

Estudios Sociales
Vol. XXXI, Número 111
Enero-Marzo 1998

**EL NEOLIBERALISMO, LA GLOBALIZACIÓN
DEL DISCURSO Y UNA NUEVA VUELTA
AL IDEAL DE LA RAZÓN**

Ignacio Lasaga, s.j.¹

Creo que, de parte de alguien que se dedica al estudio y a la enseñanza de la filosofía, la manera tal vez más acertada de acercarse al fenómeno del neoliberalismo en América Latina, en su modalidad actual de la globalización, sea apoyándose en la *Crítica de la razón instrumental*, obra escrita por Max Horkheimer en los años cuarenta (después de haber escrito, junto con Adorno, la *Dialéctica de la Ilustración*). Si las tendencias del neoliberalismo que estamos viviendo en América Latina representan una prolongación por otros medios del darwinismo social que empezó a manifestarse más abiertamente en la etapa tardía del capitalismo, entonces la cuestión del neoliberalismo concierne algo de más relieve que la estrategia económica a seguir en la coyuntura actual, y toca el problema de una crítica más a fondo de la racionalidad que ha presidido al despliegue del liberalismo en sus distintas fases. Dentro de esa problemática es que quisiéramos reflexionar sobre la relevancia del discurso del derecho, no sólo ante el discurso neoliberal de la globalización, sino, sobre todo, ante cualquier posible globalización del discurso racional.

Por globalización del discurso quiero significar una manera de totalizarse el discurso cerrándose a toda elaboración ulterior. Se

¹ Dr. en Filosofía (Hochschule für Philosophie, Munich). Director Académico del Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó.

ESTUDIOS SOCIALES 111

presta la palabra *globalización* para esta modalidad del discurso, ya que es un discurso que absorbe sus posibles fronteras y, por tanto, no puede trascenderse a sí mismo. Más que un discurso, propiamente hablando, tenemos algo así como el despliegue de un conjunto de reglas a seguir. Estas, como el conjunto de semáforos y señales que regulan el tránsito en una ciudad, se nos presentan de tal manera que no tienen que ser cuestionadas más allá de su funcionalidad y consecuencia. Son como las reglas de un juego, que no trascienden a la realidad misma del juego.

Si el discurso neoliberal de la globalización representa una globalización del discurso, son las causas de esto último lo que más interesa. En líneas generales, una manera que tiene el discurso para cerrarse en sí mismo -y cerrarse, por tanto, a la posibilidad de perdurar como discurso- es la de ir desmantelando el andamio sobre el que se va construyendo el mismo discurso. Este andamio se compone de las ideas que aglutinan los elementos del discurso. Si las ideas van perdiendo el aura a través de la cual ellas aglutinan distintas facetas de la realidad, la misma realidad se deshará en un aglomerado indiferente de elementos disímiles. (Volvemos a las reglas de tránsito como la única relación posible.) Ahora bien, donde la idea de la democracia, para hablar del punto en cuestión, se ha ido problematizando y ha perdido mucho de su poder evocativo, poco importa determinar la función del Estado. Es ella la que hay que cuestionar, y a la que hay que devolverle su relevancia; después, la cuestión del Estado caerá en su lugar por su propio peso.

Otro punto: el sujeto. Si un discurso no vislumbra sus fronteras es, seguramente, por razón de una depotenciación del sujeto que lleva el discurso, si es que eso, de nuevo, puede seguir llamándose un discurso. Nuestra cultura -o, más bien: anti-cultura- tiene maneras de ir masificando al sujeto y "castrándole" todo eros cuestionador y transformador de la realidad misma. El problema no es el mercado, sino un sujeto hecho a su imagen y semejanza, como un eterno y pasivo consumidor, que apenas tiene que contentarse con eso que le es ofrecido. En este caso, el programa del neoliberalismo de desembarazarse lo más posible del Estado sería lo más lógico, ya que el Estado tiene sentido sólo como una instancia objetiva de la soberanía del sujeto que, supuestamente, configura la sociedad. Nuestra reflexión, por tanto, también quiere reflexionar sobre eso, es

EL NEOLIBERALISMO, LA GLOBALIZACION...

decir: ¿cómo apostar por el sujeto que somos, dada la conyuntura que estamos viviendo o padeciendo?

Finalmente: las fronteras. Si hay un problema con el discurso de la globalización, y con la globalización del discurso, es que escamotea todas los componentes esenciales para que se encienda la dimensión histórica del discurso: la justicia, la democracia, la soberanía, etc, son ideas con una fuerte dimensión histórica. Donde el discurso se sincroniza espacialmente -esa es otra manera de representarse la globalización- se desarticula la diacronía temporal de la dimensión histórica. Tendremos que preguntarnos también, pues, en qué consiste la historicidad de nuestro discurso, y si todavía tiene relevancia para nosotros.

Una última palabra: aunque hemos señalado distintos puntos a considerar, nuestro trabajo no se dedicará a señalar las distintas estrategias relevantes de cara a estos distintos puntos, sino volviendo a un ideal original y antiguo de la razón, trataremos de ver como esta racionalidad más fuerte se puede asumir para hacer frente a todos estos problemas. De ser así, tal vez estemos en una coyuntura providencial. El refrán popular: "no hay mal que por bien no venga" tiene una validez especial cuando se trata de fenómenos sociales dentro de una larga perspectiva histórica.

I

A comienzos de los años noventa comenzó a intensificarse la gestión de los mercados comunes regionales en America Latina. Esto podría ser positivo. Es de esperar, por ejemplo, una mayor cooperación entre los países vecinos, así como una dinamización de las distintas economías de los participantes en un nuevo mercado común regional. Se crean también instituciones que dan más relieve a la sociedad civil en los países miembros, como pueden ser el establecimiento de cortes de justicia para tratar las desaveniencias en la interpretación e implementación de los tratados de libre comercio. Otro posible punto positivo es que tal vez sea posible, por fin, lograr más transparencia en lo que concierne el funcionamiento de las empresas multinacionales y en la determinación de los deberes que estas tienen para con los países donde ellas funcionan. Esto último debería ser más factible en los casos como NAFTA, donde los países

originarios de estas multinacionales forman parte del tratado de libre comercio.

En cuanto al lado negativo del proceso de globalización, se podría decir que se está cifrando todo el esfuerzo de la política de desarrollo de muchos países latinoamericanos en llegar a un mercado más amplio, mientras que se desatienden problemas, también graves, que no tienen que ver inmediatamente con la macroeconomía de la globalización. Por ejemplo, en República Dominicana, el deseo de llegar lo más rápido posible al mercado de la globalización pudiera llevar a la ruina lo que haya de valioso en la industria nacional al inundar el mercado doméstico con productos hechos a costos más bajos fuera del país.² De ser así el país se convertiría en una gran zona franca, donde el proceso de proletarización para la población sería más marcado. Las empresas de zona franca, en efecto, pueden irse más fácilmente a otro lugar cuando no estén contentas con las exigencias que les hagan en el país donde operan, y, en este sentido, en República Dominicana ya se advierte que *"cualquier problema sindical podría afectar seriamente la competitividad de nuestras Zonas Francas"*³.

Uno de los puntos que dan a pensar también sobre el aspecto negativo de la globalización es la "cura fiscal" intensa a la que tienen que someterse los países que optan seriamente por esta vía como prioritaria. Un punto central en la agenda de esta "cura fiscal" es, obviamente, el saneamiento de la deuda externa. Ahora bien, solamente el pago de los intereses de la deuda externa es normalmente ya una carga demasiado grande para un país en vías del desarrollo, y una carga que, normalmente, cae, sobre todo, sobre los hombros de la población más pobre del país. Dinero destinado al servicio de la deuda es normalmente dinero sustraído al renglón educativo o al renglón de servicios de salud en nuestros países, donde ya estos renglones reciben las más de las veces una asignación muy estrecha. Invertir en un servicio prioritario de la deuda externa sería equivalente, entonces, a descuidar áreas que afectan negativamente no sólo el presente, sino también el futuro del país.

² Pienso por ejemplo en la industria zapatera que tiene que competir con zapatos hechos con mano de obra prácticamente "esclava" en la China continental.

³ José Tomás Pérez, Director de la Corporación de Fomento Industrial en **Rumbo**, nº 194, página 53.

EL NEOLIBERALISMO, LA GLOBALIZACION...

Hay algo, empero, en el asunto del servicio de la deuda externa que es muy delicado para las democracias latinoamericanas. Por un lado es claro que los distintos países latinoamericanos a través del aval de sus representantes políticos contrajeron la deuda y que cada país, por tanto, tiene el deber de pagarla. Por otro lado, es claro también, por lo menos en República Dominicana, que el pueblo como tal se benefició muy poco de la deuda así contraída nacionalmente. Este es uno de los problemas, a mi juicio, que, para hacerle justicia de verdad, no se puede atacar solamente con variables macroeconómicas, sino que se tendría que tratar más a fondo, en un diálogo, tal vez, entre todas las partes afectadas, sea a nivel nacional o internacional.

El punto del servicio de la deuda externa en la agenda del neoliberalismo latinoamericano trae a colación un punto álgido en la historia del continente. Desde la definición de la doctrina Monroe, hasta las más recientes expresiones de la auto-destinada misión civilizadora y democratizadora del hermano mayor norteamericano, pasando desde las más positivas como la Alianza para el Progreso a las más negativas (como eran las intervenciones en materia de política de seguridad nacional), Latinoamérica siempre ha resentido ser una especie de feudo, o zona de influencia, de los Estados Unidos. Ahora con la política de la globalización lo que estamos haciendo, en realidad, es someternos más disciplinadamente que nunca a los dictámenes de los Estados Unidos en lo que concierne su idea de un orden para el continente. ¿Cómo es posible que ahora mordamos tan tranquilamente el anzuelo que siempre habíamos rechazado con tanto sentido del honor? Además, Estados Unidos entra al juego de la globalización en el continente americano precisamente cuando ya no le es fácil competir con el Mercado Común Europeo y con el Japón. Queda por ver, por tanto, si esta así llamada globalización no conducirá más bien a un protectorado económico en el continente americano, que estará orientado sobre todo a los intereses económicos de los Estados Unidos.

Así, pues, a vuelo de pájaro, un balance del fenómeno del neoliberalismo y la globalización en América Latina. Sin embargo, más interesante para nuestro tema, tal vez, sea lo siguiente:

ESTUDIOS SOCIALES 111

El tratado NAFTA entre Méjico, U.S.A., y Canada entró en efecto el primero de enero de 1994. Ese mismo primero de enero de 1994 se alzó un ejército revolucionario, llamado el Ejército Zapatista de Liberación, en el estado de Chiapas ocupando a San Cristóbal de las Casas. Revoluciones a veces dicen con más objetividad lo que se está gestando en una conyuntura histórica.; ellas son un gesto extremo, pero resuelto, que señalan la caducidad de una realidad y la puesta en obra de una nueva racionalidad. Se ha escrito mucho sobre la Revolución Francesa, y el filósofo G.W.F. Hegel desarrolló no sólo una filosofía de la historia, sino la idea de la historicidad de la razón, en base al impacto que causaron en su generación los eventos de esa revolución en el corazón de Europa. Creo que cualquier reflexión sobre el proceso de globalización en America Latina debería, también, tomar en cuenta lo que está pasando en Chiapas y dar cuenta de ello. Por eso quisiera señalar aquí dos peculiaridades de esa guerra de guerrillas basándome en dos interesantes artículos del corresponsal mejicano de la Revista Internacional *Lettre*, Luis Villoro.⁴

Los grandes hitos de la sublevación de Chiapas parecen cifrarse más en encuentros de índole dialogal que en avances estratégicos de tropas o en victorias que cambien significativamente el escenario de la guerra (aunque recientemente la situación ha tomado un vuelco triste con las matanzas de campesinos por parte de las tropas del gobierno). Estos encuentros, además, se escenifican de manera grandiosa -encuentros más apropiados para las salas de convenciones de la Ciudad de Méjico que para la selva de Chiapas. En agosto de 1994, por ejemplo, se reunieron 6,000 delegados de todo el país en la jungla de Tojolaba para discutir la posibilidad de paz y de transición a la democracia. Y cuando en marzo del '95 los Zapatistas concertaron una mesa redonda con el gobierno, ellos invitaron como panelistas a no menos de 400 expertos, con los que ellos simpatizaban,⁵ dejando al gobierno la posibilidad también de seleccionar sus expertos y representantes. El gobierno sólo mandó dos delegados al encuentro, y la actitud de los dos delegados del

⁴ *Lettre Internacional*, nº 92 & 95.

⁵ Entre los invitados por los Zapatistas estaba el corresponsal de *Lettre*, Luis Villoro.

EL NEOLIBERALISMO, LA GLOBALIZACION...

gobierno a esta gigantesca mesa redonda fue sintomática del modo como se está llevando esta "guerra": al comienzo dijeron que habían venido a escuchar y no dijeron nada más después, asumiendo una actitud de silencio total, lo cual, como es de esperar, dio lugar a intervenciones todavía más originales y expresivas por parte de los 400 invitados especiales de los Zapatistas. No satisfechos todavía con la orquestación de éstos y otros encuentros los Zapatistas no han escatimado los esfuerzos por entablar un diálogo de la manera más global posible: tienen una página en el internet (<http://www.peak-org/-justín/ezln.html>) que de octubre de 1995 a enero de 1996 fue usada por 16,698 lectores.

Otra de las peculiaridades de la sublevación de Chiapas -además de ser conducida vía internet- es el significado que ha adquirido la máscara que oculta el rostro de los Zapatistas. Cuando el editor de la revista *Vuelta*, pidió al Comandante Marcos que mostrase su rostro para en adelante asumir el liderazgo incontestado de la izquierda, Marcos replicó que su lucha cae fuera del tiempo. Su intención, explicó, no era asumir el poder, sino llegar a la situación en que esta toma del poder se hiciese innecesaria; entonces él y sus enmascarados regresarían a la noche de los sin rostro. La máscara cumple, pues, una función clave en la manera como los Zapatistas han decidido escenificar su rebelión.

En la asamblea tenida en la jungla de Tojolaba un periodista canadiense preguntó a Marcos al final cuándo pensaba desenmascararse. Éste respondió: "Ahora mismo, y más aún, por qué no hacemos un voto sobre eso?" Entonces, toda la asamblea de los 6000 delegados, y todos los periodistas presentes, votaron por que retuviese su máscara. La máscara cobra cada vez más trascendencia.

Entonces fue el gobierno quien comenzó a esforzarse por desenmascarar al Comandante. El 9 de febrero del '95 un funcionario del gobierno presentó por televisión la identidad y los datos personales del enmascarado Comandante. El "verdadero" Marcos era Rafael Sebastián Guillén Vicente, nacido en Tampico en 1957. Se buscaba, como señala Villoro, desmitificar al líder legendario detrás de la máscara y, a través de los datos que lo ligaban a la realidad -su cédula, el nombre de sus vecinos, el registro del último vehículo que

ESTUDIOS SOCIALES 111

había poseído-, individualizarlo para, entonces, poder criminalizarlo. La revelación televisada de la supuesta identidad de Marcos fue un momento crítico para la rebelión, ya que todos esperaban que pronto, como era de esperar después de este tipo de aclaraciones y señalizaciones oficiales, aparecería el cadáver de Rafael Sebastián Guillén. Pero el Comandante Marcos se zafó del estigma de pronta víctima de los poderosos mandando enérgicos mensajes. En un gesto impresionante, una gran multitud en la Plaza de la Constitución gritó: "nosotros todos somos Marcos". Cartas de protesta del exterior, entonces, empezaron a llover sobre el gobierno. La estrategia del gobierno fracasó; tuvo que volver a las negociaciones.

De lo que reporta Luis Villoro se deduce que la rebelión de Chiapas es un gesto extremo cuya finalidad no es la conquista del poder, sino el cuestionarlo y el ponerlo a discusión (una pretensión legítima en una democracia, pero alcanzable en Chiapas sólo a través de una fuerza mayor). Ahora bien, es propio de una democracia poder realizar un diálogo sobre los grandes temas nacionales, así que difícilmente podría un gobierno, que se legitima democráticamente, obstaculizar un tal diálogo sin desacreditarse. El gobierno mejicano naturalmente se siente irritado ante esa rebelión y puede insistir una y otra vez sobre su buena conciencia (a pesar de los "pequeños" casos de corrupción endémicos en todas nuestras democracias). ¿Por qué de pronto esa explosión revolucionaria cuando había poco de novedad en la marcha del gobierno? Esa rebelión no se entiende, en efecto, si es sólo una rebelión contra el gobierno, así como lo fue la rebelión de Fidel contra Batista, o de Solidarnosc contra el comité central de la Polonia socialista. Tampoco es una rebelión contra NAFTA pues, de lo contrario, eso es lo que acapararía el diálogo, i.e., la estrategia económica a seguir ante la conyuntura de una globalización del mercado. Hay algo más, como parece deducirse de las mismas peculiaridades con que se presenta esa rebelión: la máscara, por ejemplo, significa, por una parte, un enganche explícito con un pasado legendario, un pasado, empero, que ya sólo es legendario, y, por otra parte significa la actual condición de los mejicanos de no tener un rostro ni para el Estado, ni para nadie. Si el Méjico legendario y el actual ya no tienen rostro -no tienen significado para nadie, entonces lo que se está gestionando en el tratado de libre comercio sólo puede ser la liquidación del país

EL NEOLIBERALISMO, LA GLOBALIZACION...

por parte de aquellos que no tienen ni interés, ni fe alguna, en lo que pueda haber de valioso en el país. La rebelión de Chiapas, en realidad, más que una rebelión contra el gobierno, entonces, parece ser una rebelión contra -o a favor de- una sociedad que ya no tiene modo de conectar con los grandes temas nacionales, y de afirmar esos valores nacionales en los cuales cree. Es esto, también, lo que nos tiene que dar que pensar al reflexionar sobre el neoliberalismo y la globalización en América Latina: ¿se trata de un proceso de comprometernos más con nuestros países, o de darles la espalda de manera ya definitiva?

II

El discurso del liberalismo, en su época clásica, invocaba el principio de la "mano invisible", que se cernía, por así decir, por encima del bullicio del mercado para realizar el orden natural y el bien de todos. Más recientemente, el neoliberalismo de corte reaganiano todavía invocaba, a su manera, este principio de "*private vices, public virtues*", esta vez en base a la reducción de impuestos a la clase pudiente. El neoliberalismo del discurso de la globalización del mercado, en cambio, puede escamotear con buena conciencia todo remanente de la idea de un bien común. Él responde sólo al día inminente en que un mercado globalizado cubra la faz de la tierra. No se trata de construir pausada y soberanamente ese nuevo orden, sino de "*enfrentarlo*", pues ese día se nos viene encima, al parecer, sin consultarnos. Lo más que se puede hacer es buscar buenos vecinos en quienes uno se pueda apoyar.⁶ Porque ese día será un día de juicio, día en que se separarán aquellos que se han capacitado para competir en la nueva arena de la globalización de los otros que no se prepararon y sólo perdieron el tiempo. Se puede decir como el profeta en el Antiguo Testamento de ese día de la globalización: "*Día aciago y terrible, día de juicio, ¿quién resistirá cuando llegue? ¿quién quedará en pie aquel día?*"

⁶ "... ahora vamos a trabajar con el espíritu de que, a fin de cuentas, República Dominicana puede enfrentar mejor la globalización con sus vecinos." (El canciller de la República Dominicana, Eduardo Latorre, en entrevista con *Rumbo*, n° 197, página 51. Sería interesante, en cambio, preguntarse, cuánto ha hecho el actual gobierno por mejorar las relaciones con Haití, su vecino más cercano, pero de poca relevancia económica para el país.

ESTUDIOS SOCIALES 111

Si en cada fase ulterior de su desarrollo el liberalismo tiene que rendirle menos cuentas a los sujetos que componen el sistema no es tanto en virtud de una fuerza irresistible del mismo, debida sea a una creciente concentración del capital, o a una crecida y lograda sutilidad en el manejo de sus transacciones. El liberalismo -ahora: el neoliberalismo- vence por *default*. El sujeto ha empobrecido tanto su discurso que no se necesitan muchas razones, apenas unos cuantos números y estadísticas para despacharlo.⁷

El liberalismo y el sujeto de nuestra modernidad -es decir: ese sujeto que también (!) somos nosotros- entraron en la historia conjuntamente -si no por confabulación mutua. El sujeto, por su parte, aprendió a ser sujeto despojando a los objetos de su aura substancial, viéndolos de una manera más funcional y pragmática. Sólo así pudo deshacerse de un sistema estamental, o de castas, no justificable racionalmente; de una autoridad política no susceptible de ser cuestionada, y no responsable hacia sus súbditos, y de una tutela paternalística del clero. Sólo relacionando los objetos en un plano inmanente a sí mismo, y cuyo centro fuese él mismo, pudo el sujeto finalmente afirmarse a sí y llegar a la madurez de edad. Por eso es que este sujeto, a su vez, encuentra dificultad en impugnar un discurso que haga lo mismo que él hizo pero de una manera más masiva todavía.

Ha habido intentos en la historia del pensamiento de dar cuenta de la democratización de la cultura acudiendo a la eficacia de intuiciones concretas -maduradas al umbral de la modernidad- para transformar las relaciones sociales. Toqueville, por ejemplo, postula una creciente solidaridad entre los estamentos, sea en el proceso moderno de producción o en otras vivencias de la modernidad; Schleiermacher enfatiza el efecto democratizador del intercambio y discusión de ideas, así como de las distintas expresiones culturales en general. Estas teorías, y otras, representan una reconstrucción ideal, u optimista, de nuestra modernidad, donde la visión eidética es como una levadura que va transformando lentamente la masa de

⁷ En el caso de METALDOM vs Caribbean ISPAT Limited, p.ej., escribe el comentarista de *Rumbo*: "Todavía nadie ha presentado argumentaciones sólidas, con numeritos."

EL NEOLIBERALISMO, LA GLOBALIZACION...

la cultura; pero estas teorías, con esa misma gradualidad que ellas presuponen, no dan cuenta del salto radical que sigue siendo el paso de un mundo feudal a la modernidad. En su *Fenomenología del Espíritu* Hegel enfoca la cuestión de una manera más pesimista: en un capítulo que termina analizando uno de los personajes literarios más cínicos de Diderot, Hegel muestra cómo la relación basada en el código caballeresco del honor va socavándose en la medida en que el hombre de pundonor cae más y más en la cuenta de que sirviendo a su Señor está en realidad siguiendo su propio interés, material y personal. De una manera más sencilla, Marx explicará como, una vez que cambian los medios de producción, los monarcas y la aristocracia caen en una relación de dependencia económica con respecto a los detentores de esos nuevos medios y tienen, cada vez, que hacerles más concesiones en el sentido de la participación al poder político. El análisis de Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental* es todavía menos utópico que el de Marx: según él, la clase obrera logra organizarse sindicalmente sólo en la medida en que imita el método organizativo y la instrumentalización de los medios que ha consolidado el poder del empresariado. En efecto, en un país donde los sindicatos son fuertes, un dirigente de una de las federaciones nacionales prácticamente es un colega de los grandes empresarios y de los directores de las principales bancos.

El sujeto de la modernidad, marcado por la constelación bajo cuyo signo vino a este mundo, tendrá siempre la tendencia a caer en el registro de una razón instrumental, en vez del de una razón contemplativa de las esencias de las cosas. El problema con esto es el siguiente: antes uno trataba de adecuar la realidad a sus normas ideales -a las ideas platónicas, las formas aristotélicas, las esencias de los escolásticos, etc. Pero donde las esencias ideales no tienen normatividad alguna, es la realidad misma la que les da su contenido a las ideas, ya que estas ideas siguen siendo la clave del discurso y tienen que diferenciarse y determinarse para poder serlo; sólo que ahora la diferenciación no se hace desde la esencia ideal que constituye una norma por la que tiene que regirse la realidad, sino que es la realidad misma, sin la norma -es decir: la realidad en su autodiferenciación- la que llena de contenido a las ideas. Esta inmanencia llevada al mundo de las ideas las convierten en funciones que organizan pragmáticamente la realidad pero que no la conectan

ESTUDIOS SOCIALES 111

con un mundo ideal hacia el cual pudiese trascender el sujeto. Un ejemplo de esto sería la definición de la legitimidad del poder político que da Max Weber en su sociología, donde la legitimidad de lo legítimo es inmune a cualquier crítica y no representa valor alguno; ella es algo enteramente fáctico:

Debe entenderse por "dominación", ... la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos). ... Un determinado mínimo de *voluntad* de obediencia, o sea de *interés* (interno o externo) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad.

... La "legitimidad" de una dominación debe considerarse sólo como una *probabilidad*, la de ser tratada prácticamente como tal y mantenida en una proporción importante. Ni con mucho ocurre que la obediencia a una dominación esté orientada primariamente ... por la creencia en su legitimidad.⁸

La neutralidad en materia de valores dispersa a la modernidad en un pluralismo acéfalo que no logra darle un contenido significativo a la gestión democrática. Un crítico acérrimo de este impasse del liberalismo en la política, el filósofo del derecho alemán Carl Schmitt, propone, entonces, definir lo político en base al binomio amigo-enemigo,⁹ pero esto tampoco, a mi parecer, hace justicia a todo lo que es esencial al concepto de lo político, más bien cae en una unilateralidad más peligrosa. El problema sólo se resuelve superando el registro de la razón instrumental, pues es claro que donde no hay contenidos ideales, que polaricen la gestión de la cosa pública, la democracia se reduce simplemente a la constatación de la mayoría del momento. Donde no se proponen y gestionan los grandes temas nacionales, se tendrá meramente la reacción puntual de la ciudadanía -medible por una encuesta *Gallup*- ante lo que cae en la agenda del día. Se le mide la temperatura al electorado. En este último caso el electorado se convierte en una clientela que el Estado tiene que complacer para poder legitimarse. Y el próximo paso, siguiendo la

⁸ *Economía y Sociedad*, edición del Fondo de Cultura Económica, México/Argentina, 1992, página 170-71.

⁹ Véase: *El concepto de lo político*.

EL NEOLIBERALISMO, LA GLOBALIZACION...

lógica de esta manera de proceder, consistirá en reemplazar al Estado -a fin de cuentas: nada más que un mercado de prebendas- por un mercado más global y unificado. Volvemos, así, a la consigna de Rousseau: eliminar la palabra *citoyen* del vocabulario y reemplazarla con la de *bourgeois*.

La teoría de la democracia es, paradójicamente, de las cosas más difíciles de desarrollar en nuestra modernidad filosófica. Desde Rousseau a Rawls los filósofos han hecho malabarismos para construir teóricamente una situación de igualdad social o política, que no deja de ser pasajera, o para explicar la realidad metafísica u ontológica de derechos del individuo, que son y no son como las cualidades que determinan su modo concreto de ser quien es; que son y no son como las relaciones intersubjetivas que configuran la realidad social. Michael Walzer, al comienzo de su obra, *Spheres of justice*, pone de la siguiente manera lo que viene siendo la cruz de interpretación para un filósofo social moderno:

Equality literally understood is an ideal ripe for betrayal. Committed men and women betray it, or seem to do so, as soon as they organize a movement for equality and distribute power, positions, and influence among themselves. Here is an executive secretary who remembers the first names of all the members; here is a press attaché who handles reporters with remarkable skill; here is a popular and inexhaustible speaker who tours the local branches and "builds the base". Such people are both necessary and unavoidable, and certainly they are something more than the equals of their comrades. Are they traitors?

La obra de Walzer es uno de los esfuerzos recientes más entusiastas e interesantes por motivar la idea de la igualdad democrática. Esta obra, que es de una intensa textualidad, adolece, empero, de una falla fundamental: desarrollar la idea de la igualdad como si fuese un bien, o configuración de bienes, que uno recibe. Esta aplicación fundamental de la justicia distributiva respetará, claro está, la especificidad tanto de los bienes como la del que los recibe. Así (cayendo, injustamente, en la caricatura de una obra cuya textualidad es tan rica que raya frecuentemente en lo poético), el que es elegante y buen mozo recibe muchas admiradoras (sin caer necesariamente en la poligamia); el que es inteligente recibe muchos títulos o premios académicos; el que es emprendedor recibe mucho

ESTUDIOS SOCIALES 111

dinero; el que está comprometido socialmente recibe cargos y honores políticos, etc. Así se dará una igualdad relativa, en cuanto ninguno acaparará inmerecidamente los bienes distribuidos. Lo contrario es un ejemplo que pone Marx en uno de sus escritos de juventud:

Lo que soy y puedo hacer no está determinado por mi individualidad. Soy feo, pero puedo comprarme las mujeres más bonitas. Consecuentemente, no soy feo ... Soy estúpido, pero como el dinero es la verdadera mente de todas las cosas, ¿cómo podrá ser su poseedor un estúpido?¹⁰

La igualdad relativa que contempla una teoría tal como la presentada por Walzer, sin embargo, al apoyarse demasiado en la idea de la justicia distributiva, no muestra directamente qué constituye la igualdad democrática, sino más bien cómo se distribuyen los distintos bienes sociales igualitariamente. La teoría de la igualdad respetuosa del pluralismo moderno, que ha de fundamentar la idea de la democracia, resultaría más plausible, a mi parecer, si uno la compagina con una teoría del sujeto. Para esto, de nuevo, sería importante volver a una teoría de las Ideas.

Para los Griegos las ideas no eran unas casillas, o receptáculos, donde estaban depositadas distintas verdades, que uno entonces sacaba y utilizaba a su discreción. Para comprender mejor la teoría de las ideas hay que tener en cuenta que tan importante como las ideas (que tendemos a objetivar unilateralmente en la manera ya señalada) es, en esta teoría, el *eros* que llena e impulsa al conocedor. Esto no hará más fácil nuestra comprensión pero evitará que contaminemos esta teoría con elementos de nuestra modernidad. Nosotros normalmente tenemos una idea más funcional de la verdad: leemos un libro de electrónica para reparar un radio; un libro de medicina para curar una enfermedad, etc. En cambio, para los griegos la verdad era una experiencia más compleja que la de una adquisición: ella activaba todo el ser del conocedor.¹¹ Hay una frase de Heráclito que expresa esto magistralmente:

¹⁰ Citado por Michael Walzer, *Spheres of Justice*, (Basil Blackwell, 1983), página 96.

¹¹ Piénsese también en el prólogo del Evangelio de San Juan y en el comienzo de su primera epístola.

EL NEOLIBERALISMO, LA GLOBALIZACION...

Al despertar tenemos un sólo mundo que compartimos todos.

Los que sueñan empero se vuelven cada uno al suyo propio.

En la línea de lo expresado por esta frase de Heráclito, la experiencia de la verdad nos transporta a una vivencia más auténtica de nosotros mismos, una vivencia más solidaria con los demás, con los cuales compartimos y fecundamos nuestro ser. Tenemos entonces que diferenciar entre la vida que transcurre tranquilamente sin ser tocada por una experiencia de la verdad, una experiencia, esta última, que es bien precisa y nada fortuita, y una vida que accede a una tal experiencia. *Podemos funcionar muy bien en nuestro mundo y, sin embargo, estar como en un sueño: una vida a baja intensidad donde apenas nos percibimos a nosotros mismos.* Cuando percibimos el mundo compartido con todos los demás, empero, es como si hubiese un salto cualitativo en nuestras vidas: es como si pasásemos del sueño al estar despiertos. Ahora bien, si esta experiencia descrita por Heráclito es determinante en nuestra manera de comprender la realidad y de comprendernos a nosotros mismos, entonces ella tiene, necesariamente, que alzarse sobre pilares racionales construidos con una lógica bien férrea, que sean capaces de aglutinar y configurar nuestra experiencia de una forma radicalmente nueva en un cerrar y abrir de ojos; estos pilares serían las ideas.

Ponerse a especular sobre la situación ontológica de las ideas es cosa bien arriesgada. Aristóteles achacó a Platón el haber duplicado innecesariamente la realidad en el proceso de hacer esa precisión. No hay necesidad de hacerlo, y tampoco hay que pensar que Platón de verdad se conforme a la caricatura que Aristóteles hace de él. Una cosa es clara: por un lado, la verdad que nosotros vamos realizando y profundizando, en -y con- nuestras vidas, somos nosotros mismos los que la vamos realizando y profundizando —no es que nos hayamos montando en un carril ya hecho y férreo que predetermine todas nuestras acciones y conclusiones; por otro lado, nunca diremos que una verdad alcanzada por nosotros fue alcanzada desde la nada, o de una manera totalmente improvisada por nosotros, hasta el punto que pudiésemos decir que esa verdad fue hecha cabalmente por nosotros. Es entre estos dos extremos que hay que situar el *status* ontológico de las ideas. A esto tendríamos, además, que añadir el aspecto intersubjetivo señalado en la frase de Heráclito; digamos que, de una manera paradójica, cuando apreciamos el valor de una

ESTUDIOS SOCIALES 111

realidad que no está en función de la nuestra es que comenzamos a valorar verdaderamente nuestra realidad, y a comprometernos moralmente con ella.

La verdad, toda nuestra, que realizamos con nuestras vidas, la aprendemos *paradójicamente* del testimonio de los otros. Las ideas son un universal concreto que enlaza dos cosas muy dispares, como sucede cuando nos admiramos de lo que hay de válido en vidas totalmente distintas a la nuestra. Si se nos desvanece, empero, esta voluntad de acercarnos interesada y desinteresadamente a lo siempre novedoso de la realidad humana, se nos oscurecerá inexorablemente ese *mundo que compartimos todos*, de ahí que los griegos hayan atribuido un rol esencial al *eros*, energía que incluía y trascendía la sexual, para sostener ese aspecto luminoso de la realidad por el cual ella posibilita constantemente una experiencia de la verdad. No hay ni que decir que la idea de la democracia, bien entendida, es uno de los acicates más relevantes en nuestra modernidad para una profundización de esta experiencia.

Ya señalamos que, si nos atenemos al discurso de Platón sobre las ideas, no podemos objetivar tanto el "contenido" de las esencias ideales, y tenemos que incluir al *eros* del conocedor como un componente clave de toda experiencia auténtica de la realidad ideal. La experiencia del conocimiento no se da entonces de una manera compacta y abrupta, sino de manera escalonada, donde lo ofrecido es también una promesa de lo por venir y una nueva experiencia del *eros* mismo. Esto introduce un componente dinámico en nuestro conocimiento y para hacerle justicia tendríamos, entonces, que concebir una dimensión histórica en la manera de presentar las ideas su "contenido", es decir: de desplegar dinámicamente su significado. Esta lectura -hegeliana- de la teoría platónica de las ideas, además de hacer justicia a mucho que queda implícito en la dialéctica de los diálogos socráticos, puede acercarnos más a la idea de la democracia facilitándonos la comprensión de una dimensión intrínsecamente histórica en ella.

En su filosofía de la historia Hegel afirma la presencia de la razón, o de lo racional, como fuerza motriz detrás de todo fenómeno histórico significativo. Lo que quiere decir no es que la historia se vaya cumpliendo tranquila y misteriosamente según el plan

EL NEOLIBERALISMO, LA GLOBALIZACION...

maquinado en un remoto cielo platónico sino que cuando nosotros logramos conectar con lo que hay de racional en la realidad, y cuando lo desarrollamos y aprovechamos, entonces hacemos historia en el sentido propio de la palabra. No el transcurrir pacífico es lo propio de la historia (y no es extraordinario que una situación irracional perdure injusta pero pacíficamente) sino propio de la historia son más bien los "saltos" y "giros" que jalonan con significados siempre más concretos el sentido extenso de nuestra realidad. La historia no se va calcando sobre un plan ideal que yace ahí ya todo desarrollado; al contrario, las ideas y lo racional recaban su significado y determinación gracias al sentido liberado en un despliegue de la misma historia, en la que ésta, por así decirlo, al realizar un nuevo giro, remueve muchas cosas.

La sensibilidad de Hegel para la historicidad de la razón derivó del tiempo que le tocó vivir, un tiempo marcado por el signo de la Revolución Francesa. Esa Revolución fue la que dio nueva vida a unas ideas y unos conceptos ya prácticamente apagados, y archivados en libros polvorientos.

"Ya que desde hace 10 años toda Europa tiene su atención fijada en la tremenda lucha de un pueblo por su libertad, y ya que toda Europa ha sido convulsionada por eso mismo, no puede ser de otra manera sino que los conceptos sobre la libertad han padecido un cambio y se han depurado de su anterior vacuidad e indeterminación."¹²

Ahora bien, si decimos con Hegel que los conceptos *padecen un cambio*, y adquieren un nuevo contenido, tenemos que postular también una variedad de momentos para los mismos, o, por lo menos, tres (yendo así en contra de la opinión del sentido común de que si algo tiene un contenido fijo y determinado es la entidad conceptual): un primer momento, pues, en que esos conceptos son todavía abstractos y sin embargo no nos molesta su abstracción porque nos estamos familiarizando con ellos; un segundo momento en que nos comienza a molestar su abstracción o su falta de relevancia para una realidad que no los respeta; y un tercer momento en que esos

¹² *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Lasson: 1923), página 127 (La traducción es mía, IL)

ESTUDIOS SOCIALES 111

conceptos niegan lo que tienen de abstracto y se muestran con una nueva vitalidad y determinación, que es capaz, incluso, de enjuiciar a la misma realidad, antes tan irrespetuosa y burlona. Digamos que el paso del segundo al tercer momento se realiza gracias a la acción catalizadora de algo así como una revolución, que funciona, entonces, como la fuente de abastecimiento para nuestros conceptos, o, por lo mismo, para todo aquello con lo cual le damos un sentido a nuestras vidas personales y colectivas. (Algo análogo a lo que es una revolución en la historia "grande" cumplirá esta función en nuestras historias pequeñas o personales.)

Pero volviendo a la teoría platónica de las ideas hagámonse una corrección a Hegel. No tiene que ser solamente la negatividad intrínseca de la realidad la que sirva de acicate al desarrollo histórico de la razón, y de sus conceptos o ideas; es también el *eros* como fuerza positiva en el conocedor no sólo lo que nos lleva a corregir lo que tienen de abstractos nuestros conceptos para rescatar lo que hay de válido en la realidad concreta, sino, sobre todo, lo que nos lleva al encuentro con las distintas facetas de la realidad humana buscando en cada una de ellas una realización inédita de lo novedoso y profundo en una idea o en un concepto. Nada auténticamente humano le es ajeno a esta razón escrutinadora de las esencias ideales. Este es el *eros* con que Sócrates escuchaba atentamente el parecer de personas de distintas proveniencias y pareceres. Este es el mismo *eros* con que nosotros, tal vez menos constreñidos por el lenguaje verbal, nos acercamos a experiencias y situaciones de vida muy distintas de las nuestras con la expectativa confiada -y profundamente íntima- de darle nueva vida a una de esas ideas portadoras del sentido último de nuestra existencia. Si hemos de señalar un fundamento convincente y eficaz de nuestra cultura democrática moderna, entonces nada mejor que ese *eros* con el que buscamos ser fecundados (y ahí el sentido analógico del término *platónico*) por realidades muy distintas de la nuestra, a veces incluso situadas en una posición extrema a la nuestra. Esta fecundación no se realiza por medio del aparato biológico reproductivo, sino por medio de- y en la idea. Quien vuelve una y otra vez a ellas, lumbreras de la tenue realidad ideal, siente una libertad interna, vigorosa; siente, apoyado en pilares no macizamente materiales ni inobjetablemente reales, estar, no obstante, en sí mismo. Es por eso que Platón asignó

EL NEOLIBERALISMO, LA GLOBALIZACION...

una prioridad ontológica a las ideas y pensó re-vigorizar a través de ellas la vida, ya para entonces decadente, de la *polis* ateniense. En cuanto a nuestra moderna, y también seriamente amenazada, democracia, más vale seguramente experimentar con ese *eros* curioso de todo y tremendamente expansivo, que postular la existencia de cualidades ontológicas portadoras de nuestros derechos inalienables. Donde, por un lado, el filósofo del derecho, de corte estrecho y cuadrulado, hace piruetas del pensamiento para justificar, por ejemplo, la igualdad "democrática" del hombre rudo, trabajador del campo o de la construcción, con el profesional portador de títulos académicos, por otro lado, el verdadero entusiasta de la idea democrática busca vencer lo que haya de alienante en su conocimiento especializado con una vivencia -en todo caso así considerada por este optimístico autocrítico- más auténtica y originaria de la realidad.

Si hemos de precisar, entonces, en qué radica la historicidad de la razón, seguramente lo más llamativo sea esa capacidad de descubrir lo novedoso y valioso en una realidad a punto de hundirse, por así decirlo, en la más monótona y fatídica repetición monocromática de lo mismo. En este sentido, es interesante volver a enfocar a la razón en su registro instrumental, ya que ella nos muestra el fondo sobre el cual tiene que moverse, quiéralo o no, todo *eros* verdaderamente democrático. Si la una es una razón histórica, esta otra es, por contraposición, a-histórica. Esta a-historicidad no estriba en una carencia de movimiento, desarrollo o progreso, ya que la razón instrumental puede siempre aducir pruebas suficientes de ello. La historicidad de la que hemos estado hablando es la que se logra siguiendo la pista de una idea guía, cuestionándola allí donde ella parece no haber dejado rastro de sí, porque primero se cuestiona a la realidad que a la idea que se quiere salvar. La razón instrumental, en cambio, no se detiene en la verdadera realidad de los entes -esa que se va logrando o asegurando históricamente- sino que apenas los ordena dentro de un esquema indiferente a su realidad en sí mismos. Lo que no sea relevante para este esquema es arrojado fuera, ya que eso está *a priori* -o en virtud del esquema unilateralmente impuesto a la realidad- estigmatizado por su no-idoneidad. Tan simple es este darwinismo social. No son las ideas las que aquí abren brechas y perspectivas diferenciadas en el bloque macizo de la

ESTUDIOS SOCIALES 111

realidad, sino esa realidad sincronizada en su funcionar monolítico la que una y otra vez mella unas ideas desapropiadas de una vez por todas de su aura significadora por una buena y repetitiva funcionalidad.

No es cuestión tampoco de tener buena suerte dentro del esquema selectivo impuesto por la realidad. Esos que son asimilados y que funcionan bien dentro del sistema pagan esta buena fortuna con la renuncia a su individualidad y a la posibilidad de ser los sujetos de su propia vida. Hay en fin de cuentas un elemento tan grande de ceguera y fortuidad total en el destino deparado a cada cual que uno no puede sino reconocer su endeudamiento para con una realidad fáctica a la que en adelante tendrá que sacrificar toda espontaneidad intelectual y anímica. El esquema funcional de la realidad realiza *"malignamente al hombre como ser genérico. Cada uno es sólo aquello en virtud de lo cual puede sustituir a cualquier otro: fungible, un ejemplar. El mismo, en cuanto individuo, es lo absolutamente sustituible, la pura nada, y eso justamente es lo que empieza a experimentar tan pronto como, con el tiempo, llega a perder la semejanza."*¹³ La pretensión del sujeto moderno de haber roto todas las cadenas que lo sumían en el retraso y el oscurantismo se quiebra al final. Muy pronto reconoció esto Rousseau, que describe de la siguiente manera a ese sujeto:

"... adula a los grandes que odia y a los ricos que desprecia; nada ahorra para obtener el honor de servirles; se vanagloria orgullosamente de su bajeza y de su protección, y orgulloso de su esclavitud, habla con desprecio de quienes no tienen el honor de compartirla. ¿Qué espectáculo no serán para un Caribe los trabajos penosos y envidiados de un ministro europeo! ¿Cuántas muertes crueles no preferiría este indolente salvaje al horror de una vida semejante que a menudo no se ve ni tan siquiera mitigada por el placer del bien hacer? Pero para poder ver la meta de tantas atenciones, sería preciso que las palabras 'poderío' y 'reputación' tuvieran un sentido en su mente, que se enterara de que hay una clase de hombres que cuentan por algo las miradas del resto del universo, que saben ser felices y

¹³ T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, (Madrid, 1994) página 190.

EL NEOLIBERALISMO, LA GLOBALIZACION...

contentos de sí mismos más con el testimonio de los demás que con el suyo propio. Tal es, en efecto, la verdadera causa de todas esas diferencias: el salvaje vive en sí mismo mientras que el hombre sociable, siempre fuera de sí, no sabe vivir sino en la opinión de los demás y es, por así decirlo, de esta opinión exclusiva que saca el sentimiento de su propia existencia."¹⁴

En principio no podemos desproblematizar la crítica a la cultura moderna hecha por Rousseau atribuyéndola a un caso extremo o a una modernidad que todavía no había madurado todas sus potencialidades. Como han mostrado Adorno y Horkheimer la cultura moderna ha ido más bien hacia una masificación siempre mayor a través de lo que ellos denominaron la industria cultural, es decir: los medios masivos de comunicación. Al ceder la razón pura (antes aliada a una metafísica jerárquica y patriarcal) sus prerrogativas a una razón instrumental, al umbral de la modernidad, fue el sujeto mismo el que nació ya hipotecado. Quien quiera afirmar su inocencia hoy en día tiene que asumir el peso de la prueba, ya que con respecto a la instrumentalización de la realidad no nos encontramos en territorio neutro; y, si alguien en nuestra modernidad enfrentó este reto de cuerpo entero, lo fue ese gigante del pensamiento sobre cuyos hombros se yergue todo esfuerzo posterior de pensar autónomamente: Immanuel Kant.

III

Kant llevó la crítica de Rousseau al plano de la ontología. El estar "*fuera de sí*" del sujeto burgués pasó a ser, en el capítulo sobre las antinomias de la razón pura (de la primera Crítica), una modalidad existencial con la que todo sujeto tiene que habérselas: prácticamente la región de la negación del sujeto, el abismo donde éste desciende para reconquistarse a sí mismo desde este extremo de su desmembramiento. Kant denomina esta dimensión a la cual el sujeto está siempre expuesto -si no se le ha entregado- el mundo fenoménico. Si seguimos la percepción fenoménica de la realidad (correspondiente a lo que hemos llamado el esquema funcional de la

¹⁴ *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Barcelona, 1973, página 102.

realidad) tendríamos que negar la realidad de la libertad, y decir que el hombre hace todo por un interés propio que lo lleva a ser él mismo determinado y absorbido por una cadena de condicionamientos, de tal manera que no le queda espacio para ser libre. Kant busca primero enfrentar esta tiranía del mundo fenoménico a través de la formulación o activación de un discurso moral efectivo.¹⁵ Entre otras cosas, postulará la existencia de un carácter inteligible en el hombre, en el cual carácter pueda, entonces, apoyarse ese discurso moral.¹⁶

Kant es consciente de que esta diferenciación entre carácter *inteligible* y *empírico* es *problemática*, es decir: ella es sólo postulada y no puede ser demostrada -sólo expresa de nuevo la antinomia de la razón. No importa cómo nosotros atribuyamos a una experiencia una causalidad basada en la libertad, siempre podremos reconstruir la materia fenoménica de esa misma experiencia de tal manera que le atribuyamos una causalidad empírica, es decir: no originada en la libertad. La pregunta que Kant se hace, entonces, es si existe una *causa noumenon*, es decir: una causalidad que sea sin lugar a dudas sólo causalidad de la libertad.¹⁷

La sombra del mundo fenoménico, empírico y enteramente determinado llevó a Kant al extremo de concebir un discurso alternativo que fuese igualmente cerrado, compacto y hermético. En realidad,

¹⁵ **La crítica de la razón práctica** propiamente dicha **tiene pues como misión impedir a la razón empíricamente condicionada de determinar ella sola y exclusivamente a la voluntad.** (*Crítica de la razón práctica*, (editorial Losaó) pp 18-19)

¹⁶ En segundo lugar, habría que conceder, además, a dicho sujeto un **carácter inteligible** en virtud del cual fuera efectivamente causa de esos actos en cuanto fenómenos, pero que no se hallara sometido a ninguna condición de la sensibilidad ni fuese, por su parte un fenómeno. Podríamos igualmente llamar al primero carácter de la cosa en la esfera del fenómeno y carácter de la cosa en sí misma al segundo." (*Crítica de la razón pura*, B 567-569)

¹⁷ Presentando a la ley moral como una alternativa a la ley de la naturaleza que nos determina empíricamente, por ejemplo, Kant se plantea el problema de "si en estos actos por los que la razón prescribe leyes está o no ella misma determinada por otras influencias, así como el relativo a **si aquello** que se llama libertad respecto de los estímulos sensibles **no puede a ser, a la vez, naturaleza en relación con causas eficientes superiores y más remotas,...**" (*Crítica de la razón pura*, A 803 | B 831)

EL NEOLIBERALISMO, LA GLOBALIZACION...

podríamos decir, creó una réplica de la concatenación fenoménica, igualmente totalitaria y globalizante.

"Si echamos una ojeada a nuestros conocimientos en toda su extensión, vemos lo peculiar de la razón a este respecto, lo que ella intenta lograr, es la **sistematización del conocimiento**, es decir su interconexión a partir de un solo principio. **Esta unidad de la razón presupone siempre una idea**, la de la forma de un todo del conocimiento, **un todo que es anterior al conocimiento concreto de las partes** y que contiene las condiciones que determinan *a priori* la posición de cada parte, así como su relación con las demás. En consecuencia, esta idea postula en el conocimiento del entendimiento una unidad completa gracias a la cual este conocimiento sea, no un agregado fortuito, sino **un sistema ligado por leyes necesarias**. En realidad no puede decirse que esta idea sea el concepto de un objeto, sino el de la completa unidad de los conceptos en la medida en que dicha idea sirve de regla al entendimiento. **Tales conceptos del entendimiento no son extraídos de la naturaleza. Al contrario**, interrogamos a la naturaleza desde estas ideas y mientras no se adecue a ellas, consideramos nuestro conocimiento como deficiente."¹⁸

Para apreciar lo radical que resulta esta sistematización exigida por el canon de la razón pura, hay que tener en cuenta de que su unidad se cifra últimamente en la espontaneidad de la unidad de apercepción, una espontaneidad a la cual Kant no le da el nombre del yo, o de la mente, o del intelecto, o de cualquier facultad que podría hacerla aparecer de una manera hipostasiada o previa a la puesta en acto de su trabajo de sistematización, propiamente hablando. Esa unidad de apercepción existe, en otras palabras, sólo en cuanto organización o sistematización de una experiencia, que sin ella, a su vez, tampoco es aprehensible. Sobre esto concluye Horkheimer: *"la razón es la instancia del pensamiento calculador que organiza el mundo para los fines de la autoconservación y no conoce otra función que no sea la de convertir el objeto, de mero material sensible, en material de dominio. ... El ser es contemplado bajo el aspecto de la elaboración y la administración. ... La*

¹⁸ Op. cit., A 645 B 673.

autoconservación es el principio constitutivo de la ciencia ... Incluso el yo, la unidad sintética de la apercepción, la instancia que Kant designa como el punto supremo del que debe pender la entera lógica, es en realidad tanto el producto como la condición de la existencia material."¹⁹

No podemos aquí recorrer todo el proceso por el cual Kant se dio cuenta de que no era posible trascender el discurso de la razón fenoménica (la condicionada empíricamente) a través de un sistema moral activado por una razón pura (o no condicionada empíricamente). Lo importante es que él consideró, después de muchos intentos al contrario, que la razón pura no estaría en grado de garantizar que su discurso no se volviese un discurso monológico (paralelo, en este sentido, al discurso unilateral de la razón instrumental). Que Kant considerase que el discurso moral generado por el sujeto, en su esfuerzo por autodeterminarse, derivase probablemente en un discurso globalizante se puede inferir de la manera como él concibió la solución final de todo el problema, después que descartase la solución moral a favor de la estrategia más discreta del derecho.²⁰

Después de definir al derecho, en su última obra principal, como "el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad"²¹, Kant considera la necesidad en el párrafo siguiente (§D) de limitar la libertad en aras de una libertad de acuerdo a leyes universales. ¿Qué significa esa *limitación* de la libertad? Hegel

¹⁹ T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, (Madrid, 1994) páginas 131-34.

²⁰ En la tercera crítica Kant anuncia esta nueva estrategia: "Pero si bien se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de la libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo, sin embargo, debe éste tener un influjo sobre aquél, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la legalidad de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de la libertad, que se han de realizar en ella." *Crítica del Juicio* (edición de García Morente; Espasa Calpe), página 101.

²¹ *Metafísica de las costumbres* (edición de Adela Cortina), página 39.

EL NEOLIBERALISMO, LA GLOBALIZACION...

consideró que limitar a la libertad era algo contradictorio, sin embargo esa contradicción era necesaria dada la tensión que generó la antinomia de lo fenoménico y numérico a lo largo de toda la elaboración del pensamiento kantiano, antinomia que, tomada en serio como lo fue, en realidad condujo a Kant a la solución más atinada y precisa: diferenciar al derecho de la moralidad. El antídoto de la moral, en efecto, como respuesta a la razón empíricamente condicionada, no resultó menos peligroso que la enfermedad, dado su aspecto globalizante; por tanto, Kant comienza a concebir un discurso que se autolimita a sí mismo y que sea el garante -no de la libertad toda entera, sino de una libertad exterior.

El discurso de la filosofía del derecho kantiana se centra sobre la libertad exterior: es ella la que hay que coordinar, y no una libertad interior -o libertad *noumenon*- que es el fundamento de la exterior, pero que necesita de la exterior para poder subsistir. La idea sería entonces limitar toda coordinación o esquematización de la libertad (en nuestras relaciones intersubjetivas) ya que así dejamos espacio para una libertad ulterior que no podemos esquematizar o coordinar voluntarísticamente sin violentarla o suprimirla simultáneamente. La modalidad del discurso del derecho, por tanto, también será la exterioridad, es decir: éste será un discurso abierto a un encuentro más profundo con el otro, encuentro que se dará de una manera más gratuita. Lo que hace la determinación del derecho, por así decirlo, es crear las condiciones o el "espacio exterior" para que "yo" y "el otro" seamos tomados en cuenta, de manera que ese encuentro que verdaderamente realiza la libertad toda entera sea posible y no desvirtuado por una preconcepción parcial e instrumentalista. El derecho, por tanto, no puede concebir las relaciones intersubjetivas, de tal manera, que ellas se vuelvan una camisa de fuerza para algunas de las partes envueltas, ya que entonces éstas no se sentirían tomadas en serio ni buscarían, a su vez, ese encuentro más profundo en que se cifran las ideas de la libertad y de la justicia.

IV

Una de las posibles globalizaciones del discurso moral es la de "moralizar" al mercado. En cierto sentido esto es lo que hizo el neoliberalismo de corte reaganiano al motivar un cierto retraerse del estado de sus responsabilidades en la regulación y estructuración

ESTUDIOS SOCIALES 111

del mercado. En esta última parte, quisiera reflexionar sobre la responsabilidad que recae sobre el Estado en toda redimensionación y re-estructuración de nuestro mercado económico. Hay que superar la manera econométrica -y simplista en muchos aspectos- de acercarnos a la realidad del mercado. En esto puede aportar mucho la idea del derecho, tal como la hemos motivado desde la perspectiva kantiana. Comencemos con decir que el mercado presupone el derecho de propiedad, y, sin la sanción del Estado, ¿quién asume la responsabilidad de implementar este derecho? ¿una segunda mano invisible?

Si la idea del derecho, en sentido kantiano, consiste en la exteriorización de la libertad, es decir: en el mantener el alcance de la acción convenida dentro de la modalidad de la exterioridad, o dentro de límites tales, que no absolutice el registro de una razón instrumental, entonces, una vez exteriorizada, esa libertad tiene que poder volver sobre sí misma. Si la libertad quedase atrapada, encapsulada por un interés instrumental, en una exteriorización de sí misma, *ipso facto* ya no sería libertad. Ahora bien, si la propiedad es no sólo una manera, sino la manera primaria como la libertad se exterioriza, entonces toda adquisición y tenencia de propiedad tiene que hacerse de un modo que la haga compatible con la idea de libertad, ya que esa idea es su única justificación o razón de existencia.

Si la propiedad se justifica como una manera de exteriorizar nuestra libertad, como el derecho a acceder a- y a disponer libremente sobre distintos bienes reales "exteriores", entonces la idea igualitaria de su accesibilidad a todos es inseparable de la manera como la podamos concebir en cualquier tipo de legislación. Supongamos que en un primer momento la naturaleza virgen se pusiese a disposición de todos equitativamente para ser aprovechada, trabajada, transformada, etc. Supongamos, entonces, una primera ronda donde unos se destacan más que otros en su diligencia, tenacidad e ingenio para adquirir y reunir distintos bienes, de manera que al comienzo de una segunda ronda ya tienen una posición de fuerza tal, que no necesitan el mismo tipo de equitatividad en las reglas de acceso a los distintos bienes, y en realidad aprovecharían más en base a unas reglas más neutrales y no tan orientadas a una distribución más igualitaria de los distintos bienes. En este caso sólo se justifica el punto de partida, que dio origen a todo, si en cada ronda sucesiva se logran los mismos

EL NEOLIBERALISMO, LA GLOBALIZACION...

presupuestos igualitarios que presidieron la primera disposición. De estar de acuerdo en esto podemos pasar a señalar los principios básicos que cualifican el ejercicio de nuestro derecho de propiedad, y que, igualmente, matizan y concretizan cualquier idea algo "abstracta" que podamos tener del "mercado".²²

El discurso de la filosofía del derecho se organiza, en realidad, en base a una contabilidad bastante sencilla: si uno coloca tantos derechos en una columna, uno tiene que colocar exactamente otros tantos deberes en la otra columna. Cada derecho se adquiere, por así decir, contrayendo un deber. Si uno afirma un derecho a tener acceso a distintos bienes y a disponer libremente sobre algunos de ellos, como una propiedad suya, entonces uno tiene el deber de garantizar el mismo derecho para los demás. Este es un discurso bastante simple y patente. Se puede entender también como la manera en que la libertad va tomando cuerpo, es decir comprometiéndose con una realidad respetuosa de la dimensión intersubjetiva, y adquiriendo derechos en base a ella.

El otro punto pivote para el discurso de la filosofía del derecho es representarse el peligro de un "solipsismo social", el gran abismo que precisamente el derecho ha de ayudar a soslayar. Uno de los medios primarios para evitar ese solipsismo o aislamiento social es la propiedad. Si yo tengo 50 pesos en el bolsillo puedo emprender algunas cosas en el centro comercial y ser tomado en cuenta por los demás. Puedo comprarme un jugo, entrar a un cine, o comprar una caja de cigarrillos. Pero con 50 pesos no resuelvo el problema de mi existencia. Hay, sin embargo, una determinada cantidad de dinero y de cursos hechos, con sus títulos y cualificaciones, que sí respaldarán esa existencia. La filosofía del derecho afirmará entonces el derecho a poseer todos esos bienes necesarios para una vida digna en la sociedad en que vivo, y el deber de afirmar este derecho para los demás.

Otra realidad a la que hay que hacer frente para ser consecuente con el manejo justo de la propiedad es la desigualdad existente en la

²² Para los tres principios básicos sigo la clasificación y estructuración en: Stephen Munzer, *A theory of property*, Cambridge, 1990.

ESTUDIOS SOCIALES 111

tenencia de propiedad. La idea de la propiedad es que cada uno tenga un acceso equitativo a la distribución de los bienes sociales. Sin embargo el que unos tengan más propiedad que otros hará que ellos tengan una posición mucho más fuerte para negociar el intercambio de bienes. Esta desigualdad, por otro lado, es necesaria en parte para producir un gran número de bienes. En una economía no centralizada, que depende de la iniciativa personal de sus miembros, la producción de ciertos bienes sólo es posible en base a una cierta acumulación. Por tanto, el Estado tendrá que determinar, cómo redistribuir más equitativamente esos bienes que son superfluos al proceso mismo de producción, y ayudar también, de esa manera, a que se circule libremente por todas las vías del mercado. El mercado, en este sentido, es también una realidad por hacer, y que requiere el apoyo del estado.

También relacionado con este último punto sería el hacer frente a todo tipo de alienación que pudiera surgir por una determinada distribución de los bienes sociales. Esta distribución, como debería ya ser evidente, redundaría no sólo en nuestra realidad material, sino también en nuestra identidad como miembros de una sociedad de la cual podemos, consciente o inconscientemente, sentirnos excluidos. Hay un deber de cada uno, y especialmente del Estado, a enfrentar esta injusticia incompatible con el sentido social de la propiedad.

Si llamamos a este primer principio, que hemos descrito, el de justicia e igualdad, el próximo lo podemos llamar como el principio de utilidad y de eficiencia. Los bienes que nosotros adquirimos son bienes disponibles dentro de un cierto contexto de utilidad (salvo algunos como son, por ejemplo, el amor o la amistad que nos ofrecen los demás). Utilidad significa que gracias a esos bienes podemos satisfacer ciertas preferencias personales, que somos libres de escoger, y que ni el Estado, ni nadie, nos impone paternalísticamente. El principio de utilidad es democrático; el principio de eficiencia, por su parte, maximaliza esta utilidad, aunque a veces puede entrar en conflicto con ella.

La explotación de los recursos petroleros de Nigeria aumenta la eficiencia a nivel planetario en lo que respecta el acceso a los bienes energéticos. Sin embargo en este caso la disminución radical de utilidad que conlleva esta acción para un pueblo aborígen hace

EL NEOLIBERALISMO, LA GLOBALIZACION...

que ese aumento de eficiencia sea no deseable. Nosotros adquirimos nuestros bienes dentro de un contexto de utilidad que debemos preservar y, en cuanto es posible, aumentar. Es función del Estado, a su vez, el combatir todo eso que ponga en peligro ese contexto. Esto también ha de ser tomado en cuenta en toda redimensión de los contextos pertinentes, como es el caso en la nueva globalización de los mercados.

Hay situaciones en que el principio de utilidad y eficiencia es supeditado al principio de justicia e igualdad. El aumento de utilidad o de eficiencia no ha de comprarse a cualquier costo, sobre todo cuando ese costo pone en peligro la posibilidad de llevar una vida humanamente digna, y donde la exterioridad adquirida no sea ya una exterioridad de la libertad. Otras veces la supeditación del principio de utilidad y eficiencia al principio de justicia e igualdad sirve para apuntalar el valor del derecho de propiedad, y, por ende, el valor del derecho en sí mismo. Después de la reunificación de Alemania, por ejemplo, una de las cosas que más retardó las inversiones en la antigua Alemania Oriental fue el determinar una y otra vez qué indemnización había de hacerse a las víctimas de expropiaciones en casos que se remontaban a los comienzos de la post-guerra, o, incluso, al tiempo del Nacional Socialismo. Aquí, por mucho que se postponía de esa manera la deseada utilidad y eficiencia prometida al final de la era del socialismo, no se escatimó ningún esfuerzo por adecuarse en este punto al ideal de la justicia distributiva.

El tercer principio que ha de tomarse en cuenta, para un manejo más justo de la distribución de los bienes sociales dentro de los mecanismos del mercado, difiere de los dos primeros, en cuanto que el derecho que él afirma no se basa en una cualidad moral, sino en el trabajo del sujeto. El trabajo, aún el trabajo monótono y mecanizado de una línea de montaje, vincula el sujeto indisolublemente a su producto. El trabajador tiene el derecho a ser remunerado en base al costo del producto. El problema es determinar el precio comensurable, sea al producto, sea al trabajo realizado. Y aún cuando el pago vaya más allá de lo necesario para la subsistencia -en el caso de un obrero- cómo determinar qué porción del producto producido es realmente merecida por los distintos sujetos que han participado en la elaboración del mismo. ¿Qué porción de las ganancias de un juego de la NBA es merecida por Michael Jordan? ¿Qué porción es

ESTUDIOS SOCIALES 111

merecida por el entrenador de su equipo? ¿Qué porción es merecida por él que limpia el centro donde tiene lugar el juego ...etc?

Ningún Estado dispondrá de un centro de cómputos y de estadísticas tan avanzado que pueda resolver el problema de la retribución conmensurable del trabajo de sus ciudadanos. Podrá a lo más trazar una línea, un salario mínimo, y controlar, lo mejor posible, la inflación. Pero, en otra línea de acción, puede hacer incidir el principio de utilidad y eficiencia en la esfera del trabajo tratando de captar al máximo las potencialidades y capacidades de sus ciudadanos, no sólo para abrirles una vía más prometedora al mercado del trabajo, sino también para lograr un caudal más grande de bienes sociales. Aquí, obviamente, los países del primer mundo están más capacitados, para enfrentar este reto, que nosotros.

En otra línea posible de acción, no sólo el Estado, sino toda la sociedad, puede hacer incidir el principio de justicia y de igualdad en el mundo del trabajo, abandonando la unidimensionalidad con que valoramos más a Michael Jordan que al que limpia el centro deportivo donde juega el equipo de Chicago. Obviamente esto es algo más utópico, pero es algo que realmente tiene que venir desde abajo, si no queremos caer en los gestos quasi caricaturescos del real socialismo.²³

²³ Para algunas reflexiones interesantes sobre la posibilidad de la transvaloración de valores véase el análisis de los Kibutz que hace Walzer en su obra ya citada más arriba.