

Mangabeira Roberto Unger

LA HISTORIA DE LOS DOS QUE SOÑARON. "Knowledge and Politics". 336 p. The Free Press. New York. 1975.

"En sus ideas sobre sí misma y sobre la sociedad, como en todas sus otras empresas, la mente se dirige del dominio a la esclavitud. Debido a una irresistible tendencia, que imita la atracción que ejerce la muerte sobre la vida, el pensamiento utiliza una y otra vez los instrumentos de su propia libertad para sujetarse a sí mismo las cadenas. Pero siempre que la mente rompe sus cadenas, la libertad que gana es mayor que la que había perdido y el esplendor de su triunfo sobrepasa la miseria de su anterior sujeción. Aún sus derrotas la fortalecen. Así, en la historia del pensamiento todo sucede como si su sentido fuera recordarnos que, aunque la muerte estará siempre presente, es siempre la misma; mientras que la vida, que es efímera, es siempre superior a lo que fue antes" (p. 1).

Con estas sorprendentes palabras inicia Roberto Unger una verdadera aventura intelectual en el campo del Derecho y de la Política que lo lleva a ensanchar cada vez más su perspectiva hasta

terminar con una inesperada búsqueda de Dios. Este joven brasileño de menos de 30 años, llegó a Harvard para hacer un Master y fue pronto "capturado" por dicha universidad por sus brillantes calidades teóricas. Después de tres años de enseñar Teoría del Derecho, Derecho y Desarrollo y otros cursos, nos entrega este libro que es el fruto de sus reflexiones sobre el Derecho liberal. En una época como la nuestra en la que una aparente libertad de pensamiento encubre el viejo culto a los dogmas y a los profetas de manera que no es posible hablar seriamente sin colocarse bajo la sombra de alguna autoridad —la sociedad "según Marx", el inconsciente "según Freud", etc.— resulta reconfortante comprobar que existen aún personas como Unger que deciden escribir "según Unger". Y, aún cuando el propio libro de Unger sea una demostración de los peligros y de las dificultades que esto significa, tal actitud es desde todo punto de vista meritoria.

La primera comprobación de Unger consiste en que vivimos dentro de un mundo que es mucho más profundamente liberal de lo que usualmente tenemos en cuenta. Por eso, nos entretenemos en criticar uno u otro aspecto parcial de este mundo como si fueran atacables separadamente; pero todos sus aspectos están relacionados entre sí bajo las premisas liberales, de manera que con las críticas parciales dejamos indemne el sistema mismo. Ahora bien, este sistema está compuesto por elementos que se implican mutuamente pero que muchas veces son contradictorios entre sí; de ahí la dramática revelación que acusa Unger: "la casa de razón dentro de la que trabajaba me probó ser una casa-prisión de paradojas, cuyas habitaciones no están conectadas entre sí y cuyos pasadizos no conducen a ninguna parte" (p. 3). Y el sistema de ideas es el guardián que custodia esta casa-prisión.

Desde esta perspectiva, el Derecho no puede ser estudiado separadamente de la Política ni ésta de la Teoría del Conocimiento ni ésta de la Psicología. Hay un sistema de ideas de fondo que constituye el sustento de los desarrollos en cada una de estas disciplinas distintas y que, sin ser independiente de ninguna de estas disciplinas, tampoco se agota en ninguna de ellas en particular.

Ese sustento es el pensamiento liberal que tiene su origen en las subversiones de la metafísica clásica producidas por el nominalismo de Ockam, las doctrinas políticas de Maquiavelo, la epistemología de Descartes. Pero, sobre todo, es Hobbes quien sienta las nuevas bases con sus teorías psicológicas y políticas. Más tarde, Locke y Hume contribuyen al desarrollo del sistema y, en menor grado, Spinoza, Rousseau y Kant. Este pensamiento liberal quedó plenamente construido en el s. XVIII y no ha variado sustancialmente desde entonces; nuestros enfoques de teoría social "no son sino asaltos parciales a un modo de pensamiento que nadie ha repudiado ni comprendido en su integridad" (p. 5). Es así como cada ciencia en particular cree hacer una crítica del pensamiento liberal cuando únicamente rechaza aquellos planteamientos más directa y manifiestamente relacionados con su propia ciencia; pero continúa profesando el liberalismo, sin reconocerlo y sin saberlo, en todos aquellos principios que se derivan de otras áreas del conocimiento o de la actividad humana.

Unger se propone revisar la teoría liberal y luego ofrecer una teoría sustitutoria: una nueva noción del Yo y de los grupos orgánicos que lo lleva a replantear los principios metafísicos

más profundos. Intentaremos seguirlo en este itinerario de viaje. Pero cabe una última pregunta introductoria: ¿por qué estudiar o preocuparse de la teoría? ¿Acaso la teoría dirige los procesos sociales o se limita a reflejarlos? Unger responde que la teoría no es el amo ni tampoco mero testigo de la Historia: la teoría es la cómplice de la Historia.

II

Comencemos por la descripción y crítica de la sociedad liberal. Los fundamentos de ésta se encuentran enraizados en una cierta psicología. Para el liberalismo, la sociedad está compuesta por individuos que buscan ciegamente comodidad (satisfacción de sus necesidades y apetitos materiales) y honor (satisfacción del deseo de ser objeto de obediencia y admiración por los otros). La razón es una facultad instrumental que muestra al hombre las consecuencias de sus apetitos y el costo o los medios para realizarlos; por consiguiente, la razón permite realizar una opción más consciente entre los diferentes apetitos o intereses. Es importante que, a diferencia de la filosofía clásica, la razón no nos muestra los valores o criterios que permiten realizar la elección hacia el Bien. No existe un Bien objetivo sino solamente bienes subjetivos e in-

dividuales que cada uno se fija. Es siempre la voluntad quien realiza la elección de intereses, aunque iluminada por la razón para conocer mejor los elementos entre los cuales se escoge. Pero la razón no señala las metas o finalidades, sino únicamente aclara las opciones y facilita su implementación efectiva. En este sentido, el hombre no es racional en la medida que actúa de acuerdo a un orden natural externo sino, más bien, en la medida que tiende a satisfacer y maximizar sus intereses. La racionalidad consiste en la búsqueda de la comodidad y el honor, como apetitos básicos. La excepción a ello es la irracionalidad o locura, salvo casos especiales: "El debilitamiento del deseo de comodidad y honor es llamado santidad cuando su causa es el amor de Dios y locura cuando tiene cualquier otra causa" (p. 64).

La libertad liberal es mucho más radical que la clásica: el hombre es libre no porque escoge entre el Bien y el Mal sino porque escoge lo que es el Bien. Los valores y finalidades son definidos individualmente. Es verdad que puede encontrarse una comprensión del mundo que sea común (nivel de ciencia); pero los propósitos del hombre (nivel de valores) son infinitamente diversos. No existen valores objetivos; nadie es mejor juez de lo que le

conviene que uno mismo. Es esta forma valores y deseos tienen una correlación estrecha: los valores son la cara social de los deseos. En otras palabras, los valores son siempre objetivos de individuos particulares; no hay "valores de la comunidad", salvo que se trate de un transitorio acuerdo entre individuos.

Un conjunto de hombres persiguiendo satisfacer sus intereses con los mismos bienes relativamente escasos y sin referencia a ningún valor objetivo o externo al cual deban someterse, produce un estado de gran hostilidad recíproca. Las relaciones entre estos hombres maximizadores, son difíciles. Pero, al mismo tiempo, esta misma necesidad de satisfacer sus intereses individuales que los hace enemigos, los hace indispensables el uno para el otro; pues se requiere la colaboración de todos para mantener un nivel de paz social elemental y para lograr una mayor conquista de los recursos naturales que es también un ideal de la maximización individual. En esta forma, la sociedad queda reconstruida; paradójicamente, se descubre que el individualismo se da mejor en grupo. Es así como se comprende la necesidad de instituir una autoridad fuerte que establezca ciertas reglas de juego; aunque la iniciativa, la estrategia y demás elementos del juego

quedan siempre a cargo de la libertad de los individuos participantes. Lo interesante estriba en que es precisamente el ideal de maximización individual que lleva a la construcción de un interés general. En otras palabras, el problema de la búsqueda individual de gratificación nos lleva al problema del orden, vía el control de la hostilidad que surge como sub-producto del interés individual. La razón, gracias a su carácter instrumental que antes hemos señalado, se encarga de establecer las bases de este orden, limitando y coordinando las voluntades individuales. Sin embargo, no debe olvidarse que la razón es siempre un instrumento de realización de los fines individuales subjetivos y que no debe imponer ni definir fines o valores objetivos que no sean producto de la decisión individual.

Ahora bien, esta concepción liberal así reseñada conlleva una antinomia: la libertad y el orden social se derivan ambos de las premisas liberales, pero presentan orientaciones distintas y hasta contradictorias. El problema toca la médula misma del liberalismo. De un lado, se afirma que no existen valores objetivos y que, por consiguiente, no puede realizarse afirmación de valor alguna que no se base en un deseo o interés individual; de manera que el valor es siempre relativo al

individuo que realiza la elección. De otro lado, se afirma también que el sistema liberal es el mejor, precisamente porque permite que cada individuo realice su interés; por consiguiente, la “bondad” del sistema liberal resulta ser una “verdad” axiológica o valor objetivo. Si nos basamos en el primer extremo de esta antinomia, nuestro razonamiento será relativista y las líneas de acción serán adoptadas por el grupo a través de mecanismos consensualistas o contractualistas. Si nos basamos en el segundo extremo de esta antinomia, nuestro razonamiento será objetivista y las líneas comunes de acción serán adoptadas en base a desarrollos especulativos. Esta grave antinomia se plasma en un conjunto de oposiciones que entretejen el pensamiento liberal: deseo y razón, hecho y teoría, libertad y orden, intereses o valores individuales y reglas, justicia formal y justicia substantiva, justicia conmutativa y justicia distributiva, individuo y Estado, etc. Unger analiza la antinomia utilizando para ello varias de las categorías mencionadas y comprueba en qué medida es dramática e irresoluble dentro de los límites del pensamiento liberal. Cada una de las disciplinas que se han desarrollado bajo el amparo del liberalismo —Política, Economía, Derecho e incluso Psicología— no son sino intentos

repetidos y fracasados de resolver la antinomia; sin perjuicio de sus extraordinarios logros parciales, no alcanzan a eliminar la incoherencia del sistema. El problema es de fondo; afecta la “estructura profunda” del pensamiento liberal que no llega a ser tocada por las diferentes disciplinas especializadas. Para tratar la antinomia es preciso hundirse en las raíces de cada una de ellas; y, evidentemente, el problema no puede ser resuelto a nivel de conciliaciones históricas o de superficie.

Para Unger, las claves del sistema se encuentran en la correlación entre la oposición “deseo y razón” y la oposición “valores y reglas”; a ello debe agregarse la vinculación de la psicología y la metodología analíticas que se derivan del nominalismo con el individualismo político. “La perspectiva analítica del conocimiento y la concepción individualista de la sociedad son hermanas gemelas” (p. 105). Estas oposiciones claves tienen a su vez lugar en el interior de una problemática de fondo, la relación entre el todo y las partes; frente a una concepción sintética y colectivista que concibe el todo como algo más que la suma de sus partes (idea de totalidad), el liberalismo concibe el todo como una mera agregación de partes. Esta relación entre el todo y las partes subyace las

oposiciones de categorías antes señaladas: notemos que ellas oponen universales (teoría, razón y reglas) a particulares (hechos, deseos y valores). Ante el terrible ataque del liberalismo contra la idea de totalidad, nos dice Unger que hay posiciones recientes que pretenden rescatar tal idea (como es el caso del estructuralismo); pero como dejan intocadas todas las demás premisas liberales, no pasan de ser críticas parciales que arrastran toda una carga de incoherencias.

III

186

¿Qué alternativas se nos ofrecen frente al liberalismo? En primer lugar, podríamos colocarlo exactamente “de cabeza” acentuando el todo sobre las partes, lo sintético sobre lo analítico, lo colectivo sobre lo individual, el Estado sobre el hombre y así sucesivamente. Pero no habríamos hecho sino producir otro sistema tan antinómico como el liberal porque adoptaría también como premisa la escisión radical entre lo objetivo y lo subjetivo, la teoría y la práctica, los valores y los hechos.

Unger analiza también las modalidades del pensamiento liberal dentro del denominado “Welfare-State” que apuntan ya hacia direcciones que pueden constituir alternativas, pero que

no satisfacen por su falta de visión integral del problema. Y dado que ninguna de las soluciones planteadas es verdaderamente satisfactoria, Unger trata de ensayar una propia: como la historia no nos proporciona una solución, tenemos que continuar filosofando en la búsqueda de una. Unger no oculta su entusiasmo en relación a esta empresa: “Calla tu desdén, lector, si algunas veces en ésta y en otras partes de este ensayo, abandono la sobriedad de mano pesada —aunque frívola— que se espera de un razonamiento filosófico. Recuerda que todo hombre, sin importar lo modesto de su contribución, tiene derecho a la respuesta que Rousseau dió a sus detractores sobre su entusiasmo: cuando Arquímedes corría desnudo por las calles de Siracusa anunciando sus descubrimientos, lo que decía no era menos verdad por la forma como lo decía” (p. 192).

No puede ponerse el acento en el individuo —como lo hace el liberalismo— ni en la sociedad —como lo hacen algunas de sus alternativas— porque ambos extremos son “espejos empañados” (p. 193). Hay que encontrar “el origen común de las ideas de personalidad y de sociedad (que) es una cierta noción de lo que los hombres son en su relación con la naturaleza, con los otros hombres y consigo mismos.

Cuando pensamos en esta noción como cualidad, la llamamos naturaleza humana o humanidad. Cuando hablamos de ella como substancia o como sujeto del cual es posible predicar muchas cualidades, podemos llamarla el Yo (the self)" (p. 193). En realidad, el Yo es el individuo; pero en la medida en que los individuos participan de atributos comunes, el Yo es la personificación de la humanidad. Hay, pues, una naturaleza humana que es, al mismo tiempo, permanente y variable, general y particular: consiste en un cierto conjunto de enigmas que los hombres confrontan en sus relaciones con la naturaleza, con los otros hombres y consigo mismos. Es una universalidad de categorías más que de substancia, en el sentido aristotélico. En esta forma, Unger se adhiere a lo que llama "la teoría clásica de la naturaleza humana" que le permitirá superar la distinción entre hechos y valores ya que sienta las bases simultáneamente de la descripción y de la evolución al definir un ser que al mismo tiempo es valor o deber ser.

La teoría de la naturaleza humana facilita el restablecimiento de la noción de Bien que el liberalismo había desintegrado en deseos individuales. "En la teoría política liberal, la ausencia de una concepción del Bien hace

imposible justificar todo ejercicio del poder... La imposibilidad sin esperanza de encontrar una fuente de valor distinta del deseo individual alienta la vana indagación por un poder impersonal a través de sistemas de reglas y roles" (p. 298). Pero, a pesar de sus deficiencias, la idea de valores subjetivos tiene una virtud y es la de reconocer la relación entre el Bien y una opción individual. Por eso, la doctrina del valor objetivo es igualmente "insostenible y perversa" (p. 239).

El Bien se encuentra basado en la teoría del Yo: es el desarrollo de la naturaleza de la especie en las vidas de personas particulares. En otras palabras, el Bien es la actualización de la naturaleza humana en el individuo en particular. Ello significa que la noción de Bien conlleva las ideas de armonía natural, simpatía y universalidad concretas. Esta vinculación entre la especie y el individuo hace útil señalar que existe un bien universal y un bien particular. "El bien universal es la perfección de la naturaleza de la especie en la cual participa en virtud de su sociabilidad y de su Yo abstracto. El bien particular es el desarrollo de ese conjunto original de talentos y capacidades a través del cual la naturaleza de la especie de la humanidad adopta una forma concreta en cada

hombre" (p. 239).

Dada esta dimensión universal del Bien, la convergencia de valores puede ser útil; el hecho de que diferentes épocas o pueblos o personas hayan planteado valores comunes, nos dice algo de esa naturaleza humana que los hombres tienen en común. Sin embargo, esta teoría presenta diversos escollos que debe sortear. De un lado, es fácil encontrar elementos de convergencia sobre la base de la trivialidad o de la improbabilidad; de otro lado, los criterios del pasado o del presente no pueden definir el Bien desde el momento en que hemos afirmado que la naturaleza es más un conjunto de categorías que una substancia fija e invariable. Pero, fundamentalmente, debe tenerse en cuenta que el hombre no elige libremente en las condiciones actuales sino que se encuentra en una situación de dominación. Por consiguiente, más que preguntarse sobre lo que ha elegido debemos preguntarnos sobre las condiciones en las que ha elegido; en otras palabras, existe diferencia entre lo que el hombre quiere y lo que el hombre efectivamente hubiera querido si fuese libre. Es decir, la libertad no es sólo la forma de llegar a una decisión sino el contenido mismo de esa decisión.

La idea de Bien está así pro-

fundamente ligada a la idea de dominación. Esta última afecta la elección misma y la hace inválida. El Bien no puede determinarse por simple votación; no es una mera afirmación de voluntad sino un objetivo racionalmente definible. "En una sociedad esclavista, los esclavos mismos pueden estar bien convencidos de las bondades de la esclavitud" (p. 243). Por consiguiente, la afirmación de la naturaleza humana —que consiste básicamente en libertad— se manifiesta como un proceso de desmantelamiento de la dominación. La espiral negativa que consiste en que la dominación hace cada vez más difícil el ejercicio de una auténtica libertad debe convertirse en espiral positiva de manera que el ejercicio verdadero de la libertad haga cada vez más difícil la dominación. El ideal de libertad no es alcanzable y ni siquiera definible desde el inicio; se trata de un proceso, comandado por la Política, en el que cada conquista parcial de libertad hace posible avizorar nuevos horizontes posibles. La lógica de la acción dentro de este proceso no está gobernada por una voluntad subjetiva e individualista ni por una razón teórica, especulativa, que podría llevarnos a un totalitarismo. Es la razón práctica quien dirige nuestra actividad política de liberación; razón a la que Unger, rescatando un con-

cepto de la filosofía clásica, llama "prudencia". A diferencia de la teoría, la prudencia se resiste a todo tratamiento abstracto en reglas y preceptos; apoyándose más bien en los intereses y alternativas concretas, pretende llegar a un conocimiento concreto, oponiendo una lógica de lo particular a una lógica de lo universal. Es en esta forma que la democracia tiene justificación a pesar de haber abandonado el relativismo de los intereses individuales. Porque si simplemente hubiera sido sustituido por un objetivismo abstracto y teórico, el mejor gobernante sería el mejor filósofo, como pensaba Platón; o quizá ahora diríamos, el mejor tecnócrata. Pero la prudencia se basa en la experiencia y en el sentido común que todos los hombres poseen en grados más o menos similares.

Esta teoría "libertaria" de la persona humana y de la acción política desemboca en una concepción "comunitaria" de la sociedad. La idea hipotética de la comunidad universal de los hombres es la expresión de todas las potencialidades humanas y de una armonía natural en la que los contrarios encuentran coincidencia en la medida que revelan diversas facetas de la humanidad que se complementan mutuamente. Esta hipótesis de un "reino de fines comunes" disuelve la oposición entre los aspectos

individuales y sociales de la personalidad y se constituye en modelo de "universalidad concreta"; de ahí que, aún cuando sea históricamente irrealizable en forma total, puede servir de guía o ideal regulador sin pretender jugar el papel de "descripción" de la sociedad futura.

Los principios institucionales de este comunitarismo son: la comunidad de vida, la democracia de fines y la división del trabajo. La comunidad de vida supone organizar la sociedad en grupos orgánicos donde individualidad y sociabilidad se complementen y cada persona sea tratada con respeto de su carácter único y considerada como socia en una empresa común. Unger sugiere como ejemplos que apuntan en esa dirección la organización de la familia y del grupo ocasional. La democracia de fines se realiza cuando cada organización define sus problemas como opciones políticas y trata de resolverlos mediante decisiones colectivas basadas en la persuasión recíproca y en el juego de las mayorías. Esto supone que el poder se encuentre socialmente distribuido sobre bases también democráticas y no meritocráticas; aún cuando en las primeras etapas de la espiral positiva "dominación-liberación" será inevitable conservar estructuras meritocráticas para salvar la eficiencia, las que serán progresi-

vamente reemplazadas por formas democráticas de poder social. Dentro de este orden de ideas, la noción de bien común —entendida como bien de la comunidad y ésta a su vez definida como antes se ha indicado— y una justicia distributiva tomada en serio, constituyen dos importantes orientadores de las realizaciones sociales concretas. Unger otorga una considerable importancia a las formas de asociar al trabajador en la administración de las empresas, como una forma concreta de lograr la democracia de fines. “La tarea de la Política, dice, es llevar adelante tales tendencias, colocarlas en el contexto más amplio de la proliferación de grupos orgánicos en toda la sociedad y alejar el peligro a la individualidad que se encuentra inherente en toda tendencia a someter la vida a la discusión pública y a la elección política” (p. 272). Finalmente, la división del trabajo tiene por objeto establecer la significación que tiene para el grupo el bien de cada individuo en particular; debe efectuarse teniendo en cuenta los otros principios de comunidad de vida y democracia de fines, a los que pueden agregarse recomendaciones prácticas tales como establecer que todo el que ejerce poder se encuentre a su vez sujeto a otro poder, promover la rotación de tareas, asumir los trabajos poco inte-

resantes como una carga común del grupo hasta que el progreso técnico los haga innecesarios, etc.

Esta grandiosa construcción jurídico-política termina en la religión. El hombre no logra nunca su pleno desarrollo ni su plena conciliación en la Historia. “La oposición entre la infinitud de sus ansias y la finitud de su vida le estafa su universalidad concreta” (p. 290). Porque todas las consideraciones que preceden están vinculadas a un problema metafísico de las relaciones entre lo particular y lo universal que a su vez se presenta bajo una forma religiosa como el problema de la inmanencia y la trascendencia. “La elucidación de este problema es el requisito indispensable para alcanzar una crítica total de la doctrina liberal” (p. 290). El ideal del Yo y de la comunidad que han sido propuestos en el trabajo sólo puede realizarse históricamente si es posible la conjunción de la inmanencia y la trascendencia. Ahora bien, la idea de una unión de la inmanencia y de la trascendencia o de un ser universal que conoce y determina todos los particulares sin destruir su particularidad es la idea de Dios. Las grandes religiones han intentado la conciliación eliminando uno de los términos de la oposición en provecho del otro. Algunas veces, Dios ha sido presentado

como la totalidad; en este caso, la individualidad de las cosas del mundo perderá un fundamento seguro. Otras veces, Dios es una persona trascendente que contrasta con el mundo; en este caso, no hay fundamento para una conciliación de los contrarios. Ambas concepciones son inadecuadas. La reconciliación de la inmanencia y de la trascendencia se da en la noción del Yo como siendo uno con la naturaleza, con los otros y con su propia vida y, al mismo tiempo, siendo independiente de ellos. "Un ser con estas cualidades tiene los atributos de la personalidad. Por consiguiente, Dios, que es la perfección de tal ser, tiene que ser también una persona, si es que El existe" (pp. 292-3). Estas reflexiones religiosas no son irrelevantes en un estudio de filosofía político-jurídico porque "cuando uno penetra en los problemas filosóficos, uno llega finalmente a sus fronteras exteriores, política y religión"; entonces, la filosofía se convierte en "política y oración, política mediante la cual el mundo es cambiado, oración mediante la cual los hombres piden a Dios que complete el cambio del mundo llevándolos ante su presencia y dándoles lo que, dejados a ellos mismos, nunca alcanzarían" (p. 294).

Es así como este desconcertante libro de Derecho termina con la

siguiente invocación:

"Deseosos de fé, tocados por la esperanza y movidos por el amor, los hombres buscan incesantemente a Dios. Esta búsqueda de El continúa aún cuando el pensamiento debe detenerse y la acción fracasar. Y en su visión de El, los hombres encuentran el comienzo y el fin de su conocimiento del mundo y de su simpatía por los otros. Así, la meditación del hombre en Dios es la unión final de pensamiento y amor; amor que es pensamiento descarnado de lenguaje y restablecido a su fuente.

Pero nuestros días pasan y todavía no Te conocemos plenamente. ¿Por qué, entonces, permaneces silencioso? Habla, Dios".

IV

El autor de esta reseña no puede ocultar su simpatía por los planteamientos de Unger. Los problemas de éste último son también sus problemas y sus líneas generales de solución se encuentran orientadas en la misma dirección. Muchas de las coincidencias se deben solamente a un paralelismo de preocupaciones y de inquietudes; pero muchas otras, también, se deben directamente a la influencia de Unger sobre el comentarista tanto a través del contacto personal como de la lectura atenta de sus libros. Dentro de tal contexto, la presente no es ni puede ser una crítica im-

parcial.

El pensamiento liberal ha sido analizado en la obra comentada con una profundidad y agudeza extraordinarias que le permiten dar a su descripción y crítica un alcance inusitado. Pero Unger comprende que no basta plantear bien los problemas sino que también es preciso darles buenas soluciones; de ahí su ambicioso propósito —pero lleno de riesgos— de encontrar una ideología o teoría de recambio.

192

Esta nueva posición —a la que Unger llama “teoría del Yo (*self*) y de los grupos orgánicos”— pretende salvar el subjetivismo liberal sin caer en el objetivismo abstracto. En otras palabras, es preciso reconocer que el acento del liberalismo sobre los intereses efectivos y concretos de cada integrante de la sociedad, ha rescatado la idea de individuo y debe ser conservado; pero no es posible construir una sociedad ni realizar una auténtica humanidad si nos quedamos únicamente en el plano de los intereses individuales. Unger pretende encontrar un camino en este sentido dentro de una línea que recuerda notablemente los planteamientos de Rousseau: de lo que se trata es de hallar una noción que sustente un razonamiento objetivista, pero que su contenido sea variable y susceptible de ser definido de mane-

ra diferente según las situaciones y según los individuos.

Es sólo así como podríamos aceptar una fundamentación de valores en la naturaleza humana: ésta tendría que ser construida teóricamente de manera que sea un concepto universal pero, al mismo tiempo, respete las particularidades. Esta noción que permite comprender la naturaleza humana en esa forma aparentemente paradójica es, en Unger como en Rousseau, la idea de libertad substantiva. Es decir, la naturaleza humana se define por su libertad. Pero ésta no es, como pensaba el liberalismo, un mero escoger sino que debe ser un escoger la libertad misma. La libertad liberal es una mera condición de procedimiento; la libertad rousseauiana, a la que Unger parece adherirse, es además y sobre todo una finalidad de la elección. Esta distinción entre la libertad formal y la libertad substantiva permite explicar situaciones ante las cuales el liberalismo incurre en contradicciones. Por ejemplo, los hombres pueden votar libremente —desde el punto de vista formal y procesal— por la esclavitud; pero éste no es un acto libre porque no han escogido la libertad. Como es fácil apreciar, a partir del momento en que reconocemos un contenido a la libertad, es posible establecer un razonamiento objetivo; es más, se-

gún Rousseau, entonces es posible “forzar a ser libre”.

En esta forma, la libertad constituye un concepto objetivo, pero sus contenidos concretos son definidos por los intereses reales de los hombres en cada situación. En condiciones ideales, la voluntad de cada hombre persigue la libertad y, por consiguiente, la libre elección individual coincide con el contenido de libertad de la elección. Pero, lamentablemente, tales condiciones ideales no existen. Los hombres viven dominados por intereses y grupos particulares que distorsionan la elección y no les permiten elegir la libertad. Creen ser libres porque, como el aspirante a esclavo, eligen libremente su esclavitud. No hay, entonces, esa coincidencia entre la libertad individual y la libertad de la humanidad, entre —con palabras de Rousseau— la voluntad de todos y la voluntad general. Unger cree posible una depuración progresiva de la voluntad que nos acerque poco a poco al ideal de esa coincidencia. Esta es la tesis de la espiral positiva “libertad-comunidad/dominación”, en la que la libertad vence a la dominación. Así llegará un día en que la voluntad libre de cada hombre coincida con el ideal racional de libertad y se superen las contradicciones entre lo subjetivo y lo objetivo, el individuo y la socie-

dad.

Este ensayo de constituir las bases de un Partido de la Humanidad y luchar por ellas, es verdaderamente atractivo. Sin embargo, el libro de Unger queda algo corto en este sentido. La finura y la riqueza del análisis del pensamiento liberal contrasta con una cierta vaguedad que impregna y que mina toda la teoría del Yo y de los grupos orgánicos. En algunas partes del libro, el entusiasmo, pese a la advertencia de Unger, pretende compensar el rigor del planteamiento cuando debió haberlo acompañado. No se oculta al lector menos avisado que las ansias religiosas no aparecen en este planteamiento sólo al fin de la Historia; sino que la Historia misma es a veces explicada más en términos de fé que de ciencia. El ideal de un “reino de los fines”, aun cuando Unger insiste en que quizá no se realice nunca totalmente y que debe tomarse sólo como ideal regulador, recuerda demasiado al Reino de los Cielos en la Tierra; sin perjuicio de que siga siendo atractivo a pesar o a causa de ello. Igualmente, la espiral positiva “libertad/dominación” podría ser más exactamente replanteada como “Fé/Política”; porque no existe ninguna demostración racional o empírica de su validez social.

En algunos casos, esta "fé" teórica encubre difíciles opciones políticas que exigen un tratamiento más cuidadoso. Unger asume un rol "salvador" de la Política en virtud del cual la reflexión colectiva y la toma consciente de decisiones comunes permitirá la depuración de las condiciones de elección a fin de acercarse al ideal de libertad. Todos estaríamos dispuestos a suscribir tal idea. Sin embargo, cuando ella se pone en práctica dentro de un proyecto político-jurídico concreto, las cosas pueden presentarse en términos algo más complejos. Esta politización general puede atentar también contra la privacidad del individuo y contra la identidad única de cada persona. Unger reconoce esta dificultad y nos dice que hay cosas que en un determinado momento pueden estar más allá de la Política, precisamente con el objeto de salvar la individualidad frente a la decisión colectiva; pero agrega —para salvar la comunidad— que nada puede estar más allá de la Política por su propia naturaleza ni permanentemente. Hasta aquí la solución parece interesante, pero abstracta. ¿Cómo decidir qué es lo que está más allá de la Política en cada caso concreto? ¿Cómo podemos establecer los límites históricos entre el individuo y la comunidad, el campo de la intimidad y el de la Política? Para esto, la teoría de Unger no

nos proporciona todavía criterio alguno.

El problema señalado es más grave en la medida que más nos acercamos a la acción. En un esfuerzo denodado —al cual me adhiero— de evitar el dogmatismo de la razón teórica o especulativa aplicada a la praxis, Unger propone la "prudencia" como razón práctica, como una lógica de lo particular frente a una lógica de lo universal. Pero, en primer lugar, no queda clara la relación entre lo universal y lo particular; en segundo lugar, tampoco se explicitan las condiciones y criterios de esta lógica de lo particular. La prudencia es un concepto francamente interesante que merece un desarrollo atento; pero resolver asuntos tan serios como la dosis del principio democrático y del principio meritocrático que debe existir dentro de la propiedad social en el Perú de la década del 70 sin más criterios que una idea general de prudencia, es decididamente vago e insuficiente. Cuenta la historia que Yacub El Magrebí de El Cairo soñó que encontraría su fortuna en la lejana Isfaján, de Persia. Cuando llegó a ella descubrió, a través del sueño de otra persona, que el tesoro al cual ambicionaba estaba enterrado en el patio de su propia casa, en El Cairo. De la misma manera, la aventura intelectual de Unger parece ser el anhelo onírico del

hombre de acción: inspirado por un sueño obsesivo, viajando por largos y difíciles caminos, sorteando muchos peligros, se acercó a la teoría en busca de criterios para una buena decisión práctica; pero al llegar a ella se encontró que el teórico a su vez soñaba con que la acción pudiera revelar sus propios criterios a través de la prudencia.

mentarios que anteceden no deben entenderse como una rectificación de la línea trazada por este autor sino como una invitación a complementar y desarrollar una posición que puede constituir el camino de quienes, alejados por igual del individualismo liberal y del colectivismo totalitario, persiguen una sociedad más humana.

He iniciado esta crítica señalando mi adhesión y mi entusiasmo por el planteamiento de Unger. En consecuencia, los co-

Fernando de Trazegnies.