

## Capítulo 18

# El embate neoliberal

---

Javier BROWN CÉSAR

SUMARIO: I. El credo neoliberal. II. El nuevo liberalismo político. III. El marxismo reconstruido. IV. El futuro del liberalismo. V. Bibliografía.

Un fantasma ha recorrido y recorre América Latina: el fantasma del neoliberalismo. En las historias de fantasmas, al espectro se le describe, se le refiere como un difunto, un demonio o se le caracteriza por sus hábitos o “edad”.<sup>1</sup> Pero a pesar de que se ataca el neoliberalismo desde diversos frentes, parece un fantasma que no se puede perseguir, no sólo porque no se le describe, sino porque además se le achacan todos los males y malestares posmodernos. Además, el neoliberalismo se suele esconder tras motivos e ideas atractivos y de seductoras promesas de bienestar y progreso ilimitados; el neoliberalismo es escurridizo, porque en la conformación general de su ideología ha sabido capitalizar importantes líneas de pensamiento que apuntalan y legitiman el credo neoliberal. Pero ¿en qué creen los neoliberales? Antes de establecer una descripción de la ideología

---

<sup>1</sup> Tal como lo hace Oscar Wilde en *El fantasma de Canterville*: “Me temo que el fantasma existe... Hace más de tres siglos que se le conoce; data con precisión de mil quinientos ochenta y cuatro y no deja de aparecer nunca cuando va a ocurrir alguna defunción en la familia”.

neoliberal, es importante distinguir entre el neoliberalismo economicista y el nuevo liberalismo político. Esta distinción determinará el objetivo de este ensayo, que consistirá en criticar posiciones e ideas propias del neoliberalismo y del liberalismo político, con el fin de valorar la viabilidad de un proyecto político liberal que supere las visiones reduccionistas del neoliberalismo económico y que pueda oponerse a éste.

## I. EL CREDO NEOLIBERAL

Los cuatro pilares que permiten sustentar el credo neoliberal son: determinismo económico, monismo metodológico, individualismo racionalista y convencionalismo social. En la base del sistema neoliberal está la convicción que las sociedades contemporáneas tienen como sistema central de referencia a la economía: es la producción, distribución y consumo de bienes lo que define y explica el tipo de sociedad.<sup>2</sup> El “modo de producción” o el principio de organización del trabajo es el fundamento que da cuenta de la dinámica social, pero el determinismo económico es insuficiente, por sí mismo, para explicar el credo neoliberal,<sup>3</sup> por lo que debe ser completado por otro principio: el mercado es el mecanismo más eficiente, por sí sólo,<sup>4</sup> para asignar recursos escasos y, por ende, debe garantizarse la libertad de transacción, de comercio y de empresa. El Estado se ve reducido a una maquinaria que vigila y supervisa el ejercicio de

---

<sup>2</sup> Esta tesis hasta cierto punto simplista y desde luego reduccionista, entra en abierta contradicción con la teoría de la evolución de Niklas Luhmann, quien sostiene que en las sociedades funcionalmente diferenciadas no hay un sistema central que funcione como referencia para los demás sistemas. Lo que opera el neoliberalismo economicista es un artificio principalmente propagandístico y mediático que convierte al consumo y a la capacidad de pago en referentes necesarios de toda actividad humana.

<sup>3</sup> Si así fuera, no habría gran diferencia, por lo menos en cuanto a este principio, con respecto al marxismo, que también postula explicaciones de la sociedad basadas en el determinismo económico, con una base materialista.

<sup>4</sup> Esta es la famosa tesis de la mano invisible de Adam Smith.

determinados derechos de propiedad y facilita la realización de transacciones a través del mecanismo del libre mercado.<sup>5</sup>

El postulado del papel central de la economía y la explicación de la sociedad como un sistema cuyo sentido y finalidad se basa en la producción, distribución y consumo de bienes escasos se complementan con un legado típicamente positivista: el monismo metodológico y moral, bajo el cual se considera que existe una sola concepción válida del bien específicamente humano. Si la economía es el sistema central, entonces las explicaciones de tipo económico son las únicas válidas, siendo los económicos los valores preponderantes en la escala.<sup>6</sup> Los presupuestos del monismo metodológico y ético, al igual que el rol absolutamente central de la economía, se combinan para dar una visión reduccionista de la persona humana, con lo que se crea la ficción del *homo economicus* un ser que vive para trabajar y cuya existencia se reduce a elecciones individuales de carácter consumista. El individuo neoliberal es un sujeto cuya racionalidad radica principalmente en que es capaz de hacer juicios objetivos sobre estados de cosas en el mundo, pero no puede debatir, argumentar o fundamentar cuestiones y juicios morales.<sup>7</sup>

El conductismo refuerza la visión del individuo como una máquina trivial cuyas respuestas son predecibles: al activar ciertos mecanismos, resortes e instintos se da una conducta observable que es predecible. El individualismo racionalista, que constituye la “antropología” del neoliberalismo, considera a cada persona como un elector racional (*cf.*, entre otros, Remes, 2001: 42-47), cuyas opciones, preferencias y elecciones pueden ser explicadas y predeterminadas gracias al principio utilitario:

---

<sup>5</sup> La idea del Estado mínimo se origina en los fisiócratas. El principio es: *Laissez faire, laissez aller*, esto es, libre competencia irrestricta mediante la remoción de toda interferencia gubernamental. *Cfr.* Marx, Karl, “Teorías de la plusvalía”, en Spiegel, 1964: 59-68.

<sup>6</sup> Esto implica que la realización de la persona humana debe medirse en términos de los bienes que se poseen. Algunos índices de desarrollo humano han caído en esta falacia economicista al ponderar sólo la posesión de bienes tangible y principalmente, los que resultan de los últimos avances tecnológicos. Esta visión es típicamente occidental y abiertamente reduccionista.

<sup>7</sup> La tesis que sostiene que no es posible fundamentar juicios morales ha sido combatida, entre otros por Toulmin y Habermas. *Cfr.*, respectivamente, Toulmin, 1979: 166 y ss. y Habermas, 1995: 124-134.

“La máxima felicidad compartida entre el mayor número posible de personas”. Este individuo se constituye en un sistema psíquico cerrado y autorreferente y, por ende, las explicaciones propias del credo neoliberal son de carácter fatalista, determinista y cerrado (no sujetas al debate público).

Esa visión del individuo aislado y no comprometido con formas de vida comunitarias es consistente con una concepción contractualista del Estado. La comunidad política es así una forma de organización que surge de manera artificial,<sup>8</sup> gracias a un contrato cuyo objetivo es poner fin a la violencia e instaurar un Estado que proteja la vida y las propiedades de las personas. El carácter cooperativo de las asociaciones sociales se mantiene gracias a intereses individuales que se articulan irreflexivamente a un interés común. Sin embargo, el contractualismo neoliberal no pretende defender un Estado absoluto (al estilo de Hobbes), sino un Estado limitado a garantizar un sistema de interacciones comerciales libres que sólo sean guiadas por el interés soberano y egoísta de los actores individuales.

El resultado visible del credo neoliberal es una visión reduccionista que se basa en explicaciones de mano invisible y que supone un sujeto sin historia, que no se constituye como un yo en permanente tensión, sino que está ya dado, de una vez por todas, como un elector racional que aspira, sobre todas las cosas, a la libertad económica irrestricta (libertad para vender, distribuir, comprar y poseer). Desde el punto de vista ético y filosófico, la ideología neoliberal es una amalgama de ideas y filosofías que se refuerzan mutuamente, pero que en su conjunto son vulnerables a la crítica. Sin embargo, el neoliberalismo economicista cuenta con poderosas estrategias que refuerzan y mantienen su estabilidad: por un lado, la creciente capacidad técnica y los avances tecnológicos crean satisfactores y necesidades sociales inéditas, lo que facilita la imposición estructural de dichas necesidades (Klaus Offe); por otro lado, los medios de comunicación y la política se unen bajo la causa común del aumento sostenido de la producción y la acumulación constante y creciente de riqueza —en muchas ocasiones fincada en la mera especulación— y de poder en pocas manos. Se trata, como se puede constatar, de sistemas (economía, política, administración y medios masivos) que se refuerzan y complementan constante y mutuamente.

---

<sup>8</sup> La concepción opuesta es la defendida por Aristóteles, para quien el Estado surge de forma natural.

## II. EL NUEVO LIBERALISMO POLÍTICO

A pesar de que el neoliberalismo economicista es vulnerable a muchas críticas, expresa un valor que los propios liberales argumentarían que podría ser deseado por toda persona razonable y en el ejercicio pleno de sus facultades intelectuales: la libertad. ¿Quién no desearía vivir en una sociedad en la que sus libertades estén ampliamente garantizadas y protegidas? Pero precisamente lo que el neoliberalismo no propone ni debate es la esencia misma de la libertad. Para ser consecuente, el neoliberalismo requeriría una doctrina política consistente, y no sólo mecanismos para invadir sistemáticamente la política con imperativos de la economía y para colonizar el mundo de vida de las personas con imperativos del dinero y el poder.

Con la publicación de *A Theory of Justice*, John Rawls (1997) renovó la tradición contractualista ante los problemas de libertad e igualdad que enfrenta toda sociedad que pretenda ser justa, ordenada y libre. En su esbozo de una sociedad justa, Rawls establece la prioridad de la igualdad en la libertad sobre los problemas de justicia en la distribución. Su primer principio de justicia<sup>9</sup> es lexicográficamente anterior al segundo,<sup>10</sup> de carácter redistributivo. Esta prioridad de la libertad y su carácter como valor incanjeable y casi absoluto, permitió que los comunitaristas aplicaran al filósofo moral estadounidense la etiqueta de liberal. Sin embargo, desde un punto de vista estrictamente libertario, el segundo principio de justicia de Rawls viola los supuestos de un Estado mínimo limitado a consideraciones distributivas; además, desde otro ángulo, el segundo

---

<sup>9</sup> “Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos” (Rawls, 1996: 33). Esta formulación del primer principio (que corresponde a las *Tanner Lectures* de 1981), junto con la que ofrecemos del segundo principio, es la última que hace Rawls después del giro que imprimió a su teoría en su segunda gran obra, en la que sistematizó el liberalismo político.

<sup>10</sup> “Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades y, segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad” (Rawls, 1996: 33).

principio enfrenta complejos problemas de redistribución de muy difícil solución.

Como alternativa a la teoría de la justicia como imparcialidad, los así llamados comunitaristas —Sandel, Taylor, MacIntyre y Walzer— propusieron versiones diferentes de un sistema político hasta cierto punto “liberal”<sup>11</sup>. De las principales objeciones (Rawls 1996: 38-66) que los comunitaristas le han hecho a las ideas de la teoría de la justicia, dos son las más contundentes y claras: que por su carácter universalista, la teoría de Rawls pretende imponer una forma de vida y una cosmovisión occidentalizante, y que su concepción del bien no es consecuente con un sistema político auténticamente liberal. Contra el universalismo de Rawls, Walzer argumenta que toda concepción de la justicia debe defender la diferencia (*cf.* Walzer, 1983: 22) y, por ende, no hay un principio de distribución que pueda valer para toda sociedad: “Toda distribución es justa o injusta en relación con los significados sociales de los bienes de que se trate” (*ibidem.* 19). Para Walzer, el problema con Rawls es que su teoría de la justicia como imparcialidad no funciona en contextos culturales e históricos específicos, por lo que sus principios de justicia no pueden aplicarse a toda forma de organización social, sino sólo a ciertos sistemas políticos. Este problema de aplicación se origina en los supuestos metodológicos de la justicia como imparcialidad y principalmente en la ficción del velo de la ignorancia propio de la posición original. Si los sujetos, bajo el velo de la ignorancia, desconocen su posición social, cualidades y talentos, entonces negociarán principios de justicia como individuos asociales y abstractos, cuya subjetividad está ya constituida antes que toda forma de comunidad.

El problema de los bienes es delicado: si se presupone que ciertos principios de justicia son preferibles a otros y que estos principios deben aplicarse a la estructura básica, a las instituciones sociales, entonces el liberalismo es inconsecuente, porque está imponiendo su propia visión del bien: “El liberalismo tiene, de hecho, una concepción del bien que trata de imponer política, jurídica, social y culturalmente siempre que puede... [y] al hacerlo, reduce en grado sumo su tolerancia hacia las concepciones opuestas del bien en el ámbito público” (MacIntyre, 1994: 321). En su

---

<sup>11</sup> Los filósofos comunitaristas y liberales no pueden oponerse sin más, como enemigos acérrimos, ya que en sus doctrinas se encuentran algunos puntos comunes. Inclusive el liberalismo del segundo Rawls puede concebirse como una doctrina política, hasta cierto punto comunitarista. *Cfr.* Mulhall y Swift 1996: 294 y 295.

segunda obra sistemática, Rawls defiende una versión exclusivamente política de la justicia como imparcialidad, que no recurre a doctrinas religiosas y filosóficas de largo alcance, ni a elaboradas teorías económicas de equilibrio, que pueda suscitar disputas, sino que se basa sólo en verdades llanas de aceptación general, que sean accesibles a todos los ciudadanos (*cf.* Rawls, 1996: 214). Bajo el liberalismo político de Rawls se da un peligroso reduccionismo antropológico: la persona es concebida meramente como ciudadano, y la consecuencia no tan visible es que la ética queda desarticulada de la política. El predominio que Rawls concede a lo justo sobre lo bueno apunta ya a una concepción política en donde las pretensiones universales de justicia son las únicas que pueden discutirse y argumentarse públicamente, lo cual implica que toda consideración sobre la mejor forma de vida buena se debe relegar a la discusión privada y no es susceptible de debate ni de acuerdo público.

Un liberalismo político con estas características resulta no sólo contradictorio, sino también peligroso. Peligroso, porque al no permitir que el Estado promueva formas de vida que se consideran valiosas, y que se desincentiven —mediante disuasión, persuasión o impuestos “negativos”— formas de vida perniciosas, podría dar origen a actitudes y prácticas que destruyan las propias bases del Estado liberal. Contradictorio, porque ese mismo Estado liberal que dice no intervenir en cuestiones de vida buena, promueve una forma de vida que considera valiosa en sí misma, guiada por principios universales considerados justos, pero que no están a salvo, debida a su incompleta concepción del bien, de los poderes persuasivos del mercado, de los imperativos de reproducción de la capacidad de pago de la economía, de los caprichos de la especulación, de la corrupción política y de la difusión de formas de vida alienadas.

### III. EL MARXISMO RECONSTRUIDO

Ya pocos creen en el marxismo y su pronóstico sobre el colapso del capitalismo, como un credo que pueda oponerse a los supuestos de un Estado liberal. Ante la explotación denunciada, el capitalismo respondió con el aumento de los salarios y mejoras en las condiciones laborales de los trabajadores; ante los reclamos de participación, se amplió el sufragio y se mejoraron los mecanismos de representación política. Al final, el capitalismo se ajustó y en apariencia evitó las contradicciones que, según el

marxismo, lo llevarían a la ruina. Parece que el marxismo ortodoxo debe abandonarse en pos de un marxismo renovado o reconstruido (Habermas, 1993) que no puede dejar de incorporar supuestos sociológicos y filosóficos propios de otras escuelas de pensamiento. Los “neomarxistas” de la primera escuela de Frankfurt (Friedman, 1986) pretendieron en sus inicios una fusión de marxismo con psicoanálisis, pero después algunos de sus miembros reelaboraron la dialéctica con nociones propias del vitalismo y la filosofía de la historia.

Marcuse criticó lo que en los sistemas políticos liberales y opulentos aparece como el punto ciego de una sociedad:

Que obliga a la vasta mayoría de la población a ganarse la vida en empleos estúpidos, inhumanos e innecesarios; que maneja sus prósperos negocios sobre las espaldas de *ghettos*, barrios bajos y un colonialismo interno y externo; que se halla infestada de violencia y represión, al tiempo que exige obediencia y sumisión a las víctimas de esa violencia y represión; que, a fin de mantener la lucrativa productividad de la que depende su jerarquía, utiliza sus vastos recursos orientándolos al despilfarro, la destrucción, y una creación cada vez más metódica de necesidades y satisfactores conformistas (Marcuse, 1969: 66).

La libertad no basta, hay que garantizar la auténtica liberación de las personas de un sistema político y económico opresor. El problema específico del marxismo revisado es que necesita una clase revolucionaria diferente al proletariado industrial (ahora sometido al capital por mediación de los sindicatos) y una nueva utopía social viable:

Una etapa de la civilización en la que el hombre haya aprendido a preguntar en beneficio de quién o de qué organiza él su sociedad; la etapa en la que vigila y aun quizá detiene su incesante lucha por la existencia en una escala más amplia, revisa lo que se ha logrado a través de siglos de miseria y hecatombes de víctimas, y decide que ya basta, y que ha llegado el momento de gozar lo que él tiene y lo que puede reproducirse y refinarse con un mínimo de trabajo enajenado: no es el paro o la disminución del progreso técnico, sino la eliminación de sus aquellos aspectos que perpetúan la sujeción del hombre al aparato y la intensificación de la lucha por la existencia (1996: 93).

La tesis de la colonización interna del mundo de vida enunciada por Habermas parece señalar un límite a los supuestos del Estado de bienestar

al que puede conducir el liberalismo de Rawls; la expansión libre y sin límites de la economía, aun bajo los supuestos redistributivos, es condición de un sistema de acumulación que amenaza la constitución autónoma de la identidad de las personas:

El apuntalamiento político de la dinámica interna del sistema económico tiene como consecuencia un incremento más o menos continuo de la complejidad del sistema, lo que trae consigo tanto la expansión como una densificación interna de los ámbitos de acción formalmente organizados. Tal incremento se produce primariamente en los propios subsistemas economía y administración pública, y en las relaciones que estos sistemas mantienen entre sí... Pero el crecimiento de todo este complejo afecta también al intercambio de estos subsistemas con aquellas esferas del mundo de la vida que quedan redefinidas como entornos del sistema, como son, sobre todo, la economía doméstica, volcada sobre el consumo de masas, por un lado, y las relaciones de clientela, aclimatadas a la organización burocrática de las prestaciones del Estado social, por otro (Habermas, 2000: 496).

En su giro hacia el liberalismo, Habermas supone, con Rawls, que se da una separación tajante entre pretensiones morales de justicia, orientaciones y preferencias particulares por ciertas formas de vida buena (Habermas y Rawls, 1998); con esto, cae en la trampa del universalismo:

Las cuestiones morales, que en principio pueden decidirse racionalmente bajo el aspecto de si los intereses en juego son o no susceptibles de universalización, es decir, bajo el aspecto de justicia, pueden distinguirse... de las cuestiones evaluativas, las cuales se presentan en su aspecto más general como cuestiones relativas a la vida buena (o la autorrealización) y sólo resultan accesibles a una discusión racional dentro del horizonte aporético de una forma de vida históricamente concreta o de un modo de vida individual (Habermas, 1998: 80).

Inherente al giro liberal de Habermas es una concepción procedimental de la razón (*cf.* Habermas, 1990: 45-49) que se basa en una teoría discursiva del derecho.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> “La teoría discursiva del derecho explica la legitimidad del derecho con ayuda de procedimientos y presupuestos comunicativos —institucionalizados a su vez jurídicamente— que fundan la presunción de que los procesos de producción

La pretensión de Habermas es fundamentar la legitimidad del Estado en la transformación, mediada por el derecho, del poder comunicativo en poder administrativo, sin la interferencia del poder social representado por grupos sociales restringidos: propongo considerar el derecho como el medio a través del cual el poder comunicativo se transforma en administrativo. Pues la transformación de poder comunicativo en poder administrativo tiene el sentido de un facultamiento o autorización, es decir, de otorgar un poder en el marco del sistema o jerarquía de cargos establecidos por las leyes. La idea de Estado de derecho puede interpretarse entonces en general como la exigencia de ligar el poder administrativo regulado por el código poder, al poder comunicativo creador de derecho, y mantenerlo libre de las interferencias del poder social, es decir, de la fáctica capacidad de imponerse que tienen los intereses privilegiados. Desgraciadamente, la lógica comunicativa inherente a la teoría discursiva del derecho, así como el principio del discurso o la situación ideal del habla, son ficciones formales ideadas por Habermas que pretenden generalizar intereses pero que no atienden las condiciones materiales específicas: la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida humana.<sup>13</sup> Específicamente, los enfoques liberales hasta aquí presentados se concentran en la producción y en la reproducción de la vida humana en un sistema político y jurídico liberal, pero dicen poco acerca del desarrollo de la vida humana en comunidad.

#### IV. EL FUTURO DEL LIBERALISMO

Un sistema de pensamiento político liberal, para ser consistente y soportar la crítica, requiere una concepción que supera las ideas restringidas propias de la libertad negativa (*cf.* Berlin, 1988: 220 y ss.). La libertad negativa es insuficiente (*cf.* Taylor, 1985: 211-219); no basta con estar

---

del derecho y apropiación del derecho conducen a resultados racionales”. Véase Habermas, 1998: 497.

<sup>13</sup> “La ética... se juega en el mostrar y normativizar la compatibilidad del sistema formal no-intencional con la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético con derecho a la participación discursiva. De no producirse dicha compatibilidad... la intervención ético-crítica se hace necesaria”, Dussel, 1998: 530 y 531.

libre de coacciones para elegir entre varias alternativas de consumo, se debe saber para qué y por qué se elige y qué necesidad se satisface con lo que se consume, y más allá todavía, se debe tener la capacidad de discernimiento para elegir no consumir. En un sistema de economía de mercado con un sistema político restrictivo,<sup>14</sup> limitado a una concepción tenue del bien, no hay garantía alguna de que las instituciones no serán atacadas, en su raíz, por formas de vida desviadas y patologías, originadas en la falta de una visión coherente de lo que constituye el sentido y la finalidad de la existencia humana, y en una visión demasiado amplia y laxa de lo que debe ser la libertad.

Si el liberalismo político no define claramente la libertad tenderá inevitablemente al libertinaje. Inicialmente, no es posible promover ni garantizar, desde la política, libertad y autonomía totales. La libertad es un valor que se puede y debe contextualizar y, por ende, en tanto que contenido, no es libre de interpretarse al antojo ni susceptible de aplicarse indiscriminadamente. Si la libertad es llevada al extremo, tanto en la economía, como en la política y en la cultura, lo que tendremos será todo, menos un sistema de cooperación justo y ordenado. Tampoco es posible defender una concepción liberal que se limite a ser una ideología de clase. El liberalismo político, cabalmente entendido:

Supone la conservación de instituciones populares de gobierno, como el sufragio, las asambleas representativas y un poder ejecutivo responsable ante el electorado, pero significa, más generalmente, instituciones políticas que reconocen ciertos principios amplios de filosofía social o de moral política, cualesquiera que sean los métodos de realización de los mismos (Sabine, 1994: 552).

En las teorías liberales de Rawls y el último Habermas falta una concepción política que recupere la esfera ética y normativa, y la dimensión de la praxis.

El Estado neoliberal no es confesional, pero tampoco puede dejar de lado una concepción determinada del bien humano y de la persona. El problema del Estado laico es que niega la esencia religiosa del ser humano<sup>15</sup> confundiendo religión con credos e iglesias particulares. La religión

---

<sup>14</sup> “Una concepción política restrictiva... únicamente vería en la política una función entre muchas”. Véase Luhmann, 1994: 156.

<sup>15</sup> Xavier Zubiri afirma que el ser humano no tiene religión, es religión.

es la necesidad humana fundamental de vincularse a una realidad trascendente que le dé sentido a la vida y cuando se organiza en iglesias articula un sistema constituido por la moral, los dogmas y los actos de culto. Al confundir la moral con el dogma, el Estado neoliberal no confesional desecha tanto las creencias concretas como los valores espirituales trascendentes y vacía la formación de las personas de toda moral que no sea la de los mínimos éticos exigidos para convivir en comunidad. De esta forma, sólo se exige el apego a la ley positiva, pero nada más allá que lo que ella manda, y como el fin de los ordenamientos jurídicos positivos no es la perfección ni el hacer buena a la persona, éstas conviven en un permanente estado de tensión, que puede ser caldo de cultivo para la revuelta violenta o adicciones que matan lenta y silenciosamente.

Ronald Dworkin (1992: 90-114), además de criticar el convencionalismo en materia de jurisprudencia, propone una vinculación tenue entre ética y política liberal: la estrategia de la continuidad “apela a la gente que quiere una experiencia moral más integrada, que quiere que sus convicciones políticas estén a la altura de sus convicciones acerca de la buena vida y que, por lo tanto, sea reticente a dejar estas convicciones de lado poniéndolas entre paréntesis, al cruzar el umbral del colegio electoral donde depositará su voto... Intenta construir lo que podríamos llamar una ética liberal” (Dworkin, 1993: 63 y 64). Pero Dworkin no cruza el umbral, pues supone que el gobierno debe ser neutral desde el punto de vista ético: “No debe prohibir o premiar actividad privada alguna basándose en que una clase de valores éticos sustantivos, una clase de opiniones acerca de cuál sea el mejor modo de vivir, es superior o inferior a otras”.

El Estado neutral de Dworkin es un ente paradójico en el que el humanismo cívico (Llano, 1999) es rechazado para defender una postura ética que no da respuesta al problema de la libertad: ¿qué tanto se es libre para seguir el tipo de vida que uno quiera o que uno considere valiosa? Y además: ¿en qué consiste el valor de una vida?, ¿cuál es el sentido y fin de la vida humana? El Estado neutral de Dworkin debe permanecer mudo ante estas cuestiones. Nada se resuelve tampoco al pretender que la sociedad liberal se debe justificar no con base en sus propios principios, sino al compararla históricamente “con otros intentos de organización social: las del pasado y las ideadas por los utópicos” (Rorty, 1996: 72). El liberal debe justificar y defender su credo con medios que

él defiende, como el uso público de la razón.<sup>16</sup> En el fondo, el ideal de la autonomía propio de Kant y del liberalismo debe conciliarse con una determinada concepción de la moral: “Si la autonomía es un ideal, entonces estamos obligados a mantener una determinada concepción de la moral, porque valorar la autonomía conduce a admitir el pluralismo moral”.<sup>17</sup> Al liberalismo antiperfeccionista de Rawls, Rorty y Dworkin, Joseph Raz opone la visión de un Estado liberal que puede fomentar y facilitar determinados tipos de conducta, así como disuadir respecto de conductas no deseadas:

Otorgar premios a los artistas más creativos, conceder subvenciones o préstamos a personas que pongan en marcha centros de interés social, gravar con impuestos más fuertes que otros ciertas aficiones como la caza, constituyen sendos ejemplos de acciones perfeccionistas que distan mucho de la consabida amenaza de meter a la gente a la cárcel por practicar su religión, por expresar públicamente sus opiniones, por llevar el pelo largo o por consumir drogas blandas.<sup>18</sup>

Desde luego, Raz no propone acabar con toda forma de vida cuestionable, sino propiciar un clima en el que se pueda dar la autonomía de las personas: “El gobierno tiene la obligación de crear un entorno que proporcione a los individuos una serie adecuada de opciones y de oportunidades para hacer uso de esas opciones. Este deber deriva del interés de la gente por llevar una forma de vida autónoma y valiosa”.<sup>19</sup>

En última instancia, un Estado liberal requiere una concepción dinámica de la persona humana: las aportaciones de la epistemología genética de Piaget (*cf.* Taylor, 1985a: 139-163) y la teoría del desarrollo de la conciencia moral de Kohlberg son intentos por ofrecer teorías que permitan superar la visión de la persona humana como una totalidad cerrada sobre sí misma y definida de una vez por todas. Si es posible determinar que existe un patrón de desarrollo humano al que se pueda legítimamente aspirar y si este desarrollo humano puede ser facilitado y

---

<sup>16</sup> En caso contrario, se expone a que las “víctimas”, al no ser escuchadas, se expresen de forma violenta.

<sup>17</sup> Raz, Joseph, “The morality of liberty”, citado en Mulhall y Swift, 1996: 422.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 417.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 431.

promovido por un Estado liberal en las ideas, pero éticamente comprometido con el bien específicamente humano, entonces se puede encontrar una vía que escapa a las visiones estáticas de la ética de las virtudes y a la concepción dual cuerpo-alma de la persona humana. Así, la persona humana aparecería ante nosotros como un ser cuyo dinamismo consciente está en constante evolución, tendiendo hacia mayores niveles de libertad a partir de la intelección sobre lo experimentado y de la decisión consciente sobre aquello que ya ha verificado en la experiencia (*cf.*: Lonergan, 1999). Lo que el Estado liberal debería garantizar es que la realización de este guión del yo autointerpretado reflexivamente (Taylor, 1985a: 45-76; Foucault, 1996) y realizado en una comunidad particular y determinada, sea posible para cada persona.

Dos vías alternativas al liberalismo perfeccionista de Raz se ofrecen ante nosotros, como un posible escape a las amenazas de sistemas políticos liberales o neoliberales que sólo se comprometen con una visión limitada y restringida del desarrollo humano, entendido meramente como capacidad para adquirir bienes y servicios, y para tener las comodidades propias de una sociedad occidental.

La primera consiste en una defensa de la sociedad, que implique la creación de mecanismos de poder comunicativo y de instituciones que permitan el desarrollo de la persona bajo criterios auténticamente humanos;<sup>20</sup> la segunda vía se basa en la idea de que la única política auténtica y, por ende, salvaguarda de la persona en su integridad moral y en su desarrollo personal es la que se da en las pequeñas comunidades: “Una concepción genuina de la polis... ha de ser una forma de asociación política relativamente reducida y local. Y cuando aparecen en el mundo moderno formas de comunidad aristotélica basadas en prácticas, éstas son siempre locales y a pequeña escala, como no podía ser de

---

<sup>20</sup> “El nacimiento de cada individuo es la promesa de un nuevo comienzo, actuar significa ser capaz de tomar iniciativas y de hacer lo no anticipado. Precisamente este potencial innovador es el que torna vulnerable el ámbito de la praxis y lo hace depender de instituciones que lo protejan. Sólo cuando estas instituciones nacen de la fuerza de las convicciones comunes de aquellos que actúan de común acuerdo, adoptan la forma de una constitución de la libertad, y la libertad sólo puede mantenerse cuando estas instituciones políticas prestan a su vez protección a esa fuente de intersubjetividad no menoscabada de la que brota el poder engendrado comunicativamente”: Habermas, 2000: 358.

otra manera”.<sup>21</sup> ¿Acaso entonces sólo gozaremos de libertad positiva en nuestra pequeña comunidad de referencia, debiendo aceptar la falta de libertad inherente a todo gran sistema político (aunque se llame a sí mismo liberal)? El debate sobre el neoliberalismo debe seguir.

## V. BIBLIOGRAFÍA

- BERLIN, Isaiah, 1988, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza.
- DUSSEL, Enrique, 1998, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta.
- DWORKIN, Ronald, 1992, *El imperio de la justicia: de la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría política*, Barcelona, Gedisa.
- , 1993, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós.
- FOUCAULT, Michel, 1986, *Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Altamira.
- FRIEDMAN, George, 1986, *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HABERMAS, Jürgen, 1990, *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus.
- , 1993, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus.
- , 1995, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu.
- , 1998, *Facticidad y validez*, Valladolid, Trotta.
- y RAWLS, John, 1998, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós.
- , 2000, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus.
- LONERGAN, Bernard, 1999, *Insight: estudio sobre la comprensión humana*. Sígueme, Salamanca.
- LUHMANN, Niklas, 1994, *Teoría política en el Estado de bienestar*, Madrid, Alianza.
- LLANO, Alejandro, 1999, *Humanismo cívico*, Barcelona, Ariel.
- MACINTYRE, Alisdair, 1994, *Justicia y racionalidad*, Barcelona, EUNSA.
- MARCUSE, Herbert, *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz.
- MULHALL Stephen y SWIFT, Adam, 1996, *El individuo frente a la comunidad: el debate en entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy,

---

<sup>21</sup> MacIntyre, Alisdair, “A partial response to my critics”, citado en Mulhall y Swift, 1996: 145.

- RAWLS, John, 1996a, *Liberalismo Político*, México, Fondo de Cultura Económica.
- , 1996b, *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós.
- , 1997, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RAZ, Joseph, 1979, *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*, Oxford, Clarendon.
- , 2001, *La Ética en el ámbito público*, Barcelona, Gedisa.
- REMES, Alain de, 2001, “Elección racional, cultura y estructura: tres enfoques para el análisis político”, *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1, 2001.
- RORTY, Richard, 1996, *Contingencia, ironía, solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- SABINE, George Herbert, 1994, *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SPIEGEL, H.W., 1964, *The Development of Economic Thought*, Nueva York, John Wiley.
- TAYLOR, Charles, 1985a, *Human Agency and Language*, Philosophical Papers, núm. 1, Cambridge University Press.
- , 1985b, *Philosophy and the human sciences*, Philosophical Papers, núm. 2, Cambridge University Press.
- TOULMIN, Stephen E., 1979, *El puesto de la razón en la ética*, Madrid, Alianza Editorial.
- WALZER, Michael, 1983, *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica.