que en las utopías algún personaje se encargue de hacer el contrapunto entre ambas. Por ejemplo, Rafael Hythlodæo relata en la primera parte de *Utopía* de Tomás Moro todos los males que aquejaban a la Inglaterra de la época, para, en seguida, describir la feliz situación en que se encuentra la isla de Utopía². Otro tanto ocurre con *Mirando atrás* o *Noticias de ninguna parte*. En ambas algún personaje hace una digresión o describe al protagonista las múltiples penurias e injusticias que soportaban la gentes de las sociedades anteriores al socialismo³.

Este punto nos permite pasar a los siguientes: la *función normativa* de las utopías. Dado que las utopías son una representación literaria o plástica de un conjunto de ideas políticas, las utopías ofrecen, por definición, un baremo con el cual medir la rectitud de las instituciones sociales y políticas. Por esta misma razón, la utopías desempeñan una *función regulativa*, esto es, una función de orientación: el ideal que la anima

² Cf. Moro (2010, 81-118).

³ (Bellamy 2014) (Morris 2011).

sirve de norte al cual enderezar la acción (reformista o revolucionaria, según la utopía) política. Kant, por ejemplo, recoge este sentido cuando afirma que:

“[L]a idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen a la ley también deben ser al mismo tiempo legisladores, se halla a la base de todas las formas de políticas y la comunidad que es pensada conforme a esa idea mediante conceptos de la razón pura se denomina ideal platónico (*respublica noumenon*), el cual no es una vana quimera, sino la eterna norma para cualquier constitución civil en general distante de toda guerra” (Kant, Ak VII, 90-91).

Esta función normativa y regulativa de la utopía supone que en toda teoría política normativa —es decir, en toda teoría política que defienda alguna concepción global del bien o de la justicia y no se limite ofrecer consejos prudenciales para hacerse con el poder—, anida una utopía; asimismo, y a la inversa, supone que a toda utopía subyace una teoría política normativa. A *La ciudad del sol* de Campanella subyace la teoría política de Platón, así como la propia concepción de Campanella de la salvación del alma⁴. *La nueva Atlántida* de Bacon está inspirada en una concepción empirista, que abraza grandes esperanzas acerca de las posibilidades emancipadoras de la ciencia y que anticipa varios motivos que serán frecuentes en el utilitarismo y el pragmatismo posteriores⁵. Las utopías de Bellamy y Morris están inspiradas en el socialismo. Y la de Mercier, *El año 2440. Un sueño como no ha habido otro*, en las ideas ilustradas de su propia época⁶.

⁴ (Campanella 2006).

⁵ (Bacon 2006).

⁶ (Mercier 2016).

Sin embargo, ninguna utopía parece recortarse contra el horizonte del liberalismo. El liberalismo parece desmentir la afirmación anterior de que en toda teoría política normativa anida una utopía. De hecho, el liberalismo parece ser refractario o, peor aún, hostil a la utopía. Esa reticencia o animadversión puede considerarse natural si se atiende al hecho de que las utopías suelen estar inspiradas en ideas incompatibles con el liberalismo. Ciertas ideas platónicas se repiten frecuentemente en ellas: la abolición de la propiedad privada y/o de la familia, la eugenesia, un gobierno sofocrático encargado de implementar un ambicioso e invasivo plan de ingeniería social, inspirado en una idea final y comprensiva de bien común. Todas o algunas de estas ideas se encuentran, por ejemplo, en las utopías de Moro, Campanella, Cabet⁷, Bellamy, Morris y Skinner⁸.

A esta aparente incompatibilidad programática se debe añadir otra, digamos, coyuntural: durante casi todo el siglo XX, el término de “utopía” llegó a ser sinónimo de un proyecto político impracticable y, por lo mismo, pernicioso. De hecho, el término llegó a ser sinónimo de “socialismo” y/o de “totalitarismo” y esa sinonimia se explica en parte por las críticas de Hayek y Popper al socialismo y al nazismo, respectivamente. Hayek se refirió al “socialismo democrático” como “la gran utopía de las últimas generaciones” (2010, 61), mientras que Popper, por su parte, vinculó directamente totalitarismo y utopía: aquel sería el resultado de esta y, más específicamente, el resultado de una adhesión acrítica a ciertas ideas utópicas (1991, 425-435).

Con todo, el mismo Hayek subrayó la necesidad y la importancia de las utopías para teorías políticas. En un pasaje tan breve como revelador, afirma que:

⁷ (Cabet 1985).

⁸ (Skinner 2009).

“Utopía, como ideología, es hoy una palabra maldita. Es cierto que la mayor parte de las utopías pretenden rediseñar radicalmente la sociedad y adolecen de contradicciones internas que hacen imposible su realización. Pero una imagen ideal de la sociedad que incluso pueda no ser completamente realizable, o una concepción guía del orden global a la que aspirar, son sin embargo no sólo la condición previa indispensable para toda política racional, sino también la principal contribución que la ciencia puede aportar a la solución de problemas de la política práctica” (2008, 89-90).

Difícilmente se puede exagerar la importancia de este pasaje a la hora de fijar la concepción de Hayek sobre la utopía y de los usos que le atribuye. Pese al riesgo de constructivismo o de ingeniería social a gran escala que entrañan, las utopías son una “condición previa indispensable para toda política racional” y la “principal contribución de la ciencia [política]” a la política práctica. Como estas afirmaciones dejan meridianamente claro, Hayek es perfectamente consciente de lo que aquí hemos denominado la *función normativa y regulativa* de las utopías: como cualquier teoría política, el liberalismo supone una cierta concepción de la mejor sociedad posible y, en esa medida, supone una utopía. De hecho, el liberalismo no puede carecer de una utopía, al menos potencial, por la sencilla razón de que promueve y defiende una cierta concepción de la sociedad que, pretende, es la mejor posible. El mismo Hayek, por ejemplo, argumentó amplia y eficazmente en favor de ese tipo de sociedad. En consecuencia, negar la posibilidad de una utopía liberal equivaldría a renunciar a la pretensión del liberalismo de promover la mejor o más justa sociedad posible. Dicho de otro modo, negar la posibilidad de una utopía liberal supondría una contradicción con los esfuerzos del liberalismo encaminados a probar la rectitud de ciertos principios de justicia y orden social. Pero dado que

esos principios, así como los esfuerzos para demostrarlos, existen, entonces debe existir también, al menos potencialmente, una utopía liberal. Y existe aun cuando los autores liberales —por ejemplo, el mismo Hayek— no hayan sabido dar con ella o describirla.

Hayek mismo resiente la falta de una utopía liberal, porque es consciente además de la función retórica de las utopías. Sin una *imago mundi* atractiva y seductora, que ilustre sus posibilidades emancipadora y potencie su capacidad de reclutar adeptos, el liberalismo se encuentra en una seria desventaja:

“Lo que nos falta es una utopía liberal, un programa que no parezca ni una defensa de las cosas tal y como son ni una especie de socialismo diluido, sino un radicalismo verdaderamente liberal que no se arredra ante las susceptibilidades de los poderosos (incluidos los sindicatos), que no es tan excesivamente práctico que se limite a lo que hoy parece políticamente posible” (2012, 274).

Como se puede apreciar, la posición de Hayek frente a la utopía es ambivalente. Por una parte, advierte de sus peligros (que no son otros que los del socialismo) pero, por otra, exhorta a los liberales a imaginar su propia utopía.

Esta ambivalencia, con todo, no es exclusiva de Hayek. Ella se puede encontrar en la teoría política liberal en su conjunto. El concepto de utopía suscita en Berlin y Popper prevenciones similares (y en caso de Popper, incluso mayores) a las de Hayek y, por tanto, son muy cautos acerca de las bondades de la utopía y de su compatibilidad con el liberalismo. De hecho, ambos tienden a ver, más bien, en las utopías extravíos hiperracionalistas incompatibles con el liberalismo, en razón de sus consecuencias autoritarias. Sin embargo, y pese a todo lo anterior, Robert Nozick reivindicó sin titu-

beos la posibilidad de una utopía liberal en su obra *Anarquía, Estado y utopía*. A contar de entonces el concepto de utopía ha adquirido carta de ciudadanía en el mundo liberal. Si a la metautopía libertaria de Nozick sumamos, además, los proyectos anarcocapitalistas o ciertas medidas concretas asociados al liberalismo o al anarcocapitalismo (como por ejemplo, la utopía de las fronteras abiertas), tenemos, entonces, varias utopías liberales o de inspiración liberal.

Obviamente esta ambivalencia liberal ante la utopía es reflejo de la polisemia del concepto mismo de “utopía”. Mientras Popper, Hayek y Berlin ven o tienden a ver la utopía como un conjunto de proyectos políticos concretos y muy ambiciosos, pero, al fin y al cabo, impracticables, Nozick piensa en la utopía como un marco general que permita el desarrollo simultáneo de diferentes experimentos utópicos particulares.

En el presente ensayo quisiera repasar someramente estas diferentes posturas acerca de la utopía, con el objeto de rescatar el concepto de utopía para el liberalismo. Como ese repaso pone de manifiesto, pese a todas las diferencias que puedan existir entre los distintos autores liberales acerca del uso del concepto de “utopía”, existe un mínimo común denominador acerca de la justicia y el orden social que dibuja los contornos de una sociedad ideal, que coincide en lo esencial, con la metautopía de Nozick. Esa utopía liberal refleja los valores y aspiraciones más altos del liberalismo y, en consecuencia, en ella es donde debe buscarse, en último término, la razón de ser y la justificación del ideario liberal.

Pero, al mismo tiempo, la utopía liberal refleja una cierta concepción de la razón y de la disposición que deben tener los individuos en su vida política. La utopía liberal aspira a que esa concepción y esa disposición digalógica sean universalmente compar-

tida. Sin embargo, a diferencia de otras utopías, esa aspiración no deviene asfixiante ni tiránica porque en sí misma la utopía liberal es bastante modesta: es una utopía deflacionaria que no busca promover la felicidad ni imponer una meta o sentido compartido a los individuos. Esa modestia, por tanto, le ahorra las derivas distópicas tan frecuentes en otras utopías.

La esperanza de que la disposición dialógica propia del liberalismo sea adoptada incluso por sus detractores es, probablemente, el rasgo más utópico de la utopía liberal. Ese rasgo, sin embargo, remite a la concepción de la razón que subyace al liberalismo, del mismo modo que las aspiraciones de otras utopías reflejan las concepciones de la razón que les subyacen a ellas. La competencia entre utopías es, entonces, una competencia entre comprensiones de la racionalidad política. Sin embargo, aquí se sostendrá que, aunque no existiera modo de zanjar la disputa entre ellas, el respeto que el liberalismo tributa a las personas particulares sería motivo suficiente para que siguiéramos creyendo en él.

2. Isaiah Berlin: la sociedad decente y la utopofobia

Si se examinan las obras de los principales autores liberales del siglo pasado, se podría arribar fácilmente a la conclusión de que el liberalismo se encuentra en las antípodas de cualquier anhelo o aspiración utópica. Más aún, se podría concluir rápidamente que el liberalismo es incompatible con la idea de utopía. Esa conclusión estaría avalada por las incesantes advertencias acerca de los peligros de la utopía: estas inspirarían tiranías, regímenes autoritarios, que imponen un control agobiante y una vigilancia permanente a sus ciudadanos o, peor, proyectos derechamente totalitarios, que supri-

men la individualidad en nombre de algún fin último de la comunidad política. En cualquier caso, las utopías promoverían proyectos liberticidas. Por lo mismo, son un gran engaño, el gran y más peligroso espejismo de la política. La opinión de Isaiah Berlin bien puede representar este sentir común de los liberales de mediados del XX:

“Las utopías tienen su valor (nada se expande tan maravillosamente como ellas los horizontes imaginativos de las potencialidades humanas), pero como guías a seguir pueden resultar literalmente fatales” (2002, 57).

Este diagnóstico, que se repite casi sin ninguna variación fundamental en Popper y Hayek, refleja lo que se podría denominar la “utopofobia liberal”, es decir, el *temor* liberal de la utopía. Pero, más concretamente, ¿cuál es la razón que subyace a ese temor? ¿Qué motiva tantas prevenciones?

La respuesta se halla, por un lado, en el hecho de que, al hablar de “utopía”, Berlin, al igual que Popper y Hayek, piensa, en primer lugar, en un programa político real y efectivo. Sus críticas se dirigen a los empeños por materializar ciertas teorías políticas, con rasgos y propósitos particulares, y no a la utopía concebida como el ejercicio literario o filosófico que contrapone críticamente un escenario ideal a una situación empírica. Los blancos de las críticas de Berlin, por consiguiente, no son los relatos utópicos en sí mismos ni, tampoco, las críticas o denuncias que en dichos relatos suelen hacerse de las calamidades morales de una época. Las críticas se dirigen, entonces, a programas políticos concretos, que intentan realizar teorías políticas particulares.

La otra parte de la respuesta se halla, precisamente, en los supuestos de esas teorías. Berlin llama “utópicas” a aquellas teorías que ofrecen el modelo de una sociedad perfecta. Sin embargo, la creencia en una sociedad semejante es el *prōton*

pseúdos de tales teorías y, en consecuencia, de los programas políticos que intentan llevarlas a cabo. La oposición de Berlin a las utopías se explica, por tanto, en último término, por su propia posición respecto a la posibilidad de realizar conjuntamente todos los valores. En efecto, una sociedad perfecta sería aquella en que pueden realizarse simultáneamente todos los valores. Sin embargo, ¿por qué hemos de suponer que todos los valores son compatibles de ese modo entre sí? Esta es una suposición tan fuerte como infundada. Hay valores (supongamos, la libertad y la igualdad) que se pueden encontrar en una relación inversa, mientras que otros (como los valores cristianos y los valores republicanos que, en opinión de Maquiavelo, hicieron grande a Roma) son derechamente incompatibles entre sí.

Este supuesto acerca de lo que podríamos denominar la *armonía preestablecida de los valores* (o también la *composibilidad a priori de las soluciones políticas*) va unido a otros dos supuestos: primero, el supuesto de que “todas las preguntas verdaderas han de tener una respuesta verdadera y sólo una, siendo todas las demás, necesariamente, errores”; y, segundo, “que tiene que haber una vía segura para descubrir esas verdades” (Berlin 2002, 44). Todos estos supuestos carecen de verosimilitud y, de hecho, son contradictorios con el conocimiento y la experiencia que tenemos del mundo: el mundo no está hecho a la medida de un plan según el cual todos los valores sean realizables simultáneamente, o todos los problemas puedan ser resueltos según una única solución. Más aún, bien puede ocurrir que tropecemos con problemas que sean irresolubles.

En virtud de la incongruencia entre las asunciones en que descansan las utopías, y la experiencia que nosotros tenemos ordinariamente del mundo, es que Berlin

llega a afirmar que el concepto mismo de una sociedad perfecta le resulta “conceptualmente ininteligible” y que no entiende “qué se entiende por una armonía de este género” (2002, 55).

En cualquier caso, y como todas estas objeciones demuestran, para Berlin la utopía es un error intelectual, y un error intelectual particularmente peligroso:

“Pues si uno cree realmente que es posible una solución semejante, es seguro que ningún coste sería excesivo para conseguir que se aplicase: lograr que la humanidad sea justa y feliz y creadora y armónica para siempre ¿qué precio podría ser demasiado alto con tal de conseguirlo? Con tal de hacer esa tortilla, no puede haber, seguro, ningún límite en el número de huevos a romper” (2002, 57).

O como afirma en otro pasaje:

“No hay solución perfecta posible de los asuntos humanos, no sólo en la práctica sino por principio, y cualquier intento resuelto de alcanzarla es probable que conduzca al sufrimiento, a la decepción y al fracaso” (2002, 107).

Berlin aquí dirige un reproche a la utopía, que es recurrente entre los liberales: el esfuerzo por producir el paraíso en la tierra termina, en realidad, desatando un infierno⁹. Este reproche le lleva a recomendar lo que podría denominarse la *estrategia liberal de contención del mal*: en lugar de acometer proyectos melioristas que son imposibles, los esfuerzos políticos deben encaminarse a disminuir o erradicar ciertos males. Esta estrategia, cuyo contenido podría resumirse diciendo que “la primera obligación pública es

⁹ Cf. también Popper: “Todos tenemos la plena seguridad de que nadie sería desgraciado en la comunidad hermosa y perfecta de nuestros sueños; y tampoco cabe ninguna duda de que no sería difícil traer el cielo a la tierra si nos amásemos unos a otros. Pero como dijimos antes [...], la tentativa de llevar el cielo a la tierra produce como resultado invariable el infierno” (2010, 450).

evitar el sufrimiento extremo” (Berlin 2002, 60), es una concesión mínima a la facticidad, es decir, al modo en que está constituido el mundo. Es una concesión, también, al hecho de que no todos los valores son compositibles y de que, en consecuencia, será necesario que las distintas personas o partidos se hagan concesiones mutuas y renuncien, en consecuencia, a algunas de sus pretensiones con vistas a la paz, convivencia y cooperación mutua. En suma, la estrategia de contención del mal defiende que, dado que no existen las panaceas, “lo preferible es, como norma general, mantener un equilibrio precario que impida la aparición de situaciones desesperadas, de alternativas insoportables” (Berlin 2002, 61). Eso supone que los partidarios de las distintas concepciones políticas deberán transar y hacerse concesiones mutuas con vistas a evitar verse atrapados en conflictos irresolubles. Esa es una meta modesta, deslucida —qué duda cabe— si se la compara con las tan atractivas como ambiciosas aspiraciones de las utopías. Pero, sin embargo, es ineludible, si no se quiere llegar a los calamitosos resultados a los que invariablemente conducen las utopías reales. De este modo, aunque el liberalismo no fomente una utopía esplendorosa, al menos sí promueve lo que Berlin llama una “sociedad decente” (2002, 61).

Esta estrategia de contención del mal se encuentra también en Popper, que es aún más vehemente en su oposición a la utopía. La necesidad de esta estrategia se explica por la imposibilidad de determinar de *modo inequívoco y más allá de toda duda*, los *fines últimos* de la asociación política. Si para erigir un orden social fuera necesario —como pretenden las utopías— estar de acuerdo acerca de dichos fines, el orden social sería realmente imposible. De hecho, si se pretende ese acuerdo, lo que se logrará,

en realidad, es trenzarse en una lucha sin cuartel con aquellos que no comparten o defienden fines últimos diferentes de los que yo promuevo.

Pero del hecho de que resulte imposible arribar a un consenso acerca de los fines últimos de la asociación política, no se sigue que no sea posible, en cambio, alcanzar un consenso sobre fines intermedios o sobre metas menos ambiciosas. Este es el camino que busca abrir la estrategia liberal de contención, que busca metas convergentes o, si se quiere, dar con los contenidos mínimos de un acuerdo en el que los diferentes partidos o facciones políticas puedan concordar, pese a todas sus diferencias ideológicas. La posibilidad de dar con este contenido mínimo se funda, a su vez, en la asimetría que, según Popper, existe entre el propósito de evitar el mal y el de procurar la felicidad de otros:

“Yo creo que desde el punto de vista ético no existe ninguna simetría entre el sufrimiento y la felicidad o entre el dolor y el placer [...] En mi opinión el sufrimiento humano formula un llamado directo, esto es, un llamado de auxilio, en tanto que no existe ningún pedido similar en el sentido de que se aumente la felicidad de aquellos individuos que se encuentran en una situación tolerable [...] En lugar de pedir la mayor felicidad para el mayor número de gente, deberemos conformarnos, más modestamente, con la menor cantidad de sufrimiento para todos, exigiendo, además, que ese sufrimiento inevitable —como, por ejemplo, el hambre en las épocas de escasez de alimentos— se distribuya de la forma más equitativa posible” (2010, 612).

Esta estrategia de contención se asocia a lo que a partir de este pasaje —y en la línea de H. G. Frankfurt¹⁰— podemos denominar *suficientarismo*, es decir, la idea según la cual el propósito del Estado (o, si se prefiere, el objeto de la justicia distributiva) no es procurar la felicidad o el bienestar de sus ciudadanos ni, tampoco, velar porque entre ellos no exista desigualdad material, sino, simplemente, evitar que las personas padezcan necesidad¹¹.

Como ya advertía Berlin, esta posición suficientarista “puede parecer una solución bastante insulsa” y ciertamente “no es el tipo de propuesta por la que el joven idealista estaría dispuesto, en caso necesario, a luchar y sufrir” (Berlin 2002, 61). Sin embargo, la meta de aliviar los sufrimientos más apremiantes no es menos importante que la meta de procurar la felicidad o el bienestar de todos los ciudadanos de acuerdo a un determinado fin último, sobre todo si se considera que, a diferencia de las esplendorosas pero contraproducentes metas de las utopías, el suficientarismo que proponen Berlin, Popper y Hayek, aunque ambicioso, tiene muchas más posibilidades de ser realizado. Y, muy importante, puede ser realizado *pacíficamente*. En este sentido —por utilizar la expresión de John Rawls— la meta de erradicar la miseria y llevar a toda la gente de una determinada sociedad por sobre el umbral de la necesidad es la “utopía realista” a que aspiran los liberales.

¹⁰ Cf. (Frankfurt 2015).

¹¹ Paula Casal explica el “suficientarismo” a partir precisamente de este pasaje de Popper. Para su explicación y sus críticas al suficientarismo, cf. (Casal 2016).

3. Karl Popper: la sociedad abierta y la misotopía

Popper se detiene de modo particular en el error moral —y no sólo intelectual— que anima las utopías. Esta dimensión moral del error utópico nace de negativa a participar de la discusión racional, de la negativa a someter las propias creencias a un escrutinio a través del debate político y, en fin, de la negativa a rectificarlas cuando los hechos parecen desmentirlas. Es decir, el error de la utopía tiene su origen, en último término, en una disposición moral que rechaza la guía de la razón. Esa disposición moral, que Popper atribuye al romanticismo y al utopismo, conduce al fanatismo (2010, 437 y ss.)

Ahora bien, del hecho de que el utopismo (como el romanticismo) suponga una actitud irracional no se sigue que los utopistas no puedan argumentar. Popper reconoce que, como es evidente, pueden hacerlo. El problema es la argumentación acerca de los fines últimos, pues las utopías precisamente descansan y promueven la (re)organización de la sociedad según las directrices que impone un determinado fin último. Pero los fines últimos —esta es la idea de Popper— no pueden ser establecidos “científicamente o por métodos puramente racionales”, de modo que las diferentes utopías se ven abocadas a sostener un principio que no puede establecerse inequívocamente por medios discursivos. Por eso dice Popper que las diferencias de opinión acerca de “cuál deba ser el Estado ideal” tendrán “al menos parcialmente el carácter de diferencias religiosas” (1994, 430). Esto explica que el utopismo termine en la intolerancia y el fanatismo.

Esta relación directa entre utopía y fanatismo explica, por una parte, los resultados desastrosos y liberticidas de las utopías y, por otra, la *misotopía* de Popper, es decir, su “odio” a las utopías.

Popper detalla ese itinerario hacia la violencia (y la tiranía) en la *Sociedad abierta y sus enemigos*. Ese itinerario puede resumirse del siguiente modo: la creencia en algún fin último de la organización social exige adoptar planes reformistas (o revolucionarios) de gran alcance; de hecho, lo que exige el establecimiento de la sociedad ideal es el rediseño completo de la sociedad existente, de modo que se ajuste y refleje ese ideal. La aplicación del plan encaminado a rediseñar todas las instituciones sociales — que Popper llama “ingeniería social utópica”— despertará, tarde o temprano, la oposición de aquellos que no comparten el fin último en que dicho rediseño se inspira. Asimismo, despertará también en algún momento la oposición de aquellos que no comparten o se ven perjudicados por el rediseño de algún aspecto particular de la sociedad, hecho conforme al plan reformista general. En ambos casos, llegará el momento en que el ingeniero social utópico deberá decidir si rectifica o renuncia a parte de su plan o si, por el contrario, desestima las quejas y la resistencia de aquellos que se le oponen. Si el ingeniero social utópico se decidiera de buena fe —y no por motivos puramente estratégicos como, por ejemplo, ganar tiempo— por la primera alternativa, dejaría de ser, por definición, un utopista. ¿Por qué? Porque eso supondría que ha tomado distancia de los fines de su propia utopía; supondría que algunas de las críticas de sus opositores le han hecho, en algún nivel de consideración o bajo algún respecto, sentido; supondría, en fin, que su fe en su utopía ha flaqueado. Ese distanciamiento significaría que ha dejado de tener una adhesión dogmática (o fanática) a los fines de su propia utopía.

Sin embargo, si no es ese el caso, y decide seguir adelante con su propia utopía, no tendrá más remedio que acallar la oposición o deshacerse de ella. La ejecución

de la utopía le exigirá convertirse en un dictador y, de hecho, mientras más ambiciosa sea su utopía, probablemente mayor será la fuerza que necesite emplear para deshacerse de la, previsiblemente, mayor oposición que ella suscite.

Popper contrapone la ingeniería social utópica —es decir, la ingeniería social de gran escala inspirada en la consecución de un fin último de la sociedad— a la “ingeniería social fragmentaria” o “gradual”, es decir, aquella que busca combatir “los males más graves y serios de la sociedad” (2006, 174). Mientras la primera busca reformar la sociedad en su conjunto, rehacerla desde sus cimientos, la segunda procura implementar políticas focalizadas. Popper resume las diferencias entre ambas del siguiente modo:

“[S]i yo tuviera que dar una fórmula o receta simple para distinguir entre los que considero planes admisibles de reforma social y esquemas utópicos inadmisibles, diría lo siguiente: trabajad para la eliminación de males completos, más que para la realización de bienes abstractos. No pretendáis establecer la felicidad por medios políticos [...] en resumen, mi tesis es que la miseria humana es el problema más urgente de una política pública nacional, y que la felicidad no constituye un problema semejante” (1991, 432).

La diferencia entre ambas metodologías políticas (ingeniería social utópica e ingeniería social fragmentaria) es reflejo, en último término, de las disposiciones ante la racionalidad. Aquellos que adoptan la primera asumen alguna forma de irracionalismo o de pseudorracionalismo, esto es, o bien creen que es la pasión o la emoción las que determinan la acción, o bien que una intuición intelectual puede permitir, al menos a algunos iluminados, un acceso directo a las verdades últimas.

La segunda metodología, en cambio, descansa en lo que Popper denomina “racionalismo crítico”, es decir, en una forma de racionalismo que asume que nuestro conocimiento es parcial, perfectible y, en muchos casos, provisional; que por lo mismo debe estar abierto a la refutación y a la discusión con otros. El racionalismo crítico, por tanto, es una *actitud*, “en que predomina la disposición escuchar los argumentos críticos y aprender de experiencia. Fundamentalmente consiste admitir que «yo puedo estar equivocado y tú puedes tener razón y, con un esfuerzo, podemos acercarnos los dos a la verdad»” (2006, 438).

El racionalismo crítico informa el *ethos* de lo que Popper llama la “sociedad abierta”. Sin embargo, pese a su importancia, no es posible demostrar argumentativamente su rectitud o corrección. Y no es posible hacerlo porque la eficacia de esa misma demostración requeriría que su destinatario ya fuera receptivo a la refutación. O, dicho de otro modo, el éxito de cualquier argumentación en favor del racionalismo crítico presupone aquello en favor de lo que aboga: la disposición a dejarse convencer y a admitir la eventual refutación de las propias creencias u opiniones¹². Por esta misma razón, las utopías presuponen, en opinión de Popper, la asunción de una actitud que encapsula las propias convicciones y creencias y las vuelve impermeables a la argumentación. De

¹² Popper explica esta imposibilidad de modo tal vez desafortunado, pues dice que el racionalismo crítico descansa en una “fe en la razón” (2010, 444). Con se expone al contraargumento obvio de que el racionalismo crítico es él también una forma de irracionalismo. Sin embargo, no existe simetría entre el irracionalismo y el racionalismo crítico. El fanatismo y el racionalismo crítico no son dos tipos diferentes e inconmensurables de fe que, sin embargo, se encuentren en pie de igualdad. Evidentemente, no pueden darse razones ulteriores en favor de la necesidad de obrar racionalmente (i.e., de estar abierto a la refutación, a la crítica, etcétera). Es tautológicamente cierto que es racional obrar racionalmente. Pareciera que Popper buscaba, sin embargo, un argumento *teórico* independiente (un “metaargumento”, digamos) conforme al cual se pudiera probar la necesidad de obrar racionalmente. Es claro, sin embargo, que ese metaargumento teórico no existe y que, por el contrario, como diría Aristóteles, intentando resolver este problema llegamos al punto en que tenemos que admitir un primer principio del razonamiento. Si se admite ese primer principio, se puede afirmar que la racionalidad es autocontenida. Popper, sin embargo, niega esa posibilidad. Sus discípulos, por su parte, niegan la posibilidad de apelar a primeros principios del razonamiento. Cf., por ejemplo, (Albert 1973, 19-48).

ahí que pueda establecer una relación directa entre irracionalismo/pseudorracionalismo, utopía, ingeniería social utópica y violencia. De ahí también su *misotopía*, que mantiene pese a que reconoce, por otra parte, el atractivo de las utopías. Ese atractivo las vuelve, en su opinión, sencillamente más peligrosas. De ahí también que, a la inversa, y en analogía con el método científico, establezca, en contrapartida al utopismo, una relación directa entre racionalismo crítico, liberalismo, tolerancia, libertad de pensamiento, democracia, ingeniería social fragmentaria y (lo que aquí hemos llamado) suficietarismo.

4. Friedrich Hayek: los órdenes extensos y las distopías constructivistas

Una de las aprehensiones de quienes profesan lo que Popper denomina “utopismo” es la creencia de que, sin la guía que ofrece un fin último al que deban subordinarse los fines particulares de todos sus miembros, la sociedad rápidamente entraría en un proceso de descomposición; que librada a sí misma, la sociedad sería víctima de una suerte de entropía social y política, que produciría su disgregación o, peor, su desintegración.

Este temor, sin embargo, es infundado, pues, dice Popper, como bien sabe el ingeniero social gradual, “sólo una minoría de instituciones sociales se proyecta conscientemente, mientras que la gran mayoría ha ‘nacido’, como el resultado impremeditado de las acciones humanas” (2002, 80).

Este diagnóstico de Popper acerca del origen inintencionado de las instituciones sociales está inspirado en la teoría evolutiva de las instituciones de Hayek, conforme a

la cual, las normas y, en último término, las instituciones de una sociedad libre no son el resultado del diseño consciente de ninguna persona o grupo de personas, sino la consecuencia inintencionada de las acciones no concertadas de individuos que interactúan durante largos períodos de tiempo. El ajuste recíproco y continuo de las acciones de las diferentes personas que han adoptado ciertas normas universales y abstractas, da lugar a un orden emergente que termina, con el paso del tiempo, prevaleciendo sobre otros modelos alternativos (proyectados conscientemente o no). Conforme a dicha teoría, entonces, las normas que dan lugar al orden extenso prevalecen por sobre otras formas de organización social en razón de las ventajas que reportan a los individuos que forman parte de ella.

¿Cuáles son estas ventajas?

Los órdenes inintencionados —y particularmente el producido por el mercado, al que Hayek llama “catálaxia”— permiten procesar y transmitir una enorme cantidad de información que se encuentra dispersa a lo largo de toda la sociedad. Esta información, que tiene que ver con la situación particular de cada miembro de ella (qué desea, en qué medida, cómo avalúa y jerarquiza sus diferentes necesidades, etcétera) no puede ser reunida y aprovechada más que por medio de los canales que ofrecen esos órdenes (por ejemplo, el sistema de precios de una economía libre). Y no puede ser aprovechada más que por esos canales porque, además de su dispersión, esta información tiene un carácter no proposicional, es decir, no puede ser formalizada o reducida mediante cálculos proposicionales. Los agentes de una sociedad extensa —y particularmente los empresarios— operan y toman sus decisiones a partir de lo que Hayek llama un “conocimiento tácito” (2007).

El uso y aprovechamiento de ese conocimiento tácito, por tanto, presupone un conjunto de condiciones, concretamente, un espacio de libertad individual (compatible con el espacio equivalente de todos los demás), dentro del cual cada persona pueda tomar decisiones sobre sí misma y sobre lo que es suyo. Dicho de otro modo, el orden extenso (o la “gran sociedad”, como también la llama Hayek, siguiendo a Smith) presupone las condiciones e instituciones del derecho privado y de la justicia conmutativa. Por eso dice que:

“Una catálaxia es, pues, un tipo especial de orden espontáneo producido por el mercado a través de individuos que actúan según las normas del derecho de propiedad, el contrato y la exclusión del fraude” (2006, 311).

Es decir, el funcionamiento de la gran sociedad presupone el apego a las reglas jurídicas de la justicia correctiva (o conmutativa, como se la llama a veces también) y, muy particularmente, el respeto a la propiedad, la libertad contractual, la buena fe contractual y, en general, las condiciones que hacen posible el intercambio libre y voluntario de bienes.

Estos principios, además, conforman un orden ateleológico, es decir, un orden en el que no se establecen ni imponen fines específicos a los individuos particulares. Al contrario, se les deja libres de modo que puedan obrar conforme a los fines que ellos libremente se den a sí mismos. Lo único que se les impone son las condiciones que —dicho kantianamente— permiten la coexistencia y expresión simultánea de la libertad de todos y cada uno de ellos “conforme a una ley universal”. Esas condiciones se imponen mediante reglas generales, universales y abstractas, que, por definición, no contienen mandatos particulares, sino tan solo las prohibiciones generales.

Este orden ateleológico permite a los individuos interactuar y cooperar entre sí sin necesidad, por tanto, de que tengan que estar de acuerdo acerca de los fines últimos de la sociedad ni, en general, acerca de ningún otro fin diferente de aquel en que coinciden a la hora de cerrar un acuerdo o intercambio particular. De este modo, el orden extenso libera a los individuos de la necesidad de llegar a un consenso respecto de estas cuestiones. Por este motivo afirma Hayek que “[s]e reprocha a menudo a la gran sociedad y a su orden de mercado es no tener una escala acordada de fines. Pero este es su gran mérito que hace posible la libertad individual y todos sus valores” (2006, 311).

La explicación de Hayek —que aquí he resumido muy apretadamente— acerca del origen y funcionamiento de la gran sociedad explica, a un tiempo, el fracaso de las utopías (entendidas como formas de constructivismo social, es decir, como empeños de reconstruir la sociedad a partir de un plan elaborado con ese propósito), así como su persistencia, pese a sus repetidos fracasos.

En efecto, el hecho de que el orden extenso no sea fruto de los esfuerzos deliberados de nadie y que su funcionamiento, por lo mismo, sólo nos resulte comprensible *a posteriori*, en la medida en que podemos volver sobre él para dilucidar sus condiciones de operación, explica ambas cuestiones. El hecho, asimismo, de que la distribución resultante en él no siga un plan, de que no exista una noción unificada de mérito conforme a la cuál dicha distribución se produzca, así como, por último, el hecho de que la justicia de la distribución del mercado deba juzgarse de acuerdo al proceso por el que esta tuvo lugar (i.e., al cumplimiento de las reglas del derecho privado y, en último término, a si los intercambios fueron voluntarios), y no según algún criterio de “justicia so-

cial” diferente y extrínseco a las reglas sobre las que funciona el mercado, alienta la incomprensión y descontento con el orden extenso y, consecuentemente, las tentaciones constructivistas.

El que las ventajas de las normas e instituciones sobre las que funciona la gran sociedad nos pasen tan fácilmente desapercibidas, anima proyectos utópicos que pretenden someter las reglas de distribución a algún plan “verdaderamente racional” y sustituir el orden ateleológico por uno teleológico. Sin embargo, con ello, en realidad, los partidarios de las utopías constructivistas destruyen las condiciones que hacen posible el orden espontáneo y condenan a las sociedades a la escasez y al poder arbitrio de algún dictador. Dicho de otro modo, las utopías constructivistas terminan en distopías cada vez que se las intenta llevar a la práctica.

La escasez es la consecuencia inevitable de la interrupción de los circuitos que transmiten la información y hacen posible la coordinación cataláctica (por ejemplo, fijando precios, estableciendo cuotas de producción, asignando tareas específicas a ciertas personas o impedirles que hagan uso del conocimiento particular que ellas tienen para que adopten sus propias decisiones económicas). Como ocurría en el itinerario hacia la tiranía que describía Popper, Hayek cree que un autoritarismo creciente es la consecuencia forzosa que se sigue de persistir en los planes centralizados que destruyen el funcionamiento del orden cataláctico. Tales planes requerirán abandonar las reglas generales, universales y abstractas propias del orden extenso para, en su lugar, reemplazarlas por mandatos específicos. La necesidad incesante de impartir tales mandatos expone a los individuos a grados cada vez mayores de arbitrariedad, así como a medidas cada vez más duras para hacer cumplir tales mandatos (perseguir a los que inter-

cambian en el mercado negro, establecer diferentes tipos los controles con vistas al cumplimiento de algún plan productivo, con las consiguientes medidas disciplinarias o, incluso, penales, etcétera).

El hecho de que deban abandonarse los planes constructivistas no impide, no nos condena, sin embargo, a la inacción y el quietismo político. Del mismo modo que Popper distinguía entre dos formas de ingeniería social, una fragmentaria y otra utópica, es posible concebir, en la línea de Hayek, dos tipos de políticas públicas: las centralizadas y constructivistas, que distorsionan o destruyen el sistema cataláctico, y aquellas que, por el contrario, ponen las condiciones para su emergencia o preservación.

En cualquier caso, todas esas políticas en favor del orden extenso son indirectas y tentativas. Del hecho de que podamos conocer las condiciones de operación de un orden extenso no se sigue, nos advierte Hayek, que podamos (re)producirlo conscientemente. Tampoco que podamos “mejorarlo”. Ese conocimiento, con todo, sí nos permite adoptar diseños institucionales que, indirectamente lo favorecen o preservan. Por ejemplo, el reconocimiento de derechos negativos, la igualdad formal, la santidad de la propiedad, la posibilidad de transferencia de bienes mediante intercambios voluntarios, la democracia formal, etcétera. Todas estas medidas permiten contribuir a la emergencia de la mejor sociedad posible y, en esa medida, a lo que podría denominarse la *utopía liberal del orden extenso* (o de la *gran sociedad*). El carácter óptimo, por otra parte, de la sociedad liberal (y, consecuentemente, de la utopía que podría seguirse de ella), es justificado por Hayek en el siguiente pasaje, que contiene lo que podríamos denominar el *test de deseabilidad del orden social*:

“La buena sociedad es aquella en que las posibilidades de un individuo tomado al azar tienden a ser las mayores posibles. Así, pues, la conclusión a la que llevan nuestras consideraciones es que deberíamos reportar como el orden social más deseable aquel que elegiríamos si supiéramos que nuestra posición inicial en él la define simplemente la suerte” (2006, 335).

Antes de referirme a las características de la utopía, tal como se sigue de Berlin, Popper y Hayek, permítaseme detenerme en lo que podemos denominar el “suficientarismo” de Hayek. Dicho suficientarismo es introducido en dos pasajes de *Derecho, legislación y libertad*:

“No hay motivo para que en una sociedad libre no deba el Estado asegurar a todos la protección contra la miseria bajo la forma de una renta mínima garantizada, o de un nivel por debajo del cual nadie caiga. Es interés de todos participar en este aseguramiento contra la extrema desventura, o puede ser un deber moral de todos asistir, dentro una comunidad organizada, a quien no puede proveer por sí mismo. Si esta renta mínima uniforme se proporciona al margen del mercado a todos los que, por la razón que sea, no son capaces de ganar en el mercado una renta adecuada, ello no implica una restricción de la libertad, o un conflicto con la soberanía del derecho” (2006, 289-290).

En el segundo, algo más adelante, Hayek dice que:

“Asegurar a todos una renta mínima, o un nivel por debajo del cual nadie descienda cuando no puede proveer por sí solo, no sólo es una protección absolutamente

legítima contra riesgos comunes a todos, sino una tarea necesaria de la Gran Sociedad” (2006, 422)¹³.

Huelga decir que Hayek aclara que todas estas medidas de socorro y/o protección deben ser compatibles con las reglas generales, universales y abstractas según las cuales funciona la sociedad extensa. Hecha esa precisión, lo que es preciso advertir ahora, es que tanto Berlin como Popper arriban al suficientarismo a partir de lo que he denominado la *estrategia liberal de contención del mal*. Hayek, sin embargo, introduce sus razones suficientaristas apelando a otras razones. Ofrece, específicamente, dos justificaciones en favor del suficientarismo. Primero, que el deber de asistir a los necesitados se sigue del hecho de que la emergencia de la gran sociedad disuelve vínculos tribales y comunitarios que servían de red de protección para aquellos que, por la razón que fuere, no pueden proveerse por sí mismos. Segundo, que las medidas suficientaristas son necesarias para proteger a aquellos que, sin ellas, quedarían expuestos a “los actos desesperados de quienes carecen de lo indispensable” (2008, 381).

Es difícil que la segunda de estas razones, anclada en razones puramente prudenciales, pueda conciliarse con una justificación utópica del orden extenso. La primera, tal vez, tiene mayores chances de ajustarse a lo que hemos denominado el *test de deseabilidad del orden social*: la sociedad liberal utópica debe ser mejor, en todos sentidos, a las sociedades tribales, feudales o socialistas que aspiran a reemplazarla. Una condición para ello es que sus miembros puedan razonablemente esperar que, cualquiera sea su situación, en la sociedad liberal estarán mejor de lo que estarían en cualquiera de esas tres sociedades alternativas. Las medidas suficientarias, entonces, son

¹³ Cf. también (Hayek 2008, 318 y ss.).

necesarias para fortalecer la utopía liberal y hacerla indudablemente mejor que cualquiera de sus competidoras.

Pues bien, así las cosas, ¿cómo sería, exactamente, la *utopía liberal del orden extenso*? Si, además, buscamos un mínimo común denominador de las posiciones de Berlin, Popper y Hayek, una versión, digamos, *ecuménica*, de la utopía liberal ¿cómo debería concebirse la utopía liberal? ¿Cuál es la utopía que, pese a sus diferencias, perfilan la sociedad decente de Berlin, la sociedad abierta de Popper y la gran sociedad de Hayek? El que esa utopía sea posible —i.e., que pueda ser al menos imaginada— es concordante con lo que decía al principio de este ensayo, acerca de que en toda teoría política normativa anida una utopía. A modo de recapitulación, podemos intentar describir concisamente esa potencial utopía en los siguientes términos:

La utopía liberal es un orden social formal, ateleológico y suficientario, esto es, un orden social que no promueve ninguna concepción sustantiva de la felicidad y que, por el contrario, se limita a asegurar las condiciones que permiten a los individuos vivir según su propia concepción de la felicidad. Esto quiere decir que la utopía liberal no está modelada sobre la base de un fin último común o colectivo. En ella cada individuo goza de igual libertad o, dicho kantianamente, goza del derecho para buscar la felicidad del modo que prefiera mientras con ello no impida a todos los demás hacer lo propio. Por consiguiente, es un orden social que ha renunciado y, más aún, ha rechazado expresamente, la búsqueda institucional de algún fin último; repudia, por tanto, todos los intentos de imponer algún fin de ese tipo por medios coactivos, pues entiende que la imposición de tales fines por esos medios es lo que caracteriza a un régimen tiránico. Asi-

mismo, la utopía liberal descansa sobre la esperanza realista —como la he llamado aquí— de que es posible concordar, para todos aquellos partidos que se apeguen a las reglas de la discusión democrática y no tengan instintos totalitarios, en la identificación de los peores males, que combate y declara intolerables. En este sentido, supone un diseño institucional que, además de regular el ejercicio de las libertades privadas, regula el ejercicio del poder político sobre la base de principios jurídicos que establecen un régimen de división de poderes y de tolerancia mutua. Conforme a dicho diseño, la utopía liberal se compromete, no con la consecución de la igualdad material sino, simplemente, con la erradicación de la necesidad. Por esta razón, la utopía liberal procura, no igualar a los individuos sino crear las condiciones que permitan a cada uno contar con las mejores oportunidades posibles. Al final, se trata, entonces, de una utopía deflacionaria por lo que toca a su programa, pero ambiciosa por lo que concierne a la disposición de los individuos para apeгarse a la discusión racional y reconocer su propia falibilidad.

5. Robert Nozick: la libertad como la utopía de las utopías

Es difícil presentar el liberalismo bajo los ropajes de la utopía. Varios aspectos de su programa conspiran contra el éxito de ese intento. Berlin, como veíamos, se lamentaba precisamente de esta dificultad a propósito de lo que denominé *la estrategia liberal de contención del mal*. Esa estrategia descubre en toda su desnudez esta dificultad: se supone que la utopía ofrezca un relato estimulante y movilizador; no un conjunto de razones para “contener” simplemente los males. A ello se debe sumar, además, la actitud más bien escéptica que el liberalismo tiene ante los proyectos revolucionarios que

prometan algo más que la igualdad ante la ley o el derrocamiento de la tiranía. Ese escepticismo es el más eficaz diluyente de cualquier entusiasmo utópico.

Nozick, sin embargo, intenta presentar una justificación utópica del liberalismo libertario en la tercera parte de su obra *Anarquía, Estado y utopía*. Más concretamente, intenta demostrar las posibilidades utópicas del Estado mínimo, que es el orden institucional que defiende el liberalismo libertario. De este modo, la pregunta por la utopía liberal se convierte en la pregunta por el potencial utópico del Estado mínimo. Por eso, Nozick comienza su reflexión planteando el problema en los siguientes términos:

¿[N]o carece de lustre la idea, o el ideal, del Estado mínimo? ¿Puede llegar al corazón o inspirar a las personas para que luchen o se sacrifiquen? ¿Habría alguien que excavara barricadas bajo su bandera? (1988, 287).

Pero ¿qué significa, exactamente, que el Estado mínimo pueda ser una utopía? ¿Y en qué sentido podría ofrecer un “potencial utópico”?

La utopía minarquista se enfrenta de entrada a dos problemas. El primero es la incapacidad de formular un fin colectivo, diferente de la mera protección de los derechos individuales, que sirviera para aunar las acciones individuales y dotarlas de un sentido compartido. El segundo, vinculado con el anterior, es el de las competencias de que dispone el Estado mínimo para implementar cualquier propuesta utópica.

La primera dificultad puede ser ilustrada mediante la siguiente observación de Aristóteles acerca del examen de la ciudad ideal (o del régimen mejor):

“El que se proponga hacer un estudio adecuado del régimen mejor tendrá que definir primero necesariamente cuál es la vida más preferible, pues mientras esto no esté en claro, tampoco podrá estar, forzosamente, el régimen mejor [...] Por eso

tenemos que ponernos de acuerdo ante todo acerca de cuál es la vida más preferible, por decirlo así, para todos" (*Pol. IV*, 1323a14-20).

Si es cierto que cualquier reflexión acerca del mejor régimen posible debe ir precedido de un examen acerca del tipo de vida más preferible que servirá de principio rector de ese régimen, entonces la utopía liberal es un oxímoron: por definición el liberalismo prescinde de cualquier definición sustantiva de felicidad para dar con los principios del orden social justo. Más aún, no sólo renuncia al concepto de felicidad sino que, además, se opone a los intentos de determinar dichos principios a partir de aquel concepto. Ese es el caso, como hemos visto, de Berlin, Popper y Hayek.

Nozick, por su parte, aborda precisamente este problema que plantea Aristóteles a la hora de formular su propia utopía libertaria. Después de repasar varias posiciones posibles acerca de la pregunta por el modo preferible de vida, Nozick afirma que, dada las diferencias entre las distintas personas, la idea de que existe un tipo de sociedad mejor para todos, que refleje ese modo de vida supuestamente preferible para todos, le parece sencillamente "increíble". Para probar la verosimilitud de su propio escepticismo, formula la siguiente pregunta:

"Wittgenstein, Elizabeth Taylor, Bertrand Russell, Thomas Merton, Yogi Berra, Allen Ginsburg, Harry Wolfson, Thoreau, Casey Stengel, The Lubavitcher Rebbe, Picasso, Moisés, Einstein, Hugh Hefner, Sócrates, Henry Ford, Lenny Bruce, Baba Ram Dass, Gandhi, sir Edmund Hillary, Raymond Lubitz, Buda, Frank Sinatra, Colón, Freud, Norman Mailer, Ayn Rand, el Barón de Rothschild, Ted Williams, Thomas Edison, H. L. Mencken, Thomas Jefferson, Ralph Ellison, Bobby Fischer, Emma Goldman, Piotr Kropotkin, usted y sus padres. ¿Existe realmente una sola clase de vida que sea mejor para cada una de estas personas?" (1988, 298-299).

Pues bien, si no existe una forma de vida que sea igualmente buena para todos, entonces no existe tampoco una sociedad que sea objetivamente mejor para todos. Ninguna utopía puede reclamar, entonces, para sí el derecho a ser objeto exclusivo de las aspiraciones utópicas de todas las personas. Eso significa, entonces, que, mientras no se fuerce a las personas a vivir bajo un régimen utópico contra su voluntad, no podrá imponerse ningún régimen utópico y, cualquiera sea la utopía de que se trate, ésta sólo puede reclutar adherentes por medio de la adhesión y participación voluntaria. Las diferencias entre las personas hacen imposible anticipar *a priori* el contenido de la utopía. Entre otras cosas porque, en virtud de esa misma heterogeneidad, no existe una única utopía. Si hay utopías, éstas serán múltiples.

Pero ¿qué tiene que ver el Estado mínimo con esta constatación?

El Estado mínimo, dice Nozick, es el marco en el que pueden coexistir y en el que se pueden ensayar los más diversos experimentos utópicos. La única restricción que impone el marco, es el respeto a la libre elección de sus ciudadanos. En virtud de esta restricción quedan proscritas, por tanto, las utopías imperialistas, es decir, las utopías que pretenden imponerse a los demás por la fuerza. El marco, en consecuencia, no hace otra cosa que reflejar el presupuesto más elemental del liberalismo: los individuos son libres y, en virtud de esa libertad, no pueden ser obligados a vivir según los principios de otras personas. Deben poder vivir según los principios que ellos mismos escojan.

En consecuencia, el Estado mínimo es una utopía en el sentido de que permite la realización y el ensayo de todas las utopías que queda imaginar, con tal de que no

fueren a los individuos a formar parte de ellas. Todos los distintos proyectos utópicos deben recabar la adhesión voluntaria de sus miembros. Mientras lo hagan, tienen cabida en el Estado mínimo. Por esta razón, Nozick dice que el Estado mínimo, más que una utopía es una *metautopía*, es decir, la utopía que aspira a poder albergar o contener a todas las utopías que quepa imaginar. Puede comprobarse el carácter metautópico del Estado mínimo preguntándose si acaso existe otro Estado capaz de albergar tanto proyectos de vida y tantas utopías como el Estado mínimo.

El Estado mínimo, por consiguiente, dibuja una utopía puramente formal, en el que la búsqueda de la felicidad queda entregada a todos y cada uno de los individuos. Dicho de otro modo, el Estado mínimo puede ser una metautopía porque en ella los anhelos y aspiraciones utópicos son *privatizados* y tratados como un asunto estrictamente individual: nadie puede ser obligado a vivir según una utopía diferente de la que quiere e imagina para sí. Según esto, puede formularse el contenido de la utopía libertaria de Nozick en los siguientes términos: la sociedad perfectamente justa sería aquella en la que nadie padecería ni sería objeto de ningún tipo de coacción arbitraria por parte de otros. En ella, por tanto, la vida de cada persona no sería más (ni menos) que el resultado de lo que cada una de ellas eligió para sí.

En conformidad con lo anterior, el Estado mínimo es una utopía también en el sentido de que es el único Estado que permite a los individuos vivir plenamente su propia vida, es decir, elegir sin restricciones el curso que ella debe seguir. Con ello, este tipo de Estado —es cierto— no promueve la felicidad ni la asegura, ni endereza las elecciones de los individuos hacia ella. No hace nada por el estilo. Pero hace algo más importante: remite el problema del sentido de la vida a los individuos particulares que la

viven. Esto no significa, como es obvio, que el Estado mínimo promueva o celebre el egoísmo. Tampoco significa que seamos infalibles, o que el hecho de poder elegir dé inmediatamente sentido a nuestra vida.

Significa que el Estado mínimo es el único Estado que reconoce de manera plena y cabal la autoridad que cada individuo tiene sobre sí mismo; reconoce, dicho de otro modo, que es cada uno de nosotros —y no su familia, su comunidad, su patria, etcétera— quien tiene la última palabra sobre sí mismo. Significa, además, que, aunque podamos equivocarnos, la capacidad de poder hacerlo, la capacidad de elegir, es una *condición del sentido de la propia vida*. La libertad no agota el sentido de la vida ni es suficiente por sí misma para darle uno. Cierto. Sin embargo, la libertad es una *condición necesaria* del sentido de la propia vida. Sin ella no podemos decir que nuestra vida sea propiamente “nuestra”. Sin ella solo podemos decir que otros están o han hecho algo de nosotros o con nosotros. Sin la posibilidad de elegir cada uno por sí mismo, no resulta posible identificarse con la propia vida ni, en consecuencia, darle sentido, como no sea de modo accidental o sobreviniente. El problema de cuáles sean, además, las condiciones suficientes para darle sentido —las condiciones que, como decía Aristóteles, hagan la vida elegible por sí misma— es un problema diferente, cuya resolución, en cualquier caso, tampoco puede ser resuelto en desmedro o a expensas de la propia libertad, pues, aun cuando alguien errara en la elección o consecución de esas condiciones, tampoco podría decirse que ha acertado si llega a ellas porque otros se las han impuesto o le han forzado a elegir las. De hecho, es muy poco probable que pueda llegarse de esa manera —a la fuerza— a aquello que hace la vida “elegible por sí misma”. Parafraseando a Mill, no tiene valor ni gana la vida más sentido por el hecho

de hacer lo correcto por coacción o sin convencimiento. Hacerlas de ese modo es lo mismo que no hacerlas, al menos para efecto de darle valor a la propia vida¹⁴.

Es tan estricto el reconocimiento de esta autoridad que cada uno tiene sobre sí mismo, que bajo la utopía libertaria un individuo puede incluso decidir delegar las preguntas que suscita esa autoridad (cómo debe vivir, según qué reglas, honrando qué principios, etcétera) en otros. En la utopía liberal, por tanto, tienen cabida las comunidades paternalistas, del mismo modo que tienen cabida las comunidades socialistas. La única condición que se les pide a cada una de ellas, es que sus miembros no sean forzados a entrar o permanecer en ellas.

Así las cosas, no es posible ni necesario anticipar o detallar el contenido de la vida bajo un orden libertario. Sólo nos basta saber que bajo el mismo todos seríamos libres para vivir según nuestras propias elecciones. Sabríamos, por tanto, también, que en esa sociedad las elecciones de cada persona serían respetadas (nadie elegiría por otro, a menos que así lo hubiese dispuesto ese otro) y que, en consecuencia, todos serían responsables por sus propias decisiones; sabríamos que, a la inversa, a nadie se le impondrían decisiones ni se le cargaría unilateralmente el costo de las mismas. Sabríamos, en fin, que los individuos son invariablemente tratados como fines y no como medios para alcanzar los propósitos de algún otro (Nozick 1988, 319).

¹⁴ “[A]unque las costumbres sean no sólo buenas como tales sino adecuadas a ellas, el conformarse a una costumbre meramente como costumbre, no educa ni desarrolla en ellas ninguna de las cualidades que son el atributivo distintivo del ser humano” (Mill 2004, 130). Un poco más adelante, Mill añade: “Suponiendo que fuera posible construir casas, hacer crecer el trigo, ganar batallas, defender causas y hasta erigir templos y decir oraciones mecánicamente —por autómatas en forma humana— sería una pérdida considerable cambiar por éstos autómatas los mismos hombres y mujeres que habitan actualmente las partes más civilizadas del mundo y que seguramente son tipos depauperados de lo que la naturaleza puede producir y producirá algún día” (Mill 2004, 131).

En todo esto, es decir en el reconocimiento cabal de la autoridad que cada uno tiene sobre sí y en la importancia que dicha autoridad tiene como condición del sentido de la propia vida, consiste, en último término, la promesa de la utopía libertaria. En eso —y no en otra cosa— radica, además, la justificación, tanto del liberalismo como de su vástago, el libertarianismo.

6. Conclusiones: la razón de la utopía liberal

La justificación común del liberalismo y libertarianismo a partir del respeto a la autoridad que cada individuo tiene sobre sí mismo, permite considerar la metautopía de Nozick como la síntesis de los anhelos y posibilidades utópicas del liberalismo. Para verificarlo, basta con comprobar que, con la excepción del suficientarismo, los diferentes supuestos utópicos del Estado mínimo son también los supuestos de la utopía liberal que he atribuido a Berlin, Popper y Hayek.

El Estado mínimo es una utopía en la medida en que pretende o cuenta con que se verifiquen supuestos muy improbables. Es cierto que la configuración constitucional del Estado mínimo permite los más variados experimentos utópicos, más variados de lo que podría permitir cualquier otro Estado más extenso. No obstante, para que la coexistencia pacífica de las diferentes comunidades utópicas bajo la autoridad del mismo Estado fuera posible, sería preciso que:

- 1) Los miembros o líderes de las diferentes comunidades se allanen a la idea de que existen otras comunidades ideales tan respetables como las suyas.
- 2) De no allanarse al punto anterior, admitieran, sin embargo, que la pretendida superioridad de su utopía no les autoriza a obligar a otros a participar en ella.

- 3) En virtud de alguna de las dos condiciones anteriores, sería necesario que las diferentes comunidades utópicas se toleraran mutuamente.
- 4) Reconocieran la libertad de todas las personas —y por tanto también de sus miembros— para cambiar de comunidad si así lo desean.
- 5) Se sometieran sin excepciones a la competencia con otras comunidades por la adhesión de la gente. Dicha competencia es una consecuencia directa del reconocimiento de la libertad de las personas para escoger la utopía en la que quieren vivir.
- 6) Renuncien a aplicar su utopía a la sociedad en su conjunto y, en su lugar, se conformen con permanecer como utopías locales o comunitarias. Dicho de otro modo, renuncien a cualquier eventual pretensión de conquistar el Estado para imponer, a través de él, coactivamente su propia utopía.

Como se sigue de estos seis puntos, la utopía liberal y libertaria requerirían que en la sociedad imperara una *tolerancia universal* a los proyectos de vida de otras personas. El único límite a esa tolerancia sería la defensa propia. La necesidad de esta tolerancia se explica porque en la utopía liberal/libertaria no existe una concepción unificada de felicidad a la que se recurra para vertebrar o ensamblar el orden social. Del mismo modo, en ella tampoco se entiende que la autoridad política deba promover algún propósito común o colectivo con vistas a proveer de algún sentido unificado al orden social. Las utopías liberal y libertaria son, en este sentido, ateleológicas, pues remiten a los individuos la tarea de buscar el sentido de su propia vida. La utopía liberal/libertaria sólo garantiza la libertad, como condición de posibilidad de la búsqueda del sentido. Esa libertad, por su parte, se traduce en la *libertad de conciencia*. En la utopía liberal —

a diferencia de otras utopías— hay espacio para el disenso y diversidad en las formas de vida. La libertad de conciencia ampara esta heterogeneidad y permite, asimismo, renunciar al supuesto utópico de la adhesión unánime a un propósito colectivo o la felicidad universal de sus habitantes, al que invariablemente recurren otras utopías. A diferencia de ellas, en la utopía liberal nadie necesita vivir de un modo que repugne a su conciencia. En este sentido, la *libertad de conciencia* es el primer derecho que se sigue de la propiedad, autoridad o soberanía que cada persona tiene sobre sí misma.

Asimismo, la utopía liberal y libertaria requerirían que se redujera al mínimo, o incluso desapareciera, la coacción que se ejerce sobre otras personas. Es de esperar, por consiguiente, que el levantamiento de la coacción, más la tolerancia de una sociedad liberal, permitiera, no sólo ensayar diferentes formas de vida sino, además, hacerlo sin temor a las amenazas o censuras de otros. En este sentido, la sociedad liberal ofrece el clima propicio para debilitar, además de la coacción, “la tiranía de la opinión y el sentimiento prevalecientes”¹⁵. Por esta razón, es en la sociedad liberal (o en la libertaria) donde, por ejemplo, la utopía de alguien tan distante, e incluso contraria al liberalismo, como Judith Butler tiene más chances de llevarse efectivamente a cabo¹⁶.

¹⁵ (Mill 2004, 62)

¹⁶ La utopía de Butler se encuentra en el siguiente pasaje: “Crecí entendiendo algo sobre la violencia de las normas del género: un tío encarcelado por tener un cuerpo anatómicamente anómalo, privado de la familia y de los amigos, que pasó el resto de sus días en un «instituto» en las praderas de Kansas; primeros gays que tuvieron que abandonar el hogar por su sexualidad, real o imaginada; mi propia y tempestuosa declaración pública de homosexualidad a los 16 años, y el subsiguiente panorama adulto de trabajos, amantes y hogares perdidos. [...] Escribir sobre esta desnaturalización [del género] no obedeció meramente a un deseo de jugar con el lenguaje o de recomendar payasadas teatrales en vez de la política «real», como algunos críticos han afirmado (como si el teatro y la política fueran siempre distintos); obedece a un deseo de vivir, de hacer la vida posible, y de replantear lo posible en cuanto tal. ¿Cómo tendría que ser el mundo para que mi tío pudiera vivir con su familia, sus amigos o algún otro tipo de parentesco? ¿Cómo debemos reformular las limitaciones morfológicas idóneas que recaen sobre los seres humanos para que quienes se alejan de la norma no estén condenados a una muerte en vida?” (Butler 2018, 23-24).

Sin embargo, esta disminución o desaparición de la coacción requiere, inversamente, que los ciudadanos de un Estado liberal o libertario adoptaran principios muy parecidos (si no idénticos) a los señalados por Popper a propósito del racionalismo crítico que defiende. Esto significa que la utopía liberal/libertaria es dialógica, es decir, descansa sobre el propósito de resolver las diferencias de las distintas visiones utópicas mediante la discusión y no mediante la fuerza.

La forma institucional en que se traduce esta disposición dialógica es la democracia. Sin embargo, y en virtud de la autoridad o soberanía que cada individuo tiene sobre sí, la democracia que defiende el liberalismo (y eventualmente el libertarianismo) es formal y no sustantiva. La concepción de democracia del liberalismo y de libertarismo recela de aquella que se basa en Rousseau y según la cual:

“Estas cláusulas [i.e. las del contrato social], bien entendidas, se reducen todas a una sola: a saber, la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad: porque, en primer lugar, al darse cada uno todo entero, la condición es igual para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás [...] cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo” (Rousseau 2000, 39).

Los celos vienen dados por la enajenación total de la propiedad que cada uno tiene sobre en favor de la comunidad. Dicha enajenación arriesga una deriva distópica: la tiranía de la mayoría. Nozick imagina esa deriva distópica en su relato “Demoktesis” y en el “cuento del esclavo” que incluye al final del mismo capítulo. Para evitar esa deriva distópica —que consiste básicamente en la disolución progresiva del derecho que cada

uno tiene sobre sí— la democracia de la utopía liberal es la democracia que consagra o reconoce de antemano ciertos derechos individuales que quedan fuera de la negociación democrática; la democracia, en fin, que permite el disenso, conjura el peligro del populismo y hace posible, como quiere Popper, la alternancia pacífica del poder.

Sin embargo, de todos los supuestos utópicos, el más improbable es la pretensión liberal de que las demás utopías —digamos, sus competidoras— renuncien a colonizar el Estado para poder alcanzar a todos los miembros de la sociedad. Dicho de otro modo, de todas las pretensiones utópicas del liberalismo, la más improbable de todas es la de esperar que las utopías conservadoras, socialistas, nacionalistas, etcétera, se conformen con vivir al alero del marco liberal y a quedar, en consecuencia, reducidas a micro-utopías.

Y lo es porque esa renuncia requeriría, en buenas cuentas, un consenso universal acerca de ciertos valores mínimos del liberalismo. No sería necesario, empero, que ese consenso descansara en la convicción de que el liberalismo es el sistema político óptimo. En este sentido, la utopía liberal/libertaria no necesita apelar al supuesto utópico fuerte de la adhesión unánime a un propósito colectivo o la felicidad universal de sus habitantes. Bastaría, simplemente, con que se sostuviera en la convicción de que la institucionalidad liberal es la mejor (o la menos mala, si se quiere) de todas las que se encuentran disponibles.

Este podría ser un resultado deslucido, pero defendible. Especialmente si se está dispuesto a admitir que el brillo de otras concepciones o utopías sólo puede lograrse opacando —o incluso negando— el papel que en ella se le concede a la libertad individual. Sin embargo, con eso se sigue suponiendo demasiado: la concesión de que

otras concepciones y utopías —las que propugnan un fin último sustantivo— entrañan una amenaza para la libertad individual que la hace en el umbral del liberalismo.

Es posible formular la utopía liberal de la renuncia de las otras utopías a disputarle el espacio público, diciendo que ella descansa, no sólo en la convicción de la justicia de las pretensiones liberales, sino, además, en la atribución injustificada de un racionalismo popperiano —o algo equivalente— a sus rivales, detractores y competidores.

Como no es posible no presumir, al menos *prima facie*, la racionalidad de los interlocutores, esa objeción nos conduciría al mismo punto en que nos dejan los intentos por probar la necesidad de discutir racionalmente o de respetar el principio dialógico del racionalismo crítico, “yo puedo estar equivocado y tú puedes tener razón y, con un esfuerzo, podemos acercarnos los dos a la verdad”: al punto en que ya no es posible la argumentación, porque de él depende toda argumentación.

Si ese fuese el caso, la disputa entre la utopía liberal y las otras formas de utopía sería la disputa entre la racionalidad y diversas formas de irracionalidad o irracionalismo. Este, sin embargo, tampoco sería un resultado satisfactorio para comenzar una discusión racional.

Como fuere, es claro que el rasgo más propiamente utópico de la utopía liberal es la suposición de que los individuos son capaces en general (es decir, casi todos y la mayor parte del tiempo) de reconocer sus limitaciones y su falibilidad. Sin embargo, es al mismo tiempo una suposición irrenunciable: si hay una utopía liberal, es la utopía de

que esa racionalidad dialógica (para Popper *la* racionalidad) puede informar nuestra vida política.

La utopía liberal es seguramente una utopía improbable. Tributa una confianza en la racionalidad y un respeto a los fines de las personas particulares que en ocasiones puede resultar muy difícil de compaginar con lo que esas personas —con lo que todos nosotros— hacen en la práctica. En este sentido, la utopía liberal es una utopía humanista.

Todo esto hace del liberalismo una utopía frágil. No por nada Ortega y Gasset advertía que

“El liberalismo —conviene hoy recordar esto— es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a la minoría y es, por lo tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo: más aún, con el enemigo débil. Era inverosímil que la especie humana hubiese llegado a una cosa tan bonita, tan paradójica, tan elegante, tan acrobática, tan antinatural. Por eso, no debe sorprender que prontamente parezca esa misma especie resuelta a abandonarla. Es un ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra” (1996, 113).

El hecho, sin embargo, de que, pese a todo, “esta cosa tan bonita” haya durado hasta ahora, nos permite seguir abrigando esperanzas.

Bibliografía

Albert, Hans. *Tratado sobre la razón crítica*. Traducido por Rafael Gutiérrez Girardot.

Buenos Aires: Editorial SUR, 1973.

- Aristóteles. *Política*. Traducido por Julián Marías y María Araujo. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.
- Bacon, Francis. *La nueva Atlántida*. Traducido por Emilio García Estebánez. Madrid: Akal, 2006.
- Bellamy, Edward. *Mirando atrás*. Traducido por Alicia Cotarelo. Madrid: Akal, 2014.
- Berlin, Isaiah. *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. Traducido por José Manuel Álvarez Flores. Barcelona: Ediciones Península, 2002.
- Butler, Judith. *Deshacer el género*. Traducido por Patricia Soley-Beltran. Barcelona: Paidós, 2018.
- Cabet, Etienne. *Viaje a Icaria*. Traducido por Narcís Monturiol y Francisco J. Orellana. Barcelona: Orbis, 1985.
- Campanella, Tomasso. *La ciudad del sol*. Traducido por Emilio García Estebánez. Madrid: Akal, 2006.
- Casal, Paula. «Por qué la suficiencia no basta.» En *Igualitarismo. Una discusión necesaria*, editado por Javier Gallego y Thomas Bullmore, 269-301. Santiago: Centro de Estudios Públicos, 2016.
- Frankfurt, Harry G. *On Inequality*. Princeton University Press: New Jersey, 2015.
- Hayek, Friedrich A. *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*. Madrid: Unión Editorial, 2006.
- . *Estudios de filosofía política y economía*. Traducido por Juan Marcos de la Fuente. Madrid: Unión Editorial, 2012.

- Hayek, Friedrich. *Camino de servidumbre*. Traducido por José Vergara. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- . *Los Fundamentos de la libertad*. Traducido por José Vicente Torrente. Madrid: Unión editorial, 2008.
- . *Nuevos estudios de filosofía política, economía e historia de las ideas*. Traducido por Juan Marcos de la Fuente. Madrid: Unión Editorial, 2007.
- Kant, Immanuel. *Kants Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Vols. I-XXVIII. Berlin, Leipzig: Georg Reimer; Walter de Gruyter, 1910-1917;1923-1972.
- Mercier, Louis S. *El año 2440. Un sueño como no ha habido otro*. Traducido por Ramón Cotarelo García. Madrid: Akal, 2016.
- Mill, John Stuart. *Sobre la libertad*. Traducido por Pablo Azcárate. Madrid: Alianza, 2004.
- Moro, Tomás. *Utopía*. Traducido por Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- Morris, William. *Noticias de ninguna parte*. Traducido por Juan José Morato. Madrid: Capitán Swing Libros, 2011.
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y utopía*. Traducido por Rolando Tamayo. Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. Santiago: Andrés Bello, 1996.
- Popper, Karl. *La miseria del historicismo*. Traducido por Pedro Schwartz. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

Popper, Karl R. *Conjeturas y refutaciones*. Traducido por Néstor Míguez. Barcelona: Paidós, 1991.

—. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Traducido por Eduardo Loedel y Amparo Gómez Rodríguez. Barcelona: Paidós, 2010.

Rousseau, J.J. *Del Contrato Social*. Traducido por Mauro Armiño. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

Skinner, B.F. *Walden dos*. Traducido por Santiago Lorente Arenas. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 2009.