



FRAGILIDAD DEL LIBERALISMO

Christopher LASCH

La desaparición del comunismo como rival serio del capitalismo liberal ha generado entre los liberales del centro y de derechas un estado de euforia atenuado tan sólo por la reflexión de que el «fin de la historia», en las célebres palabras de Francis Fukuyama, será una «época muy triste» para aquellos que valoran «la audacia, el coraje, la imaginación y el idealismo». La «indudable victoria del liberalismo económico y político» significa para Fukuyama el gobierno universal del derecho, la globalización de la «sociedad sin clases» que ya se ha implantado en Estados Unidos, la expansión sostenida de la oferta de bienes de consumo, el advenimiento de un «Estado universal y homogéneo» y de la «conciencia poshistórica» en la que «la lucha de clases... será reemplazada por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos y cuestiones medioambientales y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores».

El artículo de Fukuyama trae a la memoria predicciones del fin de la ideología hechas hace ya tiempo por otros pensadores liberales. Pero a la vez también nos recuerda curiosamente al hombre unidimensional

de Marcuse y la espeluznante visión que la escuela de Francfort tenía sobre una sociedad perfectamente administrada y sin contradicciones y que, en consecuencia, sería totalmente resistente al cambio. Dado que Fukuyama, como Marcuse y sus amigos, se inspira en Hegel, no es sorprendente que sus diferentes versiones del fin de la historia tengan tanto en común. En este sentido, la convergencia del optimismo tecnológico con la desesperación cultural, la adoración del progreso unida a la nostalgia, han conformado una corriente constante del pensamiento moderno desde la Ilustración. El triunfo de la razón parece la tierra prometida de la armonía y la libertad hasta que nos recordamos a nosotros mismos que los hombres han aprendido a valorar la libertad a través de la competencia y del conflicto. Llegados a este punto, la «jaula de hierro» de la racionalidad de Max Weber parecería una descripción más adecuada del futuro. Fukuyama, después de detenerse en las maravillas del liberalismo y en la debilidad de las fuerzas que actualmente se le oponen, inesperadamente predice que nos esperan «siglos de aburrimiento». El nuevo orden, afirma, suscita «sentimientos en extremo ambiguos»; por un lado, la satisfacción de saber que el liberalismo ya no se enfrenta a un reto ideológico de importancia; por otro, una «gran nostalgia por la época en que la historia existía».

Pero el orden liberal dista mucho de estar asegurado. En el momento de su aparente triunfo, su fragilidad se manifiesta con mayor claridad que nunca, y en ningún lugar tanto como en Estados Unidos. Después de derrotar a sus adversarios totalitarios, el liberalismo se resquebraja internamente. La inexistencia de amenazas externas dificulta la tarea de ignorar su decadencia. La guerra del Golfo sirvió para desviar la atención, pero sólo momentáneamente; y aunque quepa esperar que en el futuro se produzcan otros acontecimientos que proporcionen vías de escape similares, a la larga, el día en que habrá que reconocer la decadencia del liberalismo llegará ineludiblemente.

Los signos de un colapso inminente ya son inconfundibles. Las drogas, la delincuencia y los enfrentamientos entre bandas están haciendo inhabitables nuestras ciudades. Nuestro sistema escolar está en franca decadencia. Nuestros partidos políticos son incapaces de conseguir que las masas de electores potenciales participen en el proceso político. La circulación global de mercancías, información y población, lejos de llevar la riqueza a todos los lugares del globo (como los teóricos de la modernización solían predecir con tanta seguridad), ha ahondado las diferencias entre los países ricos y los pobres y generado una emigración masiva hacia Occidente, y hacia Estados Unidos en particular, donde los recién llegados engrosan las filas, ya numerosas, de los sin casa, los desempleados, los analfabetos, los drogadictos, los desheredados y los que en la práctica carecen de todo derecho. Su presencia crea una presión sobre los recursos existentes que los lleva al borde del agotamiento. Los sistemas sanitario y educativo, los organismos encargados de mantener la legalidad y la oferta disponible de bienes —por

no mencionar la oferta de buena voluntad racial, que nunca ha sido abundante— parecen inadecuados para la ingente tarea de asimilar a lo que esencialmente constituye un excedente poblacional.

La cultura del liberalismo ni siquiera asimila ya a los hijos del privilegio. Uno tras otro, los estudios demuestran que los estudiantes universitarios ya ni siquiera poseen los rudimentos de la historia occidental, la literatura y la filosofía. Desde hace tiempo viene produciéndose una especie de deculturación, un proceso de pérdida de conocimientos sin precedente histórico (lo que explica que no poseamos un término mejor para describirlo). Lo que E. D. Hirsch denomina analfabetismo cultural constituye probablemente un peligro mayor que los ataques ideológicos más obvios contra la cultura liberal. La derecha repudia el «humanismo secular», mientras la izquierda tacha de imperialismo cultural cualquier intento de defender unos valores comunes mínimos y exige igualdad para las minorías. La «modernización» del mundo, tal como se entendía cuando los liberales dominaban el panorama, implicaba la creación no sólo de un mercado global, sino también de una cultura global en la que los valores liberales —libertad individual, libertad de investigación, tolerancia religiosa, dignidad humana— fueran respetados universalmente. Ahora tenemos una cultura global, pero es la cultura de Hollywood, del *rock & roll* y de Madison Avenue, no una cultura liberal sino una cultura del hedonismo, la crueldad, el desprecio y el cinismo.

Carece de sentido especular sobre lo que debe hacerse —si deberíamos intentar rescatar el liberalismo, sustituirlo por otra cosa o resignarnos a la decadencia no sólo del liberalismo sino también de toda nuestra experiencia como país— hasta que comprendamos mejor qué les está ocurriendo exactamente a nuestras tradiciones políticas y por qué. Si el liberalismo conserva su capacidad de crecimiento y desarrollo en nuevas direcciones, sería insensato dar de lado a nuestra tradición dominante. Si, por el contrario, ha alcanzado sus límites máximos de crecimiento, probablemente deberíamos recurrir a otras tradiciones sumergidas en la vida americana que han sido eclipsadas, pero no eliminadas por completo, por el credo político reinante.

Hablar de cualquier tipo de límites es una manera de hablar de la crisis del liberalismo, una tradición política que ha predicado la expansión económica ilimitada. En su forma más persuasiva, el liberalismo se basa en la creencia depurada en el progreso, una creencia que no presupone ninguna ilusión inocente sobre la perfectabilidad de la naturaleza humana, sino que se limita a suponer que el crecimiento estable de la demanda de bienes de consumo —la revolución de las expectativas crecientes— sostendrá la expansión económica indefinidamente. El liberalismo se ha identificado a sí mismo con la política encaminada a garantizar el pleno empleo como medio de expandir la capacidad de consumo. La promesa de la abundancia universal con-

tiene unas implicaciones de igualitarismo sin las que habría tenido escasa autoridad moral. Esas implicaciones, como es lógico, estaban abiertas a una serie de interpretaciones opuestas. Había quien argumentaba que era suficiente aumentar las reservas generales de bienes y servicios para que, en consecuencia, aumentara el nivel de vida de toda la población. Otros exigían medidas más radicales orientadas a distribuir de un modo más equitativo la riqueza y no simplemente a aumentarla. Pero todos los que compartían la fe en el progreso coincidían en creer que, en conjunto, la capacidad productiva era ilimitada. Nadie predecía un retorno a una existencia más frugal. Esas ideas no encajaban en el consenso progresista.

El tardío descubrimiento de que la ecología terrestre no puede sostener una expansión indefinida de las fuerzas productivas ha asestado el golpe de gracia a la creencia en el progreso. Una distribución más equitativa de la riqueza requiere que se reduzca el nivel de vida de los países ricos y de las clases privilegiadas. El intento de exportar los niveles de vida occidentales al resto del mundo provocaría la rápida extinción de recursos no renovables, la contaminación irreversible de la atmósfera terrestre, cambios drásticos del clima y la destrucción del sistema ecológico del que depende la vida humana. «Imaginemos —escribe Rudolf Bahro— lo que significaría que el consumo de materias primas y de energía de nuestra sociedad se expandiera a los 4.500 millones de habitantes del mundo actual, o a los 10.000 ó 15.000 millones de habitantes que probablemente tendrá el mundo futuro. Enseguida se hace evidente que el planeta sólo puede soportar tales volúmenes de producción... durante un corto período de tiempo.» Imaginemos también lo que supondría que en la India todas las familias tuvieran un par de coches y todas las casas tuvieran aire acondicionado, equipos estereofónicos, vídeos y cocinas totalmente equipadas con los últimos adelantos.

La importancia creciente de los problemas medioambientales es la señal más dramática, pero en modo alguno la única, de que hemos entrado en una nueva época de límites, límites que no sólo afectan al desarrollo económico, sino de un modo más general al control humano de la naturaleza y la sociedad. No se dice nada nuevo al afirmar que las innovaciones tecnológicas tienen consecuencias imprevisibles que a menudo las inutilizan, pues crean los mismos problemas que pretendían resolver. El uso generalizado de antibióticos lleva a la proliferación de bacterias resistentes a los antibióticos. Las tecnologías médicas que prolongan la vida crean otras clases de dependencia: la de las personas superfluas que desbordan la capacidad de las instituciones dedicadas a ocuparse de ellas. Los automóviles, supuestamente un medio de transporte rápido, barato y eficaz, simplemente disfrazan el coste de trasladarse de un lugar a otro. Considerando el tiempo dedicado al mantenimiento y al pago de los coches, a conducirlos y aparcarlos, y a ganar dinero con que pagar el combustible, los seguros y

las reparaciones, Ivan Illich calculó que el conductor medio sólo alcanzaba una velocidad media de 7,6 kilómetros por hora, no muy superior a la que se desarrolla caminando.

David Ehrenfeld, tras citar otros muchos ejemplos de tecnologías que se inutilizan a sí mismas en *Arrogance of Humanism*, argumenta que ya no es posible eludir la conclusión de que nuestra incapacidad de hacer predicciones precisas a largo plazo, de controlar las innumerables complejidades que forman parte de esos cálculos, o de asumir los efectos no predichos provocados por nuestros propios procedimientos de diagnóstico y de medición, imponen severos límites a nuestra capacidad de control. En un artículo reciente, todavía inédito, Ehrenfeld prosigue con su análisis de nuestra «equivocada fe en el control», demostrando cómo un exceso de gestión en los sectores privado y público vuelven nuestra sociedad cada vez menos gestionable. El enorme volumen de las tareas administrativas absorbe unas energías que podrían utilizarse de un modo más constructivo. La obsesión por registrar todo dificulta más y más la labor de distinguir la información útil de la inútil y de encontrar la información adecuada en el momento en que se necesita. La supervisión obsesiva socava la capacidad de enjuiciamiento, la competencia y la autoconfianza de los supervisados y crea la necesidad de reforzar la supervisión. El coste de mantener elaboradas estructuras de gestión desvía los recursos de inversiones más productivas. La sociedad administrada parece ser inherentemente inestable. Hay unos límites más allá de los cuales no puede operar sin hundirse bajo su propio peso; límites a los que nos aproximamos a gran velocidad.

En su versión clásica, el liberalismo reducía las funciones de gobierno al mínimo indispensable. La diplomacia, la guerra, el orden público y la educación agotaban las responsabilidades del Estado tal como lo concebían los liberales de los siglos XVIII y XIX. Esta drástica simplificación del gobierno constituía uno de los mayores atractivos del liberalismo, junto con la promoción de la tolerancia religiosa y la libertad de expresión. Sin embargo, el Estado liberal ha terminado por convertirse en un Leviatán, e incluso el erróneamente llamado sector privado está dominado por enormes burocracias que ejercen un poder casi gubernamental y, pese a ser reacias a la reglamentación, están muy vinculadas a la burocracia pública. ¿Cómo explicar esta curiosa evolución histórica, por la que el liberalismo se ha llegado a asociar a un orden social que habría repelido a los fundadores del liberalismo? ¿Se trata simplemente de que los liberales han traicionado su propio legado, como argumentan los críticos de derechas cuando intentan hacer regresar al liberalismo a su etapa inicial de defensa de la libertad de mercado? ¿O hay algo en la propia esencia del liberalismo —alguna contradicción interna, como solíamos decir— que dé lugar a la necesidad de elaborar estructuras de gestión, supervisión y control?

En el transcurso de las permutaciones y transformaciones de la ideología liberal, dos de sus rasgos básicos han persistido a lo largo de los años: su apuesta por el progreso y su creencia en que el Estado liberal podría prescindir de las virtudes cívicas. La apuesta por el progreso ha generado muchas de las dificultades que hoy amenazan con enterrar al Estado liberal, dado que el progreso se tradujo en una producción a gran escala y en la centralización del poder económico y político. La fe en el progreso también fomentó la ilusión de que una sociedad con abundancia material podría prescindir de la participación activa de los ciudadanos ordinarios en el proceso de gobierno, lo que nos lleva al segundo punto, la clave de la cuestión. En las postrimerías de la revolución americana, los liberales comenzaron a argumentar, contradiciendo las ideas antiguas, que la «virtud pública es el único fundamento de las repúblicas», en palabras de John Adams, y que un sistema constitucional con los contrapesos y equilibrios necesarios podría «hacer que incluso a los hombres malos les resultara ventajoso actuar en favor del bien público», tal como lo expresó James Wilson. Según John Taylor, «una sociedad avariciosa puede formar un gobierno capaz de defenderse contra la avaricia de sus miembros» al alinear «los intereses del vicio... en el bando de la virtud». La virtud radica en los «principios de gobierno», argumentaba Taylor, no en las «efímeras cualidades de los individuos». Las instituciones y «principios de una sociedad pueden ser virtuosos pese a que los individuos que la componen sean viciosos».

El problema de esta agradable paradoja sobre una sociedad virtuosa basada en individuos viciosos es que, en realidad, los liberales no creían en ella. En lo que se refiere a la virtud privada, daban por hecho mucho más de lo que estaban dispuestos a aceptar. Incluso hoy día, los liberales que apoyan esta visión mínima de la ciudadanía, cuelan de rondón algunas virtudes cívicas en su ideología de la libertad de mercado. Milton Friedman admite que una sociedad liberal requiere «un mínimo grado de alfabetización y de conocimiento», además de una «aceptación generalizada de un conjunto común de valores». En la situación actual, no puede afirmarse rotundamente que nuestra sociedad cumpla siquiera estas condiciones mínimas; pero lo que sí puede afirmarse sin lugar a dudas es que una sociedad liberal precisa un grado mayor de virtud que el que reconoce Friedman. Un sistema que tiene como piedra angular el concepto de los derechos presupone la existencia de individuos que respetan los derechos de los demás, aunque sólo sea porque de ese modo esperan conseguir que los demás respeten sus propios derechos.

El mercado, la institución central de la sociedad liberal, presupone cuando menos la existencia de individuos perspicaces, calculadores y con las ideas claras, el equivalente humano de la elección racional; individuos cuyas motivaciones no radiquen sólo en sus propios intereses, sino en unos intereses iluminados por la razón. Este es el motivo

de que los liberales del siglo XIX concediesen tanta importancia a la familia. La obligación de mantener a la esposa y a los hijos, desde su punto de vista, serviría para coartar al individualismo posesivo y transformar en cocienzudo trabajador al que por inclinación se convertiría en jugador, especulador, dandi o estafador. Tras abandonar el antiguo ideal republicano de la ciudadanía a la vez que el rechazo republicano del lujo, los liberales se quedaron sin fundamentos para convencer a los individuos de que debían subordinar sus intereses privados al bien público. Pero al menos podían apelar al egoísmo elevado del matrimonio y la paternidad. Podían pedir, si no que se suprimiera el interés personal, que al menos se elevase y refinase. La elevación de las expectativas llevaría a hombres y mujeres a invertir sus ambiciones en sus hijos. La apelación que no podía recibirse con cinismo ni con indiferencia es la que queda resumida en el eslogan de nuestros días: «Nuestros hijos son el futuro», eslogan que sólo hace su aparición cuando su efectividad ya no puede tomarse como algo dado. Sin esta apelación al futuro inmediato, la creencia en el progreso nunca podría haber servido de mito social unificador, de mito que mantuvo vivo un persistente sentimiento de obligación para con la sociedad y concedió a la perfección de uno mismo —concepto cuidadosamente diferenciado de la autosatisfacción— el estatuto de imperativo moral.

Thomas Hopkins Gallaudet, eminente pedagogo y representante del humanitarismo (pionero de la educación para sordos, entre otras cosas), expresó una idea ampliamente compartida por los liberales al escribir, en 1837, que el «buen orden y el bienestar de la sociedad» tenían que apoyarse en «ese indescriptible apego que los padres sienten por sus hijos y que garantiza que el niño dispondrá de toda la atención particular, constante y cariñosa que requiera su peculiar condición». Ni las «disposiciones legislativas», ni la cárcel, ni un gran cuerpo policial podían garantizar el orden social. Ni siquiera la escuela, a la que los liberales siempre atribuyen una gran responsabilidad con respecto al control social y a la mejora de la sociedad, podría cumplir sus objetivos sin tener en cuenta que su actuación consistía en «cooperar con la (familia y)... prestarle una gran ayuda en sus funciones».

Ahora que el papel educativo de la familia ha disminuido tanto, hasta el punto de que las escuelas dedican la mayor parte de su esfuerzo a enseñar cosas que deberían aprenderse en casa, podemos apreciar la sabiduría de estos lugares comunes decimonónicos sobre la dependencia de la escuela con respecto a la familia. Los educadores del siglo XX han intentado convencernos de que una escuela bien administrada puede sustituir a la familia. La versión de John Dewey de este nuevo consenso era más moderada que la mayoría. Dado que la industria moderna había «prácticamente eliminado las ocupaciones de la familia y del barrio», argumentaba Dewey, la escuela tendría que «ofrecer ese factor de aprendizaje del que antes se ocupaba la fami-

lia»; el aprendizaje de las «realidades materiales de la vida». Abraham Flexner y Frank Bachman fueron aún más lejos: «Los cambios sociales, políticos e industriales —escribían en 1918— han obligado a la escuela a atribuirse unas responsabilidades que antes eran de la familia. En otros tiempos, la escuela debía ocuparse básicamente de enseñar los elementos del conocimiento, ahora también carga con la formación física, mental y social del niño». En nuestros tiempos, además de todo ello, la escuela tiene la carga adicional de desempeñar la abrumadora tarea de inculcar el orgullo racial y étnico a las minorías desfavorecidas, y ello a costa de la educación básica que es realmente necesaria. Pero la constatación de que la escuela no puede enseñar nada si el aprendizaje no está reforzado por la familia, cada vez gana mayor aceptación, incluso entre los educadores. Sin una subestructura sólida de conocimientos básicos sobre la que edificar, será imposible frenar el deterioro del sistema escolar.

La historia de la educación ofrece un ejemplo contundente de un principio general, a saber, que sustituir los tipos informales de asociación por sistemas formales de socialización y control debilita la confianza social, socava el deseo de asumir la responsabilidad de las propias acciones y de hacer responsables a los demás de las suyas, destruye el respeto a la autoridad y, de ese modo, se convierte en una medida que da al traste con sus propios objetivos. Entre las asociaciones informales a las que se ha dejado decaer (salvo en los casos en que han sido deliberada y sistemáticamente destruidas por experimentos de ingeniería social mal concebidos) no sólo está la familia, sino también el barrio, que actúa con mucha mayor eficacia que la escuela como intermediario entre la familia y el resto del mundo.

Jane Jacobs habla de «la mano de obra normal e informal para el cuidado de los niños» que se desperdicia cuando los que planifican las ciudades y otros reformadores bien intencionados intentan alejar a los niños de las calles y reunirlos en parques, guarderías y escuelas donde pueden ser objeto de una supervisión profesional. La tendencia de la política liberal siempre ha sido, desde las primeras cruzadas contra el trabajo infantil, transferir el cuidado de los niños de los ambientes informales a instituciones específicamente diseñadas para desempeñar esa función. Esta tendencia se manifiesta en nuestros días en el movimiento a favor de las guarderías, que se justifica aludiendo no sólo a la necesidad que de ellas tienen las madres que trabajan, sino también al hecho de que las guarderías pueden beneficiarse de las últimas innovaciones de la pedagogía y la psicología infantil.

Esta política orientada a segregar a los niños en instituciones subdivididas en grupos de edad y con supervisión profesional ha sido un fracaso rotundo, por razones apuntadas por Jane Jacobs en *Muerte y vida de las grandes ciudades*, obra cuyo ataque contra la planificación de las ciudades puede aplicarse a la ingeniería social en general. «El

mito de que los parques infantiles y el césped, y los guardianes y supervisores contratados son por naturaleza buenos para los niños, en tanto que las calles de la ciudad, llenas de gente corriente, son por naturaleza malas para los niños, se reduce a un profundo desprecio hacia la gente corriente.» Desde su desdén, los planificadores pierden de vista el hecho de que las calles de la ciudad, si funcionan como deberían hacerlo, enseñan a los niños una lección que ni los educadores ni los cuidadores profesionales pueden enseñarles: que «las personas deben asumir un mínimo de responsabilidad pública ante los demás aun cuando no haya ningún vínculo que les una a ellos». Cuando el tendero de la esquina o el cerrajero regaña a un niño por salir corriendo a la calzada, el niño aprende algo que no aprendería simplemente con decírselo. Lo que aprende el niño es que los adultos que no tienen otra relación entre sí que la accidental de la proximidad, respetan determinados valores y se sienten responsables de su barrio. Con toda razón, Jacobs denomina a este hecho el «primer fundamento de una vida urbana saludable», una vida que «las personas contratadas para cuidar a los niños no pueden enseñar, porque la esencia de esa responsabilidad radica en el hecho de que se asume sin haber sido contratado para ello».

Sin ese fundamento, la ciudad tiene que depender de organismos formales encargados de mantener la ley y el orden. En Los Angeles, una ciudad que ha dado la espalda a la calle, observamos este modelo en su forma más desarrollada: la «militarización de la vida urbana», como Mike Davis lo ha denominado en *City of Quartz*. Las fuerzas policiales, enormemente ampliadas, equipadas con la tecnología y, cada vez más, también con la mentalidad de un Estado policial, no son capaces de garantizar la seguridad y el orden, por lo que tienen que ser reforzadas por un ejército privado de policías. Según Davis, el sector privado está especializado en el ramo del mantenimiento del orden con utilización intensiva de mano de obra, el sector público en vigilancia aérea, operaciones paramilitares, intervención de líneas telefónicas y en tener al día sus elaborados archivos de delincuentes. «La fortaleza de Los Angeles», como Davis la llama, está convirtiéndose en una ciudad de «comunidades cercadas», de «recintos cerrados y muy protegidos, preparados para expulsar a cualquier intruso a la mínima señal de peligro».

Los Angeles, el triunfo de la anti-urbanización, es la encarnación del triunfo del liberalismo, y también de su derrota. Es literalmente el final del camino, a la vez que el último refugio del sueño liberal y de la pesadilla que siempre estuvo implícita en ese sueño. El liberalismo prometía progreso, abundancia y, sobre todo, protección para la vida privada. La libertad de vivir como uno quiera, de pensar y adorar como a uno le agrade; esta privatización de la buena vida era el mayor atractivo del liberalismo. Después de establecer unos límites definidos para los poderes del Estado, y de liberar a los individuos de la mayoría de sus

obligaciones cívicas, los liberales suponían que habían despejado los principales obstáculos del camino que conduce a la felicidad. Lo que se permitieron olvidar fue que el orden público no es sólo una función del Estado, algo que el sistema educativo y las fuerzas de orden público puedan garantizar mientras los ciudadanos se dedican a sus asuntos.

Una sociedad que funcione bien tiene que ser ante todo su propia policía y también, en buena medida, su propia escuela. Las calles de la ciudad, como Jacobs nos recuerda, mantienen la paz e instruyen a los jóvenes en los principios de la existencia cívica. Los barrios recrean muchos de los rasgos de la vida en los pueblos celebrada en el folclore estadounidense, pese a que los estadounidenses rechacen la promiscua sociabilidad de los pueblos en favor de «reductos de estilos de vida», como Robert Bellah los denomina, en los que pueden relacionarse exclusivamente con personas que comparten sus gustos y sus puntos de vista. Los barrios proporcionan la subestructura informal del orden social, sin la que el control del transcurso cotidiano de la vida debe ponerse en manos de burócratas profesionales. En Los Angeles, ciudad deliberadamente planificada para maximizar la privacidad, vemos cómo la hiperextensión del sector organizativo es la consecuencia necesaria de la desaparición de la vida de barrio. Pero Los Angeles sólo representa un caso excepcional en cuanto a su decidida dedicación a crear una versión profundamente antisocial del sueño americano, y por las dimensiones de los problemas sociales resultantes. El mismo modelo puede observarse en todas las ciudades estadounidenses, donde la policía, la burocracia de la enseñanza y las burocracias de la sanidad y del bienestar libran sin éxito una batalla contra la delincuencia, la enfermedad y la ignorancia.

Veamos un ejemplo más del principio de que la atrofia de los controles informales lleva irresistiblemente a la expansión de los controles burocráticos. Me refiero a la creciente exigencia de censura contra la pornografía, la obscenidad y otras formas de expresión inaceptables, para no hablar de las protestas contra los «ultrajes a la bandera». Es otro caso en que el liberalismo parece haber llegado a sus límites: aquí, los límites de las garantías más o menos incondicionadas de la libertad de palabra. Es significativo que los argumentos más fuertes a favor de la censura no provengan hoy de los patriotas de oficio y de una derecha defensora del conformismo ideológico: es decir, del tipo de gente que nunca ha comprendido la importancia de la libertad de palabra. Proviene, en cambio, del tipo de gente que antes defendía la Primera Enmienda contra sus críticos: de gente de izquierda, en especial de las feministas, quienes sostienen que la pornografía explota a las mujeres y debería someterse a algún tipo de reglamentación pública.

No hace falta compartir su tesis de que la pornografía constituye una violación de los derechos civiles de las mujeres (una tesis que trastorna el significado originario del concepto de derechos civiles),

para ver la justicia de su oposición a la pornografía. Pero la pornografía no es sólo un problema femenino, y el mejor argumento contra ella no es que envilece a las mujeres, corrompe a los niños o es nociva para alguna otra categoría de víctimas, sino que nos «ofrece un espejo inaceptable de nosotros mismos como pueblo», según las palabras de Elizabeth Fox-Genovese. Como el lenguaje soez, corrompe nuestra cultura pública. El aluvión de imágenes y discursos obscenos, no sólo en los *media* sino también en la conversación cotidiana, nos recuerda que la moralidad es un asunto público, no una pura cuestión de gustos privados (excepto cuando alguien puede declararse ultrajado), y que la vuelve pública la necesidad de cánones comunes, no sólo la posibilidad de que pornografía y obscenidad violen los derechos de las mujeres o las degraden de alguna otra manera. «Una sociedad que no quiere o no puede fiarse de su instinto para fijar un criterio de decencia», —observa Fox-Genovese—, «no merece sobrevivir y probablemente no sobrevivirá».

Toda sociedad debe, en cierto modo, restringir el arco de las opciones, por más arbitrarios que puedan parecer tales límites. Sin duda, debe también hacer que sus controles no intervengan de modo excesivo en la vida privada. Pero si permite la libre expresión de cualquier impulso —si declara abiertamente que «se prohíbe prohibir», según la consigna revolucionaria del sesenta y ocho—, no sólo invita a la anarquía sino que anula las distinciones de las que depende en última instancia también la categoría de la verdad. Cuando toda expresión es igualmente lícita, nada es verdadero.

El corazón de una cultura, como justamente insiste Philip Rieff, está en sus «interdicciones». La cultura es una serie de exigencias morales, de «prohibiciones profundamente impresas», grabadas en grandes caracteres. Por ello Rieff define a los Estados Unidos de hoy como una «sociedad sin cultura». Es una sociedad en la que nada es sagrado, y nada puede por ello ser eficazmente prohibido. Un antropólogo dirá que una sociedad sin cultura es una contradicción en los términos, pero Rieff se opone a esa reducción, realizada por los científicos sociales, del concepto de cultura a «modo de vida». Para él la cultura es un modo de vida sostenido por la voluntad de condenar y castigar a aquellos que desafían a sus mandamientos. El «modo de vida» no basta. El modo de vida de un pueblo debe apoyarse en un «orden sagrado»: o sea, en una concepción del universo, una concepción en última instancia religiosa, que nos dice «lo que no se debe hacer».

Si Rieff y Fox-Genovese tienen razón en creer que la cultura se basa en la voluntad de defender ciertos cánones públicos y de hacerlos respetar, es presumible que la cultura «remisoria» del liberalismo no pueda sobrevivir indefinidamente. En el pasado, los liberales podían permitirse entender la libertad de palabra en el sentido más amplio, porque para ellos se daba por descontada la existencia de sanciones

informales contra su abuso. La Primera Enmienda no estaba destinada a proteger la obscenidad y la pornografía, que las convenciones del siglo XVIII relegaban a una circulación estrictamente privada. Aquí, como en otras partes, el liberalismo suponía una moralidad heredada del pasado pre-iluminista. La persistencia de esa moralidad, sostenida por la familia, por la Iglesia, por un código de decencia común aceptado de manera tan general que no necesitaba articulación, ocultaba las contradicciones implícitas en el liberalismo, las cuales comienzan a aflorar hoy que cierta reticencia y decencia ya no pueden darse por descontadas. Existe el riesgo de que una tardía toma de conciencia de la importancia de cánones comunes genere la exigencia de una represión organizada, que pondría en peligro derechos de libertad de expresión conquistados a un alto costo. Lo vemos no sólo en los movimientos que reclaman la censura contra la pornografía, o (en el extremo opuesto del espectro político) en las presiones a favor de una enmienda contra los ultrajes a la bandera, y también en las desconsideradas medidas adoptadas por las universidades contra las «molestias verbales» y más en general en los intentos de imponer reglas rigurosas para generar un lenguaje políticamente correcto.

La búsqueda de controles organizados allí donde los controles informales no parecen ya operantes, amenaza con destruir precisamente la *privacy* tan cara siempre a los liberales. Además ésta impone al sector organizativo, como hemos visto, cargas que no está en condiciones de soportar.

La crisis de los recursos financieros públicos es la manifestación más clara de la debilidad de un Estado que ya no cuenta con mecanismos informales y cotidianos de confianza y control social. La revuelta de los contribuyentes, aunque guiada por una ideología de la privatización resistente a cualquier tipo de apelaciones al civismo, también nace de la sospecha bien fundada de que el dinero de los impuestos sólo sirve para que la burocracia siga expandiéndose. El Estado soporta demasiadas cargas, y nadie tiene excesiva confianza en su capacidad para resolver los problemas que precisan una solución. Desde luego, el desencanto con el Estado del bienestar no implica en sí mismo una posición favorable a cualquier otro tipo de soluciones. Puede traducirse en mera indiferencia, cinismo o resignación. Aunque casi todo el mundo coincide en pensar que en nuestro país algo ha funcionado garrafalmente mal, nadie tiene la clave para resolver la situación. El recrudecimiento del debate público refleja sin duda esta escasez de ideas y la frustración a que da lugar.

A medida que las organizaciones formales entren en quiebra, las personas tendrán que improvisar medios de satisfacer sus necesidades inmediatas: proteger sus barrios, sacar a sus hijos de las escuelas públicas para educarlos en casa. De tal modo, la falta de instituciones estatales contribuirá al restablecimiento de mecanismos informales de

auto-ayuda. Pero es difícil creer que puedan llegar a restablecerse los cimientos de la vida cívica si esta tarea no se convierte en uno de los objetivos prioritarios de la política pública. Se oye hablar mucho de la reparación de nuestra infraestructura material, pero nuestra infraestructura cultural, por así llamarla, también precisa atención, y una atención que vaya más allá de la simple retórica de los políticos que alaban los «valores familiares» al propio tiempo que fomentan una política económica que los socava. Es ingenuo o cínico llevar a los ciudadanos a pensar que desmantelar el Estado del bienestar es una medida suficiente para asegurar la recuperación de la cooperación informal —«miles de luminosos». Las personas que han perdido la costumbre de ayudarse a sí mismas, que viven en ciudades y áreas residenciales donde los centros comerciales han reemplazado al barrio, y que prefieren la compañía de sus amigos íntimos (o simplemente de la televisión) a la sociabilidad informal de la calle, el café o la taberna, no tendrán seguramente la capacidad de reinventar la comunidad por el mero hecho de que el Estado haya demostrado ser un sustituto muy insatisfactorio. Todavía necesitan la ayuda del Estado, una ayuda que se plasme en una política encaminada a fortalecer la familia, por ejemplo, y a capacitar a las familias para ejercer un control mayor sobre los profesionales de los que necesariamente dependen, o al menos a dar a las familias mayor libertad de elección entre los profesionales. Un sistema de participación en la gestión de la escuela de cheques escolares es la reforma que respondería a esta necesidad, y el mismo principio también podría aplicarse a otros servicios profesionales.

Reformas semejantes no serán de por sí suficientes para restablecer las estructuras del autogobierno informal en una sociedad hiperorganizada. Pero también estos modestos inicios requieren una energía y una imaginación mucho mayores que las demostradas por nuestros gobernantes en los últimos tiempos. La idea de que las sociedades liberales han alcanzado un estado de equilibrio casi perfecto —la fe en la estabilidad de las conquistas liberales profesada por un admirador de Fukuyama, Stephen Sestanovich—, no hace más que extender la lista de las razones que parecen justificar una política inmovilista, de pasividad inerte. El «final de la historia» refuerza la resistencia a echar mano a cambios de fondo. Pero la estabilidad de los Estados liberales es una ilusión, y cuanto antes nos demos cuenta de ello, antes podremos confiar en que se movilice «la audacia, el valor, la imaginación y el idealismo» —cualidades prematuramente tiradas por Fukuyama al cesto de los desechos de la historia—, que nos permitirán afrontar los problemas aún no resueltos. De otro modo, acabaremos vencidos por ellos.

Traducción de María Corniero