

Crítica radical al neoliberalismo

Héctor Samour

Resumen

Las preguntas fundamentales que orientan la investigación son las siguientes: ¿es el neoliberalismo como ideología la única forma de entender el mundo? ¿Es verdad que, en definitiva, el fin último de la historia es la realización de la "idea" del mercado? ¿Es este mundo, tal y como está configurado, el mejor mundo posible, aquel que nos acerca más a la felicidad y libertad humana? ¿Es este el mundo deseable y posible para todos los pueblos y culturas del planeta?

Nuestra hipótesis fundamental es que el neoliberalismo es un paradigma con una estructura teórica que comprende una concepción de las ciencias sociales, una antropología, una teoría de la sociedad y una teoría de la política, que se presenta con pretensiones cognoscitivas universales y reduccionistas. Buscamos, pues, desenmascarar el carácter ideologizado de la ideología neoliberal que se presenta con caracteres de científicidad, como primer paso para recuperar la dimensión utópica reivindicando un pensamiento que postule que las cosas pueden ser de otra manera.

Introducción

Este artículo busca contribuir a la reflexión actual sobre los fundamentos y orientaciones de un pensamiento crítico alternativo al neoliberalismo. En este sentido, las preguntas que orientan la crítica son las siguientes: ¿es el neoliberalismo como ideología la única forma de entender el mundo? ¿Es verdad que, en definitiva, el fin último de la historia es la realización de la "idea" de mercado? ¿Es este mundo, tal y como está configurado, el mejor mundo posible, aquel que nos acerca más a la

felicidad y a la libertad humana? ¿Es este el mundo deseable y posible para todos los pueblos y culturas del planeta?

Nuestra hipótesis fundamental es que el neoliberalismo es un paradigma con una estructura teórica que comprende una concepción de las ciencias sociales, una antropología, una teoría de la sociedad y una teoría de la política, que se presenta con pretensiones cognoscitivas universales y reduccionistas. Sus premisas, el individualismo metodológico, su naturalismo hobbesiano, su concepción formal y negativa de la libertad, su modelo de ciencia positi-

vista, su idea de sociedad, reducida al conjunto de intercambios entre individuos, expresan su peculiar y explícito desconocimiento de la historia y de la variedad cultural y, por consiguiente, su dogmatismo teórico y epistemológico, que niega toda posibilidad de crítica o de propuestas alternativas.

Buscamos, pues, desenmascarar el carácter ideologizado de la ideología neoliberal que se presenta con caracteres de cientificidad, como primer paso para recuperar la dimensión utópica reivindicando un pensamiento que postule que las cosas pueden ser de otra manera. Con ello rechazamos la idea del "fin de la historia", el universalismo tecnocrático neoliberal y la postura que niega otras alternativas distintas a la configuración capitalista actual. Se trata de rehabilitar el imaginario colectivo, reivindicando la utopía, "lo imposible que oriente lo posible" como una dimensión esencial del pensamiento crítico, sin la cual no le es posible superar la lógica de lo inmediato o el poder normativo de lo fáctico.

En un primer momento, presentamos una caracterización general del neoliberalismo, tratando de definirlo y presentando sus diferencias con otros pensamientos o ideologías que mantienen vigencia actual. En un segundo momento, pasamos a analizar críticamente los principios paradigmáticos o las proposiciones teóricas centrales del paradigma neoliberal. Esta crítica se despliega en tres niveles: (1) *la estructura teórica* (análisis de conceptos y coherencia lógica entre axiomas e hipótesis intermedias); (2) *la capacidad explicativa* dentro del contexto histórico de América Latina y, en general, desde la perspectiva de la situación objetiva de las mayorías populares; y (3) *las inconsistencias e incompatibilidades* entre este paradigma y otros modelos o paradigmas teóricos vigentes, dentro de la tradición humanista y crítica del pensamiento social y filosófico. Finalmente, señalamos algunas orientaciones tendientes a fortalecer el desarrollo del pensamiento crítico en la actual situación de América Latina, que implica múltiples retos.

1. Caracterización general del neoliberalismo

El neoliberalismo es un discurso ideológico

que se ha ido desarrollando en los últimos veinte años, cuyo origen reside en la "contrarrevolución monetarista", producto de la crisis del capitalismo industrial en la década de los setenta, que provocó la crisis del paradigma existente en la ciencia económica: la crisis del paradigma keynesiano y nekeynesiano como paradigma dominante del capitalismo industrial y del estructuralismo cepalino en el capitalismo latinoamericano (Villareal, 1986).

La revolución Keynesiana fue una auténtica revolución científica en la ciencia económica y produjo el surgimiento de una experiencia nueva en el capitalismo: la teoría y la práctica de una economía mixta. Keynes apuntó que los dos grandes problemas del capitalismo de libre mercado son el desempleo y la concentración del ingreso. Su política económica fue revolucionaria en tanto que planteó que estos problemas no se resuelven con simples ajustes de mercado, sino que requieren la participación deliberada del Estado en la economía.

Después de la segunda guerra mundial se dio inicio a la industrialización sustitutiva en los países latinoamericanos y el estructuralismo cepalino la promovió y encausó, rompiendo con el esquema neoclásico de especialización internacional basada en el criterio de la ventaja comparativa estática y en la política de libre comercio. Con esto se dio paso al Estado planificador y promotor del desarrollo como único camino para alcanzar la industrialización de los países latinoamericanos y se rompió con los esquemas de las economías dependientes primario-exportadoras.

Ante la crisis de estas teorías económicas surgió no una revolución, sino una contrarrevolución, por la vía del retorno a la ortodoxia bajo el ropaje del monetarismo. En la teoría aparecieron el *monetarismo friedmaniano* y el *monetarismo de la economía de la oferta*; en la práctica, surgieron el *thatcherismo* en Inglaterra y la *reaganomanía* en Estados Unidos. En América Latina, la contrarrevolución monetarista se canalizó a través de la *teoría monetarista de la balanza de pagos*, que se impuso en los países del cono sur, dando lugar al monetarismo neoliberal autoritario (Villareal, 1986).

El neoliberalismo ha logrado desarrollar una estructura teórica propia diferente del neoconservadurismo y que, siendo rigurosos, no se pueden identificar.

Las tres teorías representaron una maniobra intelectual y política, presentadas como un modelo "científico" de teoría económica que, basado en el liberalismo económico clásico, atacaba frontal y abiertamente el intervencionismo del Estado y todas las conquistas sociales del Estado de bienestar que surgió de la revolución keynesiana y del Estado planificador y promotor del desarrollo, surgido del estructuralismo cepalino (Villareal, 1986; De Sebastián, 1989).

Actualmente, el neoliberalismo es una forma de pensar y actuar sobre la organización de la economía nacional e internacional, que a su vez implica una forma de pensar y actuar sobre las realidades políticas y sociales correspondientes. Su resurgimiento y predominio en estos años se puede interpretar como una confirmación práctica de las doctrinas, ampliamente difundidas de L. Von Mises, M. Friedman y de otros economistas de la escuela de Chicago, de la "economía del lado de la oferta" (Feldstein, Laffer), de la "teoría de las expectativas racionales" (Sargent, Wallace) y de la "teoría de la elección pública" (Buchanan). A ellos hay que añadir los aportes intelectuales de F. A. Hayek, R. Nozick y de K. Popper para reconstruir los fundamentos del pensamiento liberal que hoy se presenta como alternativa distinta del socialismo y del capitalismo mercantilista (Vargas Llosa, 1992b, p. 14).

El resurgimiento del pensamiento neoliberal también ha coincidido con el agotamiento de la teoría socialdemócrata y con el naufragio del socialismo real y revolucionario. El neoliberalismo se ha proclamado la ideología triunfante y hegemónica, toda vez que la apertura del comercio, la liberalización del mercado, la privatización, la descentralización y la reducción de la intervención del Estado se han convertido en los principios rectores de la política económica de la mayor parte de los gobiernos del mundo.

El neoliberalismo no es un cuerpo doctrinal homogéneo, con tesis bien establecidas y aceptadas por todos los que se declaran liberales (De

Sebastián, 1993). En este sentido, el neoliberalismo implica varias cosas. La primera de ellas, una serie de políticas de ajuste en los países industrializados, aplicadas desde los años setenta, donde la regulación estatal adquiere otras modalidades y el Estado de bienestar es reemplazado por nuevas formas de institucionalización de los procesos de producción, distribución y consumo. Si bien se fortalece el Estado como garante último del sistema financiero, se debilitan sus funciones tradicionales como la reactivación de la demanda, el suministro de los servicios de educación, salud y bienestar, el otorgamiento de subsidios y la participación directa en la producción de bienes y servicios (D. Fernández, 1993).

La segunda es una serie de políticas de ajuste exigidas por los organismos internacionales, especialmente a los países subdesarrollados, para salir de su aguda crisis económica y sus problemas de deuda externa, tratando de redefinir la inserción de las economías periféricas en el mercado mundial y el papel de los estados nacionales. Las recetas económicas (reducción del déficit público, liberalización de precios, eliminación de subsidios, privatización, etc.) están en función de la reorientación de la producción hacia el mercado mundial a través de la completa apertura de la economía nacional hacia el exterior, aumentando las exportaciones y eliminando las barreras arancelarias (Chorro, 1990; Bedoy, 1993).

La tercera, una ideología crítica del intervencionismo estatal y defensora del mercado y de la libre competencia como criterios supremos de la organización económica y social. A esto se le une una ideología del consumo vinculada al "consumismo" como elemento intrínseco de la lógica de la producción capitalista (Mardones y Aguirre, 1989).

La cuarta y en esta línea, el neoliberalismo le da primacía a las actuaciones económicas de los *agentes individuales*, personas y empresas privadas, sobre las acciones de la sociedad organizada. Por eso enfatiza todo aquello que garantice la *li-*

bertad de actuación de los agentes individuales en la economía, en la propiedad privada de los medios de producción, en las ganancias y en la defensa del patrimonio (De Sebastián, 1993).

La afirmación total del mercado se justifica sobre la base de que éste es la instancia perfecta que coordina las acciones individuales de carácter económico para conseguir un cúmulo de riquezas mayor del que podría conseguir con otros métodos para organizar la economía (planificación, intervención estatal, economía mixta). Es la racionalidad de los agentes individuales que buscan su máximo beneficio en los procesos de compra-venta lo que asegura el uso más eficiente de los recursos escasos de la economía.

Lo anterior lleva a que, en quinto lugar, el neoliberalismo propugne que la acción del gobierno sobre la economía, a través de las instancias y de los instrumentos de política económica, sea lo menos intensa posible. La razón "es que una política económica muy activa tiene pocas probabilidades de triunfar, porque los agentes económicos tienen *expectativas racionales* sobre el acontecer económico, según las cuales pueden creer o no creer que las acciones del gobierno vayan a lograr sus metas, y, si no lo creen, las acciones del gobierno fracasarán" (De Sebastián, 1993, pp. 22-23).

La sexta es que la crítica al *Estado de bienestar* es otro de los temas más repetidos de los neoliberales. Por un lado, por el *gasto público* que genera debido al financiamiento de la seguridad social, que absorbe los ahorros de familias y empresas, desviándolos de usos más eficientes, como sería la inversión en actividades productivas. De esta manera, unos ahorros, ya mermados por la fuerte carga fiscal se desvían para financiar actividades no productivas, con desmedro de los sectores productivos. El otro aspecto que critican es que el Estado de bienestar representa una amenaza para la libertad individual o, por lo menos, es un obstáculo para la iniciativa privada, acostumbrando a los ciudadanos al paternalismo de Estado que, al garantizar una protección completa para las vicisitudes del trabajo cotidiano, mina en los individuos el estímulo del trabajo, disminuyendo su capacidad para enfrentar con éxito los riesgos y

retos de una economía competitiva.

La séptima, esta fijación negativa en el Estado se concreta en una especie de "antitestatismo metafísico" que si bien es un componente esencial de la ideología neoliberal, representa en la actualidad una especie de sentido común de la opinión pública a nivel mundial (Hinkelammert, 1991a). Esto se manifiesta en los procesos de "conversión" de los países ex socialistas, y domina la mayoría de las instituciones internacionales que toman las decisiones políticas. Este principio se fortalece con la experiencia, muy generalizada en América Latina y que no carece de razón, de un Estado administrativamente ineficiente y con un alto grado de corrupción.

Se acusa al intervencionismo estatal de obstaculizar la competencia en el interior y en el exterior; de desestimular la producción por haber fijado algún tipo de control a los precios; de propiciar la inflación por aumentar el circulante y no fijar "topes" a los salarios; de atraso tecnológico, de falta de competitividad y responsabilidad en las alzas de precios por no abrir la economía a la inversión privada; de ser una carga excesiva a la economía del país por su enorme aparato burocrático, y, en definitiva, de ser el causante de la falta de eficiencia y racionalidad en la producción (Bedoy, 1993).

La octava, la libertad de mercado y el retiro del Estado se concreta, entre otras cosas, en la apertura completa de las economías nacionales al exterior, en la perspectiva de la conformación de un mercado universal sin barreras o límites.

Si bien el neoliberalismo no ha sido la causa de los procesos de transnacionalización de los capitales, los bienes y los mercados que se están dando actualmente, es indudable que está en consonancia con ellos, pues aboga porque las economías se orienten claramente hacia las exportaciones y hacia su incorporación en el mercado internacional. Por esto exige la liberación y la desregulación del comercio internacional (supresión de barreras arancelarias, libertad cambiaria, libertad para inversiones, etc.) y pide la modernización tecnológica de los procesos de producción para lograr competitividad.

Para el neoliberalismo, el subdesarrollo de los países pobres es resultado en gran medida de la aplicación de falsas políticas que han ignorado el mercado, al emprender la industrialización de sociedades agrarias especializadas en producir para la exportación, en vez de perfeccionar los mecanismos del mercado y fomentar el control de la natalidad. El crecimiento exagerado del sector público, que ha utilizado mucho dinero de forma ineficiente y corrupta, habría sido otro freno al desarrollo de los países pobres (De Sebastián, 1993).

Finalmente, a nivel teórico más elevado, el neoliberalismo proclama el agotamiento de las utopías y al advenimiento del "final de la historia". El neoliberalismo sostiene que el descalabro del socialismo representa, no únicamente el fracaso de una opción económica, sino el fin de un mito y de sus valores asociados, especialmente de aquellos que vinculaban la lucha social con el progreso histórico y sustentan la superioridad del socialismo sobre el capitalismo.

A partir de aquí, el neoliberalismo sostiene (a) la imposibilidad de diseñar proyectos emancipatorios alternativos al capitalismo. Se afirma que el movimiento de la historia, en sentido hegeliano, se ha acabado por la desaparición de la negación, y hemos llegado, por tanto, al final de la historia y al futuro definitivo por la hegemonía incuestionable de la ideología neoliberal y del sistema capitalista, sin otra alternativa que sea capaz de convertirse en su antítesis (Fukuyama, 1989); (b) la inutilidad de las formas ideológicas y de las utopías. No existen referentes únicos ni puede haberlos. Lo único que cuenta es la acción inmediata. Esto apunta al "fin del socialismo" y su propuesta de una sociedad sin explotación. Los individuos y grupos sociales pueden orientar su acción a través de una pluralidad de sentidos, aunque siempre dentro de los parámetros del liberalismo (Fernández, 1993; López Camps, 1993) y (c) la legitimación ideológica del capitalismo que se fundamenta en la exaltación de un *homo economicus*, sin trabas, que establece sus relaciones sociales literalmente de individuo a individuo, con el mínimo de reglas, sólo las necesarias para poder mantener su capacidad para hacer lo que quiera sin dañar a nadie (López Camps, 1993).

2. Neoliberalismo, neoconservadurismo y post-modernismo

Algunos autores tienden a identificar el neoliberalismo con el neoconservadurismo o se refieren a ellos sin destacar sus diferencias, o tratan de presentarlos como dos caras de una misma moneda.

De hecho, en torno a los términos liberal, neoliberal, conservador y neoconservador existe mucha confusión. En realidad hay una ausencia sistemática sobre estos conceptos (López Camps, 1993). La clasificación y génesis elaborada por Mardones (1991a) es útil para caracterizar el neoconservadurismo norteamericano y sus diferencias con el post modernismo y el conservadurismo tradicional, pero no para caracterizar al neoliberalismo y sus diferencias con aquéllos. Existen muchos ejemplos que demuestran la ambivalencia y ambigüedad de los términos mencionados, según los contextos en que se utilicen (López Camps, 1993; Vargas Llosa, 1992a).

Los principales autores del neoliberalismo como Hayek, Friedman o Popper caracterizan su propia posición simplemente como "liberalismo", a pesar de que existen diferencias esenciales entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo contem-



poráneo, por ejemplo, en su concepción de la ética y de la política (Hinkelammert, 1977; Vergara, 1986; De Sebastián, 1989; Bedoy, 1993). Para L. de Sebastián, el neoliberalismo es la negación del liberalismo clásico por cuanto implica un darwinismo social opuesto a los ideales, las motivaciones y los objetivos económicos y sociales de los autores de la economía política británica, como Adam Smith, Malthus o Stuart Mill. El liberalismo de estos pensadores tenía un ideal competitivo humanista congruente con los ideales revolucionarios de la burguesía ascendente y con una concepción ética que se expresaba en la preocupación de los economistas clásicos por la "suerte de las gentes" o el problema social, que la revolución industrial estaba generando.

En América Latina, este liberalismo tuvo un fuerte componente nacionalista y antiimperialista (Bedoy, 1993). Para Hinkelammert (1984), el pensamiento neoliberal se distingue del pensamiento liberal original. Si bien ambos son pensamientos de legitimación de la sociedad burguesa, ambos difieren en el tipo de sociedad burguesa que legitiman y en las sociedades contra las que se dirigen. El pensamiento liberal clásico es un discurso de legitimación de la sociedad burguesa dirigido contra las sociedades precapitalistas. El pensamiento neoliberal legitima la sociedad burguesa contra las tendencias hacia la sociedad socialista. Es una legitimación del capitalismo y a la vez una deslegitimación de la sociedad socialista. El pensamiento liberal original se presenta como una superación de todas las sociedades anteriores al capitalismo. El neoliberalismo contemporáneo, es un pensamiento que busca evitar la superación de la sociedad burguesa por la sociedad socialista.

Por otra parte, la identificación del "liberalismo" sin más con el "neoliberalismo" es inadecuada porque el neoliberalismo es sólo una de las corrientes del liberalismo contemporáneo, muy diferente del liberalismo democrático de Jhon Dewey, Harold Laski, Crawford Mcpherson, Ralf Dahrendorf, Norberto Bobbio, Raymon Aron y Jhon Rawls (Merquior, 1993). Hay estudios que destacan con rigurosidad la génesis y el desarrollo del liberalismo en sus diferentes versiones tanto progresistas como conservadoras, resaltando con

nitidez los rasgos que los diferencian. No son lo mismo el liberalismo de Popper, Mises y Hayek que el liberalismo de "izquierda" de Dewey, Keynes o Kelsen; o el liberalismo "sociológico" de Aron y Dahrendorf y el "neocontractualismo" de Rawls y Bobbio (Merquior, 1993; Cortina, 1992).

También se ha utilizado el término "neoliberalismo" para señalar la conexión de los autores de esta corriente con teorías sociológicas conservadoras (Spencer, por ejemplo) o su proximidad con autores conservadores contemporáneos (Lechner, 1986). Sin embargo, el propio Hayek ha negado ser conservador con razones fundamentadas (Hayek, 1975: 421-430). Existen diferencias significativas entre el neoconservadurismo y el neoliberalismo (Hinkelammert, 1984; Offe, 1988) y no parece conveniente utilizar la misma expresión que designa a los neoconservadores norteamericanos como Daniel Bell, Seymour Lipset, Michael Novak, Peter Berger, Samuel Huntington, entre otros, con quienes los liberales tienen ciertas diferencias (Vergara, 1991).

El neoliberalismo y el neoconservadurismo son teorías que surgieron y se consolidaron a raíz de la crisis del Estado de bienestar keynesiano y, por lo tanto, si bien tienen algunas coincidencias, difieren en el diagnóstico de la crisis como la "terapia" que se tiene que aplicar para superarla (Offe, 1988). Si para unos lo importante es afirmar los mecanismos monetarios y del mercado con el fin de aliviar las "exigencias" que rebasan los límites del Estado social (Friedman), para los otros se trata de afirmar las instituciones de control y el mantenimiento de las normas de las aspiraciones sociales y de los valores culturales y políticos para dar vigencia a valores como la moderación, la disciplina, el sentido comunitario y el refuerzo de la conciencia nacional e histórica, minados por una orientación cultural postmoderna, signada por la búsqueda de la autorrealización, el hedonismo, la autoexpresión, el experimentalismo, propios de una dimensión estético-expresiva (D. Bell, *cfr.* Mardones, 1991a).

En esta línea, Hinkelammert señala que la diferencia entre el pensamiento neoconservador y el neoliberal radica en que el primero se centra primariamente en la cuestión de la *legitimidad* del

orden social, mientras que el segundo en la *realidad precaria* del mercado. En otras palabras, la preocupación central del neoconservadurismo "es el mantenimiento del orden social como mundo socialmente constituido, es decir, como nomos, que sean capaces de integrar, con sentido, el conjunto de instituciones" (1984, pp. 33-34). Por el contrario, el neoliberalismo es un pensamiento fundamental del mercado; el mercado es su concepto empírico central: "a partir de este mercado amenazado como concepto empírico central, el pensamiento neoliberal elabora su marco categorial" (*ibidem*, p. 56).

Ello hace que la estrategia neoliberal se configure alrededor de la afirmación total de los mecanismos del mercado como solución a la crisis del Estado de bienestar keynesiano: "frente al Estado como Mal, aparece el Bien: el mercado es considerado como la institución perfecta, cuya afirmación es suficiente para no tener problemas" (Hinkelammert, 1991a, p. 6). Por ello, el neoliberalismo promueve un concepto liberal de política estructural que se orienta fundamentalmente a destruir los enclaves proteccionistas del Estado y en los que se amparan ciertos sectores de la economía ante los "vientos frescos" de la competencia nacional e internacional. La restauración de los mecanismos de competencia, la reprivatización de los servicios públicos, el fomento de la responsabilidad de los sujetos individuales y la reducción de las reivindicaciones de participación, serían algunos elementos, entre otros, que pondrían una barrera a la inflación en sentido estricto, y a la "inflación de pretensiones" de los ciudadanos, aliviando la sobrecarga del Estado y la ingobernabilidad, producto de las expectativas crecientes y la incapacidad del Estado para satisfacerlas (Offe, 1988, pp. 33ss).

Por el contrario, la estrategia neoconservadora postula la necesidad de indagar las causas de la crisis de las sociedades capitalistas contemporáneas en la pérdida de autoridad del sistema burgués de valores, más que en la economía o en el sistema político administrativo (Mardones, 1991; Cortina, 1992). La crisis es, por tanto, primariamente, de carácter cultural y moral y se manifiesta en el socavamiento de las virtudes puritanas, lo

que produce una *disfunción* entre los sistemas económico y cultural del capitalismo. La causa radica en el modernismo y en el postmodernismo cultural imperante que con su afirmación del hedonismo, de una libertad ilimitada y con la exaltación de una fantasía sin límites ha destruido los valores sobre los que se fundamentaba el funcionamiento del sistema. La solución pasa por mantener el liberalismo económico y político, recuperando la orientación social y personal normativa, el sentido de sacrificio, la solidaridad, poniéndole límites al experimentalismo cultural y afirmando un vínculo trascendente de las instituciones capitalistas. Esto pasa por rehabilitar la religión como antídoto del sin sentido social y encontrar el vínculo que dé razones por las cuales uno puede vivir y sacrificarse por los demás (Mardones, *op. cit.*). Se trata de elaborar un mundo de valores que legitime el liberalismo político y económico, recuperando una ética cívica a través de una vía religiosa.

Los neoconservadores están convencidos de que la recuperación de una visión más comunitaria y solidaria y de las virtudes cívicas no se puede hacer sin la religión, sobre todo de los valores propios del espiritualismo liberal (la ética puritana). Por ello, la religión debe entrar en el foro de la "plaza pública", promoviendo la tradición de las estructuras intermedias: la familia, las asociaciones, los gremios, etc., que favorezcan la creación de comunidades de encuentro interpersonal y de identidad personal que neutralicen la profunda erosión de las grandes instituciones de la sociedad capitalista. Se trata de que los individuos posean sentido de "hogar" en un mundo hiperburocratizado y despiadado. En este esfuerzo, los neoconservadores ven a las iglesias como uno de los instrumentos más eficaces para la generación de instituciones secundarias que alivien "tanto la necesidad personal de sentido y encuentro personal como la subinstitucionalización o precariedad institucional que posee la esfera privada" dentro de la lógica económica del capitalismo (Mardones, 1991b, p. 16).

Por lo tanto, se puede decir que el ámbito privilegiado del neoliberalismo es el económico, mientras que el del neoconservadurismo es el cultural (López Camps, 1993), aunque ciertamente

esta dicotomía originaria ha sido superada por el progresivo acercamiento entre ambas corrientes en los últimos años. Los neoconservadores han asumido algunos planteamientos económicos del neoliberalismo y los liberales han tomado en serio la cuestión de la cultura y de los valores como algo fundamental para el despliegue adecuado de la lógica del mercado y la legitimación del capitalismo (López Camps, 1993).

En un libro reciente, Barry Levine y Mario Vargas Llosa, reconocidos liberales, señalan que la ausencia de una ética laboral similar a la ética protestante o a la ética de Confucio, ha sido un factor clave en el poco éxito del capitalismo para promover el desarrollo de América Latina. Aquí "entre un amplio espectro de la población existe la confusión en cuanto a la percepción y la definición de oportunidades que se aprovechan de una situación, con aquellas que se aprovechan de otra persona. Convertirse en adinerado significaba que, aprovechándose de otra persona, uno acumulaba su propio éxito. El trabajo metódico serio fue visto como indigno y la propiedad privada fue tildada de ilegítima, inmerecida o ilegalmente adquirida" (Levine, 1992, pp. 61-62).

Esta actitud predominante en América Latina ha sido antagónica a la ética protestante en Europa y a la ética de Confucio en Asia Oriental y ha provocado que no imperen los valores adecuados para la implantación de un verdadero capitalismo. Por esto es necesario promover unos apoyos culturales favorables al capitalismo de tal forma que cumplan la función de las éticas mencionadas, esto es, proveer de normas convencionales que reconozcan que la austeridad es necesaria para la búsqueda de la productividad, convencer a todos que los incentivos materiales tienen una función motivante y que el mercado auto-regulado y sin intervenciones es el único que puede resolver los problemas de empleo y posibilitar una adecuada inserción en la economía capitalista internacional, haciendo a las empresas más competitivas en virtud de la eficiencia y la especialización. El proble-

ma es que "la cultura en la que vivimos y actuamos, hoy, no es liberal y ni siquiera democrática. Tenemos gobiernos democráticos pero nuestras instituciones y nuestros reflejos y mentalidades aún están lejos de serlo. Siguen siendo populistas y oligárquicas, o absolutistas o colectivistas o dogmáticas, mechadas de prejuicios sociales y raciales, y muy poco tolerantes para con el adversario político, amantes de las verdades absolutas, es decir, de una de las peores formas del monopolio, que es el de la verdad" (Vargas Llosa, 1992a, pp. 33).

Por su parte, Peter Berger, un reconocido neoconservador, ha escrito recientemente una serie de tesis de corte neoliberal como elementos para diseñar una estrategia de desarrollo para América Latina. Entre otras, afirma las siguientes. El socialismo nunca funciona. Por socialismo entiende "una economía que opera mediante mecanismos políticos y no de mercado, y que ha abolido la propiedad privada de los medios de producción" (Berger, 1992, p. 41). Afirmar que el socialismo "no funciona" significa que éste fracasa en elevar a las grandes masas, llevándolas a la pobreza y a una vida cada vez de más privaciones. Por lo tanto afirmar que el "socialismo fracasa" significa que el "socialismo empobrece". Los diversos socialismos que se han implantado después de la segunda guerra mundial tienen como rasgo común su *ineficacia económica*. La perspectiva de un socialismo futuro que venza estas fallas es poco plausible, una predicción que no se fundamenta en ninguna clase de experiencia.

El capitalismo frecuentemente funciona, afirma Berger. El capitalismo es el sistema económico que "ha enriquecido a un amplio número de personas, más allá de lo que hubiesen soñado las generaciones anteriores" (*ibidem*, p. 42). Las grandes historias de éxitos económicos del mundo han sido capitalistas (Europa, Norteamérica y actualmente en Asia del este y del sureste). Sin embargo, también ha habido fracasos (América Latina, por ejemplo). Por ello hay que ser más rigurosos y

La idea de un mercado autorregulador es una utopía, pero los liberales no sienten su carácter utópico.



afirmar que “una economía capitalista es la condición necesaria, pero no suficiente, del enriquecimiento” (*ibidem*, p. 43). La raíz de *cómo* y *por qué* el capitalismo enriquece hay que buscarla en “la dinámica económica del mercado y la manera mediante la cual crea y distribuye la riqueza, y podemos entender, además, aquellas concomitantes sociales y políticas de este sistema generador de riqueza” (*ibidem*).

La integración dentro del sistema capitalista internacional favorece al desarrollo económico. Todas las tesis y creencias que se han difundido en torno a lo pernicioso del hecho de que los países pobres formaran parte del sistema mundial han sido falseadas. “El éxito económico de la era posterior a la segunda guerra mundial fue alcanzado por países que se unieron aún más al “sistema mundial” capitalista, como lo comprueban los “milagros económicos” de Asia Oriental. De allí se desprende que el camino certero que conduce a un hondo empobrecimiento no es el de “dependencia”, sino el del aislamiento” (*ibidem*).

El capitalismo es una condición necesaria, pero

no suficiente para la democracia. La evidencia empírica muestra que “todas las democracias existentes están atadas a una economía capitalista; nunca han florecido democracias socialistas” (*ibidem*, p. 45). Sin embargo, la evidencia no apoya la posición ideológica de algunos defensores del capitalismo que afirman que la libertad política y la libertad económica constituyen dos caras de la misma moneda. En otras palabras, que capitalismo y democracia estén entrelazados inextricablemente. Al contrario, la relación entre ambos es asimétrica: “aunque la democracia no puede existir sin el capitalismo, el capitalismo *puede* sobrevivir sin la democracia” (*ibidem*). El capitalismo le abre campo a la democracia en la medida en que el Estado va liberando una gran área, un espacio social en el que opera el mercado. Esto reduce el poder del Estado, permitiendo que se fortalezcan la “sociedad civil” y estimulando hábitos de esfuerzo individual que pueden tener efectos políticos.

Por el contrario, el socialismo por ser “un sistema de expropiación permanente (dado que los seres humanos, inevitablemente, adquieren propie-

dades como resultado de su trabajo)... tiene una tendencia totalitaria incorporada, aunque esto no conduzca necesariamente al vasto totalitarismo que conocemos por estalinismo" (*ibidem*, pp. 45-46). Aunque puede darse el capitalismo sin democracia, esta situación estaría limitada en el tiempo, siempre y cuando se logre éxito económico. Un capitalismo exitoso siempre tiene un efecto democratizante, en la medida en que las grandes masas que van adquiriendo un estándar cómodo de vida, se ven interesadas en una mayor participación política.

Las políticas que favorecen el crecimiento muy probablemente beneficiarán más a los pobres que aquellas políticas que favorecen la redistribución. Aunque en economías capitalistas en pleno desarrollo no hay manera de beneficiar automáticamente a las masas, y aunque existe concentración de los beneficios del crecimiento económico en estratos reducidos, "de todos modos pervive el hecho de que las condiciones de los hombres mejorarán —y es probable que lo hagan rápidamente— si la economía crece en una proporción considerable. Por el contrario, la redistribución efectuada por la acción gubernamental casi nunca hace mucho por los pobres. En los países empobrecidos, esto sucede, simplemente, porque *no existe* lo suficiente en la cima para beneficiar a las grandes masas, aún en el caso de que se expropiara totalmente a los ricos" (*ibidem*, p. 47).

Es sorprendente el carácter ideologizado de las tesis de Berger y su interpretación distorsionada de los hechos históricos sociales, aunque él siempre apele a la evidencia empírica para probar sus afirmaciones. Hay que entender que estamos en una lucha ideológica. Los neoliberales y los neoconservadores no parecen dispuestos en este enfrentamiento a conceder que, por lo menos, el socialismo sirvió para humanizar el capitalismo. Pero no es nuestra intención en este apartado refutar y criticar las tesis de Berger. Lo citamos para mostrar las crecientes afinidades que se han venido produciendo en los últimos años entre el pensamiento neoconservador y el pensamiento neoliberal.

Hay otro punto que es importante para caracterizar adecuadamente el pensamiento de neolibe-

rales y neoconservadores. Es la cuestión de la postmodernidad y del postmodernismo, y la relación que mantienen aquéllos pensamientos con éste. Dilucidar esto nos permite distinguir las ideologías que, pese a sus afinidades y coincidencias, tienen estructuras teóricas o paradigmas diferentes.

El postmodernismo es una crítica radical a la modernidad (Lechner, 1988; Mardones, 1991a; Mo Sung, 1993). La filosofía postmoderna pretende desconstruir, desmontar, el discurso filosófico de la modernidad.

Este discurso contiene una serie de temas: (a) confianza ciega en el desarrollo de la ciencia y la técnica; (b) fundamentación de la autonomía de la razón. Kant realizó el enorme esfuerzo de pensar los alcances y límites de la razón humana. Para él, la Ilustración significaba la llegada del hombre a su mayoría de edad. Mediante el uso de su razón, el hombre podría alcanzar su emancipación: la felicidad y la libertad; (c) secularización de la política. Mientras en el feudalismo todas las actividades estaban subordinadas a la religión, la modernidad se inicia con la separación del ámbito político del religioso. "El mundo deja de ser un orden predefinido de antemano al que debemos someternos y deviene objeto de la voluntad humana" (Lechner, 1988, p. 5). La modernidad reivindica la realidad social como un orden producido y determinado por los hombres, rompiendo con la fundamentación trascendente que se le daba en la sociedad religiosa; (d) una visión de la historia como un proceso lineal y ascendente, en continuo progreso, que marcha hacia la constitución de una colectividad de hombres libres y responsables, que se autodeterminan (Mardones, 1991a; Vargas Lozano, 1990); (e) creencia en la razón universal, con capacidad de comprender la totalidad de la historia y la sociedad y, por consiguiente, "asumiendo el presupuesto de la transparencia de la historia y de la sociedad para, a partir de ese conocimiento, construir el proyecto de emancipación humana global" (Mo Sung, 1993, p. 72); (f) interpretación de la utopía como una sociedad perfecta a ser alcanzada en la historia mediante un proyecto político. Es justamente el liberalismo el que funda la gran utopía que subyace a toda la moder-

nidad. Es la utopía de la libertad ilimitada en un orden espontáneo visible para todos, transparente, que exige una transformación de todas las estructuras. Esta utopía liberal, asumida también por el marxismo, es una secularización de las utopías milenaristas de los siglos XV y XVI (Hinkelammert, 1970; Mo Sung, 1993).

Para el liberalismo (A. Smith), la propiedad privada y las relaciones mercantiles son las portadoras adecuadas de esa gran utopía y el camino de su realización. "Por eso, el liberalismo es una ideología anti-estatista. En la imposibilidad de abolir el Estado, la burguesía propone a éste el papel de guardián, no de regulador, del sistema de mercado" (Mo Sung, 1993, p. 73). La crítica marxista contra el liberalismo no es una crítica contra la utopía de la libertad espontánea, sino del proyecto político y económico que propone para su realización (Hinkelammert, 1984).

El hecho es que todos los ideales que propuso la modernidad, analizándolos desde el siglo XX, parecen haber fracasado. La misma historia se ha encargado de desmentir los proyectos de la modernidad y de descubrir su falsedad. El desarrollo ambiguo de la ciencia y la técnica que si bien ha incrementado el dominio del hombre sobre la naturaleza, ha permitido también la profundización de la explotación y la desigualdad entre los hombres y las naciones. En cuanto a la razón, la racionalidad que ha normado el desarrollo capitalista es la llamada *razón instrumental* (Horkheimer, Adorno y Marcuse), que es una racionalidad de cálculo y control. Sobre la historia como proceso lineal y ascendente, los hechos se han encargado de refutar tal concepción. En relación a los ideales emancipatorios, hoy se observa que la libertad de pensamiento ha sido anulada por la enajenación en sus múltiples formas; la libertad de acción controlada por las reglas más coactivas; la igualdad sometida al contrato laboral y la democracia reducida a la mera representación formal (Vargas Lozano, 1990).

El postmodernismo surge así como "un desencanto con la modernidad" (Lechner, 1988), como una "reacción contestataria" de la modernidad (Mardones, 1991a), y por ello va a propugnar la desconfianza en la razón, en los proyectos eman-

cipatorios que encienden la imaginación utópica y en los "grandes relatos" que distinguen a la modernidad (Lyotard). Se puede sintetizar lo postmoderno como "un adiós a la ilusión de la razón universal y a la revolución emancipatoria de la humanidad" (Mo Sung, 1993, p. 75). La opción ahora, desde el punto de vista postmoderno, son los "pequeños relatos", los proyectos personales y grupales coyunturales, siempre sujetos a revisión y a cambio. Por lo tanto, la negativa y el rechazo a la utopía, a los grandes ideales, al intento de armonizar lo universal y lo singular, y la aceptación del pluralismo y las diferencias, del caos frente al orden y frente a la idea de futuro y progreso nunca cumplida (Cortina, 1992, p. 125).

Algunos elementos del pensamiento postmoderno contienen principios importantes que pueden servir para configurar un pensamiento crítico a la altura de los tiempos (Lechner, 1988; Mardones, 1991a). Sin embargo, su desconstrucción de la modernidad con la consiguiente crítica y pérdida de confianza en la razón conllevan una postura política caracterizada por una "rebelión testimonial" frente al sistema, pero ineficaz: "La desconstrucción postmoderna tiene el mérito indudable de resaltar la complejidad como un fenómeno central de nuestra sociedad, pero no ofrece los medios para trabajar dicha complejidad" (Lechner, 1988, p. 12). Y es que a pesar de su crítica radical y de su sospecha frente al carácter legitimador de la modernidad, su énfasis en el particularismo y fragmentarismo y su rechazo a las cosmovisiones unitarias y generalizaciones abstractas, suponen un abandono del "espíritu de confrontación y diálogo con la modernidad y su racionalidad" y la "pérdida de sentido de la historia", dejándonos sin alternativas, en una etapa histórica donde los objetivos emancipatorios de la modernidad todavía están vigentes, por vía negativa, en la estructuración capitalista actual (Mardones, 1991a, pp. 77ss).

Por ello, la crítica postmoderna acaba siendo asimilada al sistema; "su relativismo valorativo y huida de la universalidad" nos deja "huérfanos y desarmados ante el poder del sistema" (Mardones, 1991a, p. 33). En este sentido, Adela Cortina no duda en calificar a los autores postmodernos de "jóvenes conservadores", que "si bien relevantes

culturalmente por expresar una nueva sensibilidad, no presentan una alternativa política y económica, que venga a sustituir o rectificar la política y la economía inventadas por esa razón moderna tan insatisfactoria" (Cortina, 1992, p. 126). Dentro del "clima postmoderno" (Lechner), nos vemos arrastrados "hacia la privacidad de la vida y el pensamiento que no desembocan... en una natural solidaridad con todo lo existente, sino en el desentendimiento de los hartos (J. Baudrillard), que viven en un experimentalismo frívolo y consumista" (Mardones, 1991a, p. 81).

Se explica que, en un contexto cultural como éste, las tesis neoliberales sobre el "fin de la historia" y el "fin de las ideologías" tengan una placenta adecuada para hacerse hegemónicas. En un ambiente cultural caracterizado por un desencanto con la modernidad, por una renuncia a la idea de progreso y de sentido de la historia, por una indiferencia a lo político y desinterés profundo por los problemas macrosociales y, en definitiva, por una renuncia a toda proyectualidad histórica y a toda utopía, una ideología que proclama el fin de la historia por la victoria definitiva del liberalismo económico y político, tiene más posibilidades de echar raíces y proliferar, sobre todo cuando el referente opuesto se encuentra en un descalabro teórico y político.

Se puede afirmar, por tanto, que hay una cierta afinidad y una especie de potenciación mutua entre el neoliberalismo y el postmodernismo. Mo Sung (1993) demuestra incluso que pensamientos de algunos autores postmodernos, como J. F. Lyotard y J. Baudrillard, se decantan por la opción neoliberal por cuanto su crítica se endereza fundamentalmente contra la modernidad de corte marxista. "Ellos critican básicamente los ideales de la modernidad (razón y emancipación)" que inspiraron el marxismo, pero que fueron abandonados por la burguesía en la medida en que el neoliberalismo suplantó al liberalismo original (Mo Sung, 1993, p. 78). En esta misma línea, Vargas Lozano afirma que el pensamiento postmoderno pretende, por un lado, hacer un diagnóstico del cambio operado en la sociedad contemporánea y, por otro, "legitimar algo que no es más que la última etapa tecnológica del capitalismo tardío" (1990, p. 79).

Esta legitimación incluye la aniquilación del ideal emancipatorio procedente de Marx, la renuncia a la constitución de una nueva sociedad, la renuncia a la gran política y, finalmente, la aprobación plena del sistema. En este sentido, la postmodernidad es la forma que se denomina a la *lógica cultural del capitalismo tardío*, y cuyos rasgos principales son la transformación de la realidad en imágenes y la fragmentación del tiempo en una serie de presentes perpetuos, de acuerdo a la orientación del capitalismo consumista (Jameson, 1985).

En su lucha contra la razón ilustrada, los postmodernos destruyen los valores universales y se aproximan mucho al neoliberalismo. Ambos comparten una especie de "pesimismo optimista sacrificial", esto es un pesimismo antropológico que desconfía de la razón humana y rechaza la utopía, y pone el énfasis y la fe "en el poder mágico del sistema de mercado" como motor del desarrollo y del progreso. Tanto el postmodernismo como el neoliberalismo proponen "que asumamos nuestras limitaciones humanas (entendidas en un sentido bastante pesimista), tanto en el campo del conocimiento cuanto en el de la acción histórica, y dejemos por cuenta del mercado la solución de nuestros problemas. El ser humano deja de ser sujeto (consciente) histórico y principal y aparece en escena el mercado como el verdadero sujeto, suprahumano. A nosotros únicamente nos cabe el deber de cultivar y defender ese campo del mercado, para que la flor de la "libertad" crezca bajo el auspicio de las leyes del mercado" (Mo Sung, 1993, p. 55).

Por el contrario, el neoconservadurismo, tal y como lo hemos definido más arriba, rechazará al postmodernismo por cuanto lo ve como propagador de una serie de ideales y actitudes que minan los valores de la tradición ética puritana y que amenazan las bases motivacionales que sustentan la lógica del sistema tecnoeconómico y de la administración pública del capitalismo (Mardones, 1991, p. 6). En este sentido, el neoconservadurismo rechazará también a todas aquellas corrientes de pensamiento crítico, que destruyen los valores de la sociedad moderna y "minan el humus espiritual y moral en el que se enraza y crece el sistema del capitalismo democrático" (Mardones, 1991a, p. 28).

Por las razones expuestas, si bien el neoliberalismo y el neoconservadurismo tienen afinidades, pues ambos son representantes y defensores del sistema capitalista, difieren en varios aspectos. Por ello se puede afirmar que el neoliberalismo ha logrado desarrollar una estructura teórica propia diferente del neoconservadurismo y que, siendo rigurosos, no se pueden identificar.

3. El paradigma neoliberal y su crítica

Podemos hablar, por tanto, de un *paradigma neoliberal*. Los paradigmas en las ciencias sociales difieren enormemente de los de las ciencias naturales analizados por Khun (1971; Vergara, 1991). La característica más sobresaliente es su amplitud temática, que generalmente contiene una concepción de la ciencia, una antropología, una teoría de la sociedad, una teoría de la política y del Estado. Si bien esto puede ser una objeción a la teoría social por su dificultad para delimitar su objeto, a diferencia de las ciencias naturales, sin embargo, hay que tener presente que en el ámbito social, los fenómenos se entrelazan formando una totalidad en sentido estricto, por lo que el análisis de un grupo de fenómenos no se puede realizar sin la referencia a los demás (Hinkelammert, 1977; Ellacuría, 1991). Además, los paradigmas en ciencias sociales son sucesivos y coexistentes, por lo que no hay "ciencia normal" con un sólo paradigma que determine la investigación. Otro de los rasgos es que sus principios no están claramente explicitados ni expuestos separadamente de las teorías y concepciones de los autores de las corrientes que se inscriben en él. Incluso muchos de ellos tienen el carácter de supuestos que no aparecen en el primer plano del discurso.

Por todas estas características, los paradigmas sociales "son trabajosas (re)construcciones que requieren examinar un *corpus* habitualmente extenso constituido por las obras principales de esa corriente de pensamiento" (Vergara 1991, p. 104). Se trata de principios o hipótesis teóricas cuestionables, y la crítica a un paradigma se vuelve *radical* cuando el cuestionamiento no sólo se refiere a algunos de sus principios y teorías, sino a su estructura teórica y a su paradigma (*ibidem*).

A continuación expondremos las proposiciones

teóricas centrales o los principios del paradigma neoliberal, examinando su consistencia interna, su capacidad explicativa y sus inconsistencias e incompatibilidad entre los principios neoliberales y los supuestos pertenecientes a la tradición del pensamiento crítico. En este paradigma se pueden distinguir proposiciones sobre la ciencia, el hombre, la sociedad, la política y la democracia (Gómez, 1989, pp. 11ss).

3.1. La epistemología neoliberal

Podemos caracterizar la epistemología neoliberal a partir de los siguientes principios. El principio metodológico central de las ciencias sociales se basa en el supuesto metodológico-filosófico del empirismo que concibe la realidad compuesta de elementos o átomos individuales. Se afirma, por tanto, una visión no holista de la sociedad, la cual está formada por individuos o hechos que se relacionan externamente sin llegar a formar totalidades en sentido estricto, con propiedades distintas a las de sus componentes o a la suma de ellos.

Esta tesis aparece con nitidez en el pensamiento de Popper (1973) cuando critica la hipóstasis de las construcciones teóricas referidas a instituciones o a relaciones sociales, por ejemplo, cuando se habla de la "voluntad nacional". Las instituciones o relaciones sociales son construcciones lógicas, son conceptos abstractos, y lo que existe en realidad son los elementos visibles de ellos:

Porque la mayoría de los objetos de la ciencia social, si no todos ellos, son objetos abstractos, construcciones *teóricas* (incluso "la guerra" o "el ejército" son conceptos abstractos, por muy extraño que esto suene a algunos. Lo que es concreto es las muchas personas que han muerto, o los hombres y mujeres en uniforme, etc.). Estos objetos, estas construcciones teóricas usadas para interpretar nuestra experiencia son un método teórico familiar de las ciencias naturales donde construimos nuestros modelos de átomos, moléculas, sólidos, líquidos, etc. Muy a menudo no nos damos cuenta de que estamos operando con hipótesis y teorías y, por tanto, confundimos nuestros modelos teóricos con cosas concretas" (Popper, 1973, pp. 150-151, citado por Hinkelammert, 1984, p. 179).

Esta postura no permite comprender el carácter de las relaciones sociales y de las instituciones que en una sociedad tienen objetividad y operatividad social; condicionan y determinan considerablemente a los individuos y no pueden ser reducidas a conductas y acciones individuales (García, 1983a, pp. 8-9; Hinkelammert, 1984, p. 179).

Los modelos teóricos sobre las instituciones se refieren a relaciones sociales objetivadas que si bien no son perceptibles sensorialmente, sí tienen una realidad distinta de la de los individuos o elementos que las constituyen. Así, por ejemplo, el ejército, de acuerdo a Popper, es un conjunto de hombres uniformados y, por otro lado, una construcción teórica. "Entre estos dos polos —elementos concretos visibles y la construcción teórica— no hay un sólo elemento objetivo intermedio que sea el "objeto institución", como un procedimiento objetivamente válido de organizar estos elementos concretos visibles" (Hinkelammert, *ibidem*). Esto hace que no se tenga un elemento objetivo de referencia. Así, un grupo de hombres uniformados no sólo puede ser el ejército. Pueden ser ladrones que se hacen pasar por el ejército. Pero, ¿cómo se verifica que se trata del ejército? Solamente por su pertenencia a la institución ejército, que no es perceptible sensorialmente, pero que sí constituye una relación social objetiva y concreta.

Si se asume la noción de totalidad, como la entiende Popper, esto es, como suma total de elementos, no es posible intentar explicar los fenómenos sociales como totalidades. Esto va contra todos los aspectos fundamentales de la epistemología contemporánea de las ciencias sociales (Samour, 1994), la cual vincula el proceso científico con el proceso político social concebido como "práctica crítica", es decir, como transformación racional de la realidad social. En esta perspectiva, la teoría política-social se orienta al análisis de las invariaciones estructurales del fenómeno social, concebido como totalidad compleja global. Aquí se inscribe lo que en ciencias sociales se llama "principio de totalidad" o "principio holístico", por

el que se afirma la imposibilidad de comprender la realidad social si no se ubican los fenómenos aislados o parciales dentro de la estructura global de la sociedad. Los fenómenos sociales no son inteligibles si no se los concibe dentro de una totalidad compleja y pluridimensional. En esta línea, la planificación económica es holista porque intenta la planificación de la sociedad "como un todo" y no la planificación "de todo", como falsamente argumenta Popper (Hinkelammert, 1984).

Según el segundo principio, los objetos de las ciencias sociales son datos. El criterio de cientificidad es la falsabilidad y las leyes científico sociales se conciben como relaciones constantes, necesarias y universales, que se manifiestan empíricamente entre variables.

Esta concepción de la ley del modelo epistemológico positivista neoliberal está cuestionada actualmente, tanto por los autores de la corriente fenomenológica y hermenéutica, como por los autores de la escuela de Francfort (Mardones, 1991c). En las explicaciones histórico sociales hay una ausencia de leyes universales similares a las que se producen en las ciencias naturales. Y esto por varias razones: (a) la explicación histórica tiene sus propias peculiaridades lógicas (Dray, 1964); (b) la conducta intencional de los sujetos no es captable por una sola descripción (Anscombe); (c) la comprensión de los fenómenos sociales supone métodos diferentes a los utilizados en las ciencias naturales (Taylor, 1964; Winch, 1972), por cuanto el investigador tiene que comprender el significado de los datos del comportamiento o conducta social que observa y registra como hechos sociales; (d) el mundo social es siempre para el hombre un mundo con sentido estructurado significativamente, por lo que los científicos sociales tratan hechos y sucesos que revelan estructuras intrínsecas de significatividad (Schütz, 1972); (e) en las ciencias sociales el verdadero interés es *comprender los fines y los motivos* por los que acontece un hecho, lo cual es muy distinto de una explicación causal entre variables; (f) ello

El capitalismo es reactivo a toda forma de racionalidad material, porque le presenta problemas de legitimación.

hace necesario complementar los métodos de *explicación causal* y de *comprensión* en las ciencias sociales en servicio de la emancipación mediante la autorreflexión (Habermas, 1982; Apel, 1975).

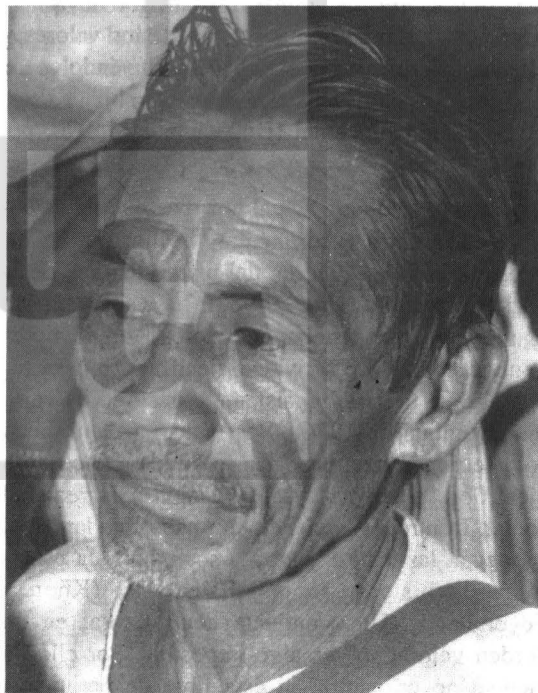
Por otra parte, el criterio de falsabilidad es inadecuado en las ciencias sociales. Autores postempiricistas como Lakatos (1974) han cuestionado el proceso de falsificación, el cual no aparece ni tan simple y lógico como lo plantea Popper. Ante las teorías e hipótesis científicas, no se procede buscando su fallo o falsificación. Más bien, los científicos defienden sus teorías con cinturones protectores o de seguridad (Mardones, 1991c). Existe toda una serie de "anillos defensivos" antes de poder falsar una hipótesis o teoría (Bunge). Por ello Lakatos propondrá abandonar el diseño popperiano de conjeturas y refutaciones, o de "ensayo-de-hipótesis seguida de error-mostrado-por-experimento" (Lakatos, 1975).

El aporte de Khun (1971) muestra que la confrontación de teorías ya no se muestra como una pura demarcación racional o falsacionismo puro. Aquí intervienen diversos paradigmas, el conflicto entre comunidades científicas. Sólo cuando las anomalías o deficiencias detectadas son reconocidas por la mayoría, están dadas las condiciones para que ocurra un cambio de *paradigma* o de matriz disciplinar. El desarrollo científico está vinculado al desarrollo histórico-social, lo que le imprime un carácter no lineal y no acumulativo.

Además, el criterio de falsabilidad también es inadecuado dado que una ley social no deja de serlo porque no se manifieste en un caso. La validez de una ley social o de una teoría social no consiste en la explicación de un fenómeno o de una praxis puntual, sino en su mayor o menor capacidad para dar cuenta de la práctica social, de la praxis de los actores colectivos dentro de una estructura social determinada. Esto es, en su capacidad para prever las condiciones en las que los actores colectivos pueden producir prácticas en función de sus intereses. Por ello es que, en el caso de las ciencias sociales, ningún acontecimiento aislado e inmediato significa la prueba o refutación de una teoría o invalidación de una ley social (García, 1983a, pp. 11-12; Samour, 1994, pp. 187ss).

Finalmente, existe actualmente una amplia argumentación contra el supuesto empirista de que el objeto de las ciencias sociales son los datos (Hegel, Marx, Bachelard, Adorno, Marcuse, Habermas, etc.). Lo que la epistemología contemporánea enfatiza es la *complejidad* (Mardones, 1991c). La complejidad de lo real hace necesario seleccionar ámbitos de la realidad, pero sin perder de vista la totalidad o el todo del sistema. Ello hace necesario conjuntar la visión totalizadora con lo contextual. Esto cuestiona lo limitado del método nomológico-deductivo, propugnado por las corrientes empiristas y positivistas. Lo que está en vigencia es una ampliación del método científico y una flexibilización de la explicación científica que no es sólo causalista, ni sólo teleológica o hermenéutica (Mardones, 1991c, p. 57).

La sociedad no puede concebirse como un objeto más. Es también algo subjetivo. Es algo objetivo y subjetivo. Olvidar este aspecto conduce a poner énfasis en la sociedad como un objeto, como algo externo a nosotros, y que sólo puede ser captado por determinados métodos (Adorno, 1973). En el fondo, en las metodologías positi-



vistas hay una consideración reificadora de la realidad social, por la cual toda explicación racional queda subsumida en el esquema nomológico-deductivo.

En su tercer principio, Popper nos ofrece un concepto abstracto de la razón, según el cual se excluyen sus dimensiones históricas, sociales y políticas. Desvincula el "contexto de justificación" del "contexto del descubrimiento", esto es, prescinde del contexto socio-político-económico donde se ejercita la razón y se produce la ciencia (Mardones, 1991c, p. 39). Las consecuencias de ello son la reducción de la ciencia a puros problemas epistemológicos, intelectuales o lógicos, obviando los problemas y las contradicciones sociales; el escamoteo de la dimensión crítico-utópica de las ciencias sociales y humanas, que se expresa en el momento de *anticipación* y de proyección de un mundo social bueno y justo de los seres humanos. "Sin anticipar un modelo de sociedad, que exprese el ansia emancipadora... no hay posibilidad de escapar del anillo mágico de la repetición de lo dado, ni de dar cuenta del todo social que enmarca y da sentido a los hechos sociales" (Mardones, *ibidem*, p. 40). Lo anterior lleva a la negación del nexo entre el plano de los valores y el plano del análisis funcional, excluyéndolos de la ciencia y convirtiéndolos en meros objetos de la investigación funcional (Hinkelammert, 1970, pp. 169-171).

La epistemología actual nos dice que no es posible constatar o experimentar "hechos puros" independientes de la teoría, del marco teórico, de la acción del sujeto (Ursúa, 1983). La ciencia misma es un valor o un sistema de valores y crea valores (Bunge, 1972). La actividad científica se desarrolla sobre la base de un sistema específico de valores (Quintanilla, 1976). Por tanto, la neutralidad sólo se puede mantener dentro de una concepción científica "abstracta" y sin relación a la realidad social. Dentro de la ciencia, un papel fundamental lo juegan las instituciones, la sociología, la psicología, la historia, la metafísica, etc. (Khun y Feyerabend). Una conducta neutral total en un "orden valorativo" es algo imposible. Por ello, la ciencia no es neutral ni esta libre de prejuicios; ella es, ante todo, un fenómeno histórico, político

e ideológico.

El cuarto principio afirma que el conocimiento científico social es siempre limitado. Esta afirmación no es una novedad y la filosofía ya lo había subrayado. Además se trata de una convicción del sentido común. Sin embargo, dentro de su formulación neoliberal, este principio se convierte en un juicio axiomático que es utilizado para sostener la imposibilidad de cualquier acción humana, cuya realización exigiría tal conocimiento (Hinkelammert, 1984, p. 161).

En efecto, se trata de un principio general empírico de imposibilidad que se resume en la tesis de que toda acción social humana está limitada por el hecho de que la totalidad de conocimientos no es accesible ni abarcable por un sólo individuo o instancia. Este, que es un juicio fáctico, es transformado en un juicio apodíctico que expresa "una imposibilidad fatal e insuperable para la acción humana" (*ibidem*). Popper afirma que se trata de una imposibilidad lógica y declara como lógicamente imposible a aquellas instituciones cuya realización presuponga un conocimiento ilimitado (Popper, 1973, p. 93).

La metodología de popper únicamente admite principios falsables, pero asume este principio que tiene la forma de enunciado o proposición no falsable. Si este principio fuera falsable, sería falso. Para eludir esta objeción, Popper declara que la imposibilidad, expresada por el principio, es una imposibilidad lógica. Es decir, el principio de imposibilidad tiene un carácter lógico, es tautológico y no es de carácter empírico o contingente.

Asumido este principio empírico de imposibilidad del conocimiento ilimitado como juicio apodíctico, Popper y Hayek lo utilizan para demostrar la imposibilidad lógica de la planificación y de la "ingeniería utópica", así como para demostrar el efecto nefasto que implica el intento de realizar una planificación lógicamente imposible (Vergara, 1991; Hinkelammert, 1984). Popper tienen la visión de un planificador que intenta planificarlo todo, esto es, realizar una planificación total. Como ello es imposible, el intento de realizarla lleva a la destrucción de la sociedad o al totalitarismo. Explicando esta tesis de Popper, Vargas

Llosa expresa lo siguiente:

La noción de *planificación* transpira "historicismo" por todos sus poros. Ella supone que la historia no sólo se puede predecir, sino también dirigir y proyectar, como una obra de ingeniería. Esta utopía es peligrosa, pues, emboscado en sus entrañas, acecha el *totalitarismo*. No hay manera de centralizar todos los conocimientos desperdigados en la multitud de mentes individuales que conforman una sociedad, ni de averiguar los apetitos, ambiciones, necesidades, intereses, cuyo tramado y coexistencia van a determinar la evolución histórica de un país. La planificación, llevada a sus últimas consecuencias, conduce a la centralización del poder... desemboca siempre que se la quiera imponer, en la destrucción de la libertad, en regímenes totalitarios en los que el poder central, con el argumento de "racionalizar" provechosamente el uso de recursos, se arroga el derecho de privar a los ciudadanos de iniciativas y del derecho a la diversidad y de imponerles mediante la fuerza unas formas determinadas de conducta" (Vargas Llosa, 1992b, p. 9).

De esta forma la crítica a la planificación perfecta se convierte en una crítica a las corrientes políticas concretas. Popper sostiene que los "historicistas", como "enemigos de la sociedad abierta", intentan realizar tal tipo de planificación. Ellos son "utopistas" que intentan lo imposible. Y por ello llevan a la sociedad al caos y a la tiranía.

La argumentación de Popper contra la planificación económica y social supone que esta debe incluir todas las relaciones sociales y esto sería imposible de acuerdo al principio de limitación del conocimiento. Sin embargo, actualmente las teorías de la planificación son parciales, se refieren sólo a una parte de las relaciones sociales o económicas. Por ello, no hay imposibilidad lógica de planificar como sostiene Popper, sino sólo fáctica. Un sujeto podría alcanzar el conjunto de conocimientos necesarios para hacerla (Hinkelammert, 1984, pp. 160-182).

La planificación verdaderamente existente no supone un conocimiento ilimitado y perfecto, aunque sí asume el principio holístico o principio de

totalidad. Lo que sucede es que Popper "identifica, sin más, una planificación de la sociedad "como un todo" con la planificación "de todo". La planificación "de todo" es imposible, pero la planificación de la sociedad "como un todo" es sin duda posible, sólo que en términos aproximados e imperfectos" (Hinkelammert, 1984, p. 167). Injustificadamente, Popper pasa del análisis de la imposibilidad de la planificación perfecta a la imposibilidad misma de la planificación en términos de una planificación aproximada. Por ello su crítica a la planificación es totalmente inadecuada. Transforma todo el complejo de la planificación en planificación social utópica que intenta "realizar el cielo en la tierra". En el fondo es una ideologización que busca justificar el mecanismo de agresión contra cualquier movimiento o corriente política que vaya contra la "sociedad abierta" (la sociedad capitalista). En efecto, para Popper, "la utopía lleva al utopista a la violencia y, por tanto, hay que reprimir aun violentamente —al utopista. Así, pues, la crítica de la planificación se convierte en Popper en legitimación de la violencia en contra de aquellos que no la compartan y, como en cualquier ideología, esta legitimación de la violencia pasa por la afirmación de que los otros, en contra de los cuales se dirige esta violencia, son los violentos" (*ibidem*, p. 162).

3.2. La antropología neoliberal

En el neoliberalismo no existe una antropología sistematizada y elaborada coherentemente y muchas de sus proposiciones teóricas son descripciones fácticas de la realidad humana tal y como ésta se ha configurado históricamente dentro del sistema capitalista en sus diferentes fases. En este sentido, el neoliberalismo pretende, tal como en su tiempo lo intentó el liberalismo clásico, fundar su concepción de la sociedad y del Estado en una antropología. Sin embargo, como muestra Macpherson (1970) en el caso de Hobbes y Locke, no logran evitar la circularidad, pues conforman su visión del hombre extrapolándola de las relaciones sociales existentes. Un concepto de ser humano, extraído de un modelo histórico de sociedad, es hipostasiado y presentado como el paradigma universal de lo humano.

El modelo antropológico neoliberal se puede exponer a partir de los siguientes principios. El individualismo posesivo (Macpherson, o.c.) que eleva la propiedad privada a propiedad esencial de la naturaleza humana. El hombre es libre y esta libertad reside en el hecho que cada individuo es propietario de sí y de sus bienes. La propiedad y, por ende, la libertad, es una evidencia de la naturaleza y no hace falta demostrarla ni justificarla; es una "verdad universal" (Mairet, 1980, p. 123). El hombre se define, en última instancia, por su cualidad poseedora que lo determina como un sujeto de preferencias y gustos llamado a realizarse como competidor en el mercado. Es una concepción del ser humano radicalmente economicista que proviene del liberalismo clásico de Hobbes, Locke y Smith (Macpherson, o.c.; Mairet, o.c.) y es asumida por los autores neoliberales. Entre las críticas más importantes se destacan las que provienen del liberalismo democrático de Jhon Stuart Mill, Harold Laski y Crawford Macpherson (Merquior, 1993, pp. 175-195). Hinkelammert señala que se trata de una concepción que hace abstracción del hombre como un ser de necesidades y lo convierte en un puro sujeto de preferencias, reduciendo la racionalidad económica a un mero problema de equilibrio de factores y de precios relativos, soslayando el problema de la satisfacción de necesidades básicas y el del equilibrio ecológico, esto es, el de las relaciones entre el hombre y la naturaleza (Hinkelammert, 1977 y 1984). Sin embargo, cualquier pronunciamiento realista sobre la economía tiene que considerar estos elementos (Hinkelammert, 1984, p. 70).

En esta visión, la existencia humana queda reducida a las categorías de "vendedor" y "comprador". En la realidad, el sujeto sólo existe a través de estas funciones. "Existe al vender y comprar: si un ente (individuo, sociedad limitada o anónima) se pasa un tiempo sin vender ni comprar está *out*. Volver a la vida es entrar nuevamente en el intercambio de la transacción, y la magnitud de las transacciones da la medida de vigencia, de la consistencia, de la entidad de un sujeto" (Trigo, 1993, p. 306). La persona no se define por su pertenencia a una comunidad concreta ni la sociedad en función de aspiraciones comunes o proyectos históricos del cuerpo social. Todo queda reducido al

intercambio mercantil. El mercado, "es un eterno presente en el que se da la movilidad continua para estar al día, la versatilidad constante para mantenerse en onda; son las ofertas y las modas para llegar a la cresta. Da lo mismo el maquillaje que la invención genuina. Lo que cuenta es el resultado: estar en la cosa, estar *in*. Lo público no viene definido por ningún contenido, sino por la aceptación en el mercado. Lo público es tal porque gusta, porque vende, porque se lleva las preferencias del público" (*ibidem*). Así, todas las relaciones humanas quedan limitadas a la lucha de la competencia, donde cada persona o grupo tiene que lograr vender su fuerza de trabajo, sus productos, sus ideas, sus proyectos, y tiene que comprar las mercancías que necesita para vivir, expandirse como ser humano. Aquí sólo rige la ley del interés propio: cualquier contrato está en función del propio beneficio.

Se configura, por tanto, una visión cosista y cosificadora de la realidad. La realidad es considerada desde el punto de vista del interés posesivo y todo queda referido al mundo de las utilidades del sujeto (Mardones y Aguirre, 1989, pp. 9-10).

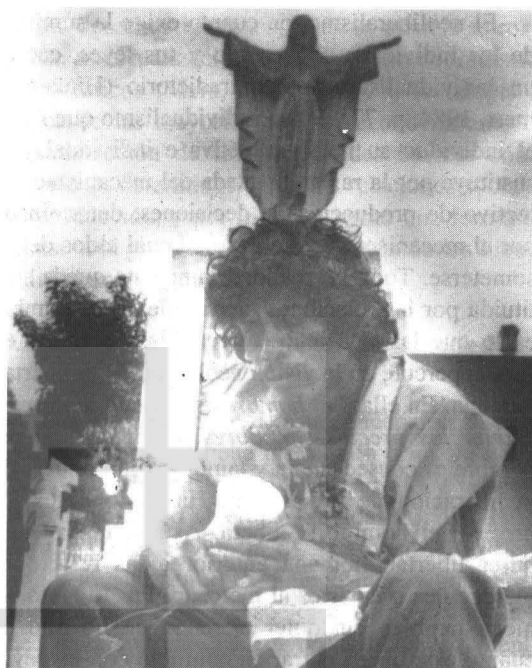
El segundo principio sostiene que el hombre es básicamente un ser de normas y tradiciones. Es una tesis que Popper sostiene como uno de los principales principios liberales: "las instituciones solas nunca son suficientes si no está atemperadas por las tradiciones. Las instituciones son siempre ambivalentes, en el sentido de que, en ausencia de una tradición fuerte, también pueden servir al propósito opuesto al que estaban destinadas a servir... las tradiciones son necesarias para establecer una especie de vínculo entre las instituciones y las intenciones y evaluaciones de los hombres" (Popper, 1989, p. 92). Esta coordinación entre instituciones sociales y tradiciones sólo es posible mediante la "ingeniería fragmentaria" que no pretende revolucionar la sociedad, sino únicamente reformarla sobre la base de un respeto a la más importante de las tradiciones que es el "marco moral", "el sentido profundo de justicia y la sensibilidad social que una sociedad ha alcanzado a lo largo de su historia" (Vargas Llosa, 1992b, p. 10).

Esta sobrevaloración del papel de las normas y tradiciones en la vida social proviene de un su-

puesto conservador: que son racionales por el sólo hecho de existir, por cuanto representan la sabiduría de las generaciones anteriores. Este supuesto pretende sustraer las tradiciones del análisis racional y soslaya que frecuentemente las normas y el "marco moral" de una sociedad son expresión de la cultura dominante e interiorización de relaciones de poder y que, por tanto, más que ser el marco adecuado para el despliegue de la libertad humana, son un obstáculo para la misma.

Según el tercer principio, los hombres son naturalmente desiguales, y sólo puede haber igualdad jurídica, política ante el mercado. El concepto de "igualdad de oportunidades" significa en el neoliberalismo, no un derecho igual a una vida plenamente humana para todos, sino "el mismo derecho, igual para todos, de participar en la carrera competitiva para alcanzar el máximo beneficio posible" (Macpherson, 1968, p. 64). Con este supuesto se justifica la desigualdad de la propiedad, porque la raíz de la misma no está en el tipo de división social del trabajo o en las relaciones sociales de producción, sino en la desigualdad de fuerza y destreza, en el diferente "mérito personal" de cada uno en la lucha competitiva para conseguir bienes. El binomio opulencia-pobreza no es un problema estructural de las relaciones capitalistas de producción, sino un problema de ingenio personal y de mayor o menor aplicación en la competencia del mercado. Las desigualdades sociales son consecuencia de las desigualdades naturales. Las únicas formas de igualdad que se aceptan son condiciones de posibilidad del funcionamiento del mercado y del hombre como individuo posesivo. Desde este punto de vista, el neoliberalismo es un darwinismo social que interpreta el aumento del número de pobres como un costo necesario de la evolución social para que los mejor dotados prosperen y los menos dotados desaparezcan (De Sebastián, 1989, p. 435).

El cuarto principio es de la libertad es individual, negativa y sólo económica. Se excluye la dimensión positiva de la libertad, como capacidad efectiva de hacer y autorrealizarse. Los filósofos políticos distinguen con frecuencia un concepto *liberal* clásico de libertad del concepto *democrático* clásico de libertad. En la visión liberal, libertad



significa sólo ausencia de coerción. En el concepto democrático, significa autonomía, es decir, capacidad de autodeterminación (Merquior, 1993, p. 23). En el primer concepto quedan comprendidas las *libertades negativas* que siempre son libertades *contra* la posible interferencia de alguien. Como ejemplos de esto estarían la libertad para gozar de los derechos civiles, la libertad de expresión y la libertad de mercado. La libertad positiva es, por el contrario, el deseo de autodeterminarse autónomamente. A diferencia de la libertad negativa, no es libertad *contra*, sino libertad *para* el autodomínio y control de la propia vida.

La teoría y defensa de libertad que realiza el neoliberalismo se reduce sólo a la dimensión mínima y negativa de la libertad como ausencia de coerción, haciendo abstracción de sus dimensiones filosóficas, psicológicas, sociales, políticas y culturales, para exaltar su dimensión de libertad económica, en y para el mercado. El único marco de la realización de la libertad es el mercado. Esto responde a su visión del hombre como propietario y de la sociedad como mundo de propietarios que se encuentran y se reconocen a través del intercambio de mercancías y donde realizan su libertad (Samour, 1987; Mairet, 1980).

El neoliberalismo, en cuanto exige la sumisión de los individuos al mercado y sus leyes, cae en un individualismo autocontradictorio (Hinkelammert, 1984, p. 77). Es un individualismo que niega al individuo su razón subjetiva e individual y la sustituye por la razón emanada del mecanismo colectivo de producción de decisiones, determinado por el mecanismo de mercado, al cual todos deben someterse. Toda la realidad inmediata queda sustituida por las relaciones mercantiles, y el hombre es lo que las relaciones mercantiles hacen de él. Esto repercute en la visión neoliberal de la libertad humana. En ella, "*el hombre es libre en tanto y en cuanto los precios son libres*. La liberación del hombre es consecuencia y también subproducto de la liberación de los precios. Haciendo libres los precios, el hombre se libera. Así, se niega cualquier libertad humana anterior a las relaciones mercantiles o anterior al mercado. Por lo tanto, se niega también cualquier ejercicio de libertad en cuanto éste pueda entrar en conflicto con las leyes del mercado. Libertad es mercado, y no puede haber intervención estatal en el mercado en nombre de la libertad. Libertad es el sometimiento del hombre a las leyes del mercado, y no se reconoce ningún derecho humano que no se derive de una posición en el mercado. *Los derechos humanos se agotan en el derecho de propiedad*" (Hinkelammert, o. c., p. 79).

Esta visión de la libertad contrasta con la visión que tiene toda la tradición del pensamiento crítico. Della Volpe (1969) distingue entre libertad socialista y libertad burguesa. La libertad burguesa es la libertad *civil*, esto es, la libertad de los miembros de la sociedad civil en su sentido histórico y técnico: la libertad de los productores capitalistas, garantizada políticamente por la separación de poderes y especialmente, por el poder legislativo-representativo, consiste fundamentalmente la libertad de una clase. La libertad *socialista*, en cambio, es una libertad igualitaria y expresa el derecho de cualquier ser humano al reconocimiento social de sus cualidades y capacidades personales. Es la instancia democrática, realmente universal, del mérito, es decir, de la potenciación social del individuo y, por lo tanto, de su personalidad. Es una libertad en función de la justicia.

En una línea similar, Ellacuría (1990) define la libertad humana como autodeterminación de lo que el hombre quiere ser y de lo que quiere hacer en función de lo que quiere ser cualesquiera que sean los estímulos o tendencias que acompañen este querer. "La libertad es, por tanto, 'libertad' 'de' la naturaleza, pero 'en' y 'desde' la naturaleza como subtensión dinámica y, sobre todo, libertad 'para ser lo que quiere ser'" (Ellacuría, 1990, p. 350). La libertad no es sólo "de", no es sólo negativa, sino también es libertad "para" realizarse humanamente.

Desde esta perspectiva, Ellacuría critica el concepto liberal de libertad como unilateral y fundado en la propiedad privada y la riqueza y propone un concepto integral de libertad referido a los pobres y la pobreza y que se concretiza históricamente como un proceso de liberación (Ellacuría, 1985, pp. 101-102). "La liberalización parece que tiene como objetivo la libertad, pero pretende hacerla por un camino falso, donde la libertad de unos pocos se identifica con la negación real de la misma para los demás", y donde se supone "que sólo el tener-más con referencia a tener-más-que-otros, es lo que posibilita el ser-más, el ser realmente libre" (*ibidem*). El objetivo primario de la liberación es, en cambio, la justicia, "entendiendo por justicia que cada uno sea, tenga y se le dé, no lo que se supone que ya es suyo porque lo posee, sino lo que le es debido por su condición de persona humana y de socio de una determinada comunidad y, en definitiva, miembro de la misma especie" (*ibidem*).

Según el quinto principio, el neoliberalismo se autodefine como una filosofía de la libertad (Hayek, 1975; Popper, 1989; Vargas Llosa, 1992a; Gómez, 1989; Stewart Jr., 1989), sin embargo, es incompatible con la noción actual de los derechos humanos tal y como aparece en el derecho internacional. Por su darwinismo social, el neoliberalismo niega que todos los seres humanos tengan derecho a la vida, pues los menos dotados para la competencia en el mercado deben ser sacrificados para que los mejores dotados estén cada día en mejores condiciones para competir y crear riqueza (De Sebastián, 1989, p. 435). En palabras de Hayek:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas, porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al "cálculo de vidas": la propiedad y el contrato (citado por Hinkelammert, 1991a, p. 11).

En cambio, para los derechos humanos, la vida humana es un valor fundamental.

El neoliberalismo posee, en segundo lugar, una concepción individualista radical de la realidad humana, en contraste con los derechos humanos que definen al hombre como un ser social que sólo puede desarrollar su personalidad en un orden social basado en la justicia y la solidaridad (Mera, 1983, p. 11).

Para el neoliberalismo, en tercer lugar, la libertad es sólo negativa; en cambio, para los derechos humanos, la libertad es capacidad de autodeterminación en función de la propia realización personal, supuesta la satisfacción de las necesidades básicas para todos (Hinkelammert, 1987, pp. 153-154).

Desde la perspectiva neoliberal, en cuarto lugar, la justicia y la afirmación de los derechos económicos, sociales y culturales, son considerados doctrinas erróneas y opuestas al "orden natural y espontáneo" del mercado; todo lo contrario a la concepción actual de los derechos humanos y al reconocimiento de los derechos económicos, sociales y culturales como una exigencia que proviene de su negación y conculcación en la mayoría pobre de la humanidad. En la actualidad, el humanismo burgués clásico queda transformado radicalmente a partir de la política del mercado total que propugna el neoliberalismo. El ser humano con sus derechos ya no es el punto de partida, sino el mercado, "aquellos a quienes el mercado asigna la posibilidad de ejercer derechos, tienen derechos; pero aquellos a los que el mercado excluye, pierden los mismos derechos" (Hinkelammert, o. c., p. 148).

La exclusión de la justicia distributiva en virtud de que no existe un consenso unánime sobre

sus criterios, no es suficiente para invalidarla desde los derechos humanos, pues es posible aproximarse a su realización a través de procedimientos democráticos (Mera, o. c., p. 29) si se adopta la lógica de las mayorías con su reconocimiento de la satisfacción de las necesidades básicas como criterio de determinación de las relaciones sociales de producción, y por lo tanto, como una forma de acceso a la producción y distribución de los bienes (Hinkelammert, o. c., p. 154).

3.3. La concepción neoliberal de la sociedad y la política

El primer principio de esta concepción sostiene que la historia no tiene un sentido o un fin determinado, pero consiste en el desarrollo y la lucha entre la sociedad abierta y cerrada (Popper, 1973; Vargas Llosa, 1992b, p. 6). "La historia no tiene orden, lógica, sentido y mucho menos una dirección racional que los sociólogos, economistas o ideólogos podrían detectar por anticipado, 'científicamente'... ¿Qué es, entonces, la historia? Una improvisación múltiple y constante, un animado caos al que los historiadores dan apariencia de orden, una casi infinita multiplicación contradictoria de sucesos que —para poder entenderlos— las ciencias sociales reducen a arbitrarios esquemas y a síntesis y derroteros que resultan en todos los casos una ínfima versión e incluso una caricatura de la historia real" (Vargas Llosa, 1992b, p. 6).

Si bien se puede estar de acuerdo con Popper en la importancia de los sentidos subjetivos y de las acciones personales en la historia, así como en la no existencia de un fin predeterminado en ella, sin embargo, los acontecimientos históricos muestran tendencias y sentidos objetivos que no pueden reducirse a las puras significaciones e intenciones de los sujetos (Vergara, 1991, p. 107). Además, la historia tiene un carácter procesual y estructural por el que los acontecimientos históricos nunca son unidades aislables, sino momentos de un proceso en virtud del cual unos acontecimientos vienen incluidos o están vinculados a otros (Ellacuría, 1990). Por ello, la explicación histórica no puede reducirse a puros comportamientos individuales y subjetivos.

La distinción entre sociedades cerradas y

abiertas es esquemática e ideologizada, criticable en su valor científico y más bien es una caracterización dirigida a descalificar el socialismo y cualquier movimiento que pretenda la superación de la sociedad capitalista, que sería la sociedad abierta por antonomasia.

Uno de los principales criterios para diferenciar ambos tipos de sociedades reside en el tipo de leyes y normas que las rigen. Las sociedades cerradas se orientan por instituciones, normas y valores de carácter sagrado o natural; en cambio, las abiertas, por instituciones y normas racionales sometidas a la crítica y el cambio. Las primeras son permanentes, inalterables e independientes de la acción humana. Las segundas se basan en la discusión y responsabilidad de los individuos (Pellicani, 1989). Sin embargo, Popper no es consecuente que con su distinción se introduce una tercera categoría de "leyes naturales de la vida social" en las sociedades abiertas, sin lograr elaborar un criterio preciso de diferenciación entre los fenómenos de las leyes normativas o instituciones y los correspondientes a las leyes naturales de la vida social (Vergara, 1991, p. 108).

En segundo lugar, esta concepción afirma que la sociedad capitalista contemporánea es la mejor de cuantas han existido y es insuperable. Esta es una tesis que el neoliberalismo comparte con el neoconservadurismo norteamericano. Se apela a los hechos históricos y, en concreto, al derrumbe del "socialismo real" para proclamar las bondades y la supremacía del capitalismo sobre cualquier otro tipo de sociedad. "Ha transcurrido suficiente tiempo para juzgar sus vitalidades: mientras el socialismo ha muerto, el capitalismo es cada vez más vivificante. Lleno de oxígeno, constituye hoy la salida global. Para el universo, representa de nuevo el camino hacia la prosperidad y la riqueza. Repensado, corregido, y en todo caso, mejor, gobierna por estos días un centenar de naciones y aguarda otro tanto para las próximas décadas. Es el paradigma de nuestro tiempo" (Jaramillo, 1989, p. 65).

Los autores neoliberales no han podido elaborar una argumentación válida y enuncian una serie de tesis que son insuficientes e injustificadas. La sociedad capitalista sería la sociedad democrática

por excelencia, la que mejor promueve la libertad y la justicia, la única capaz de generar masivamente prosperidad material, la que presenta escasa cesantía, disminución de la discriminación racial y de las diferencias de clase y un carácter pacífico de sus gobiernos. Para sostener su carácter de insuperable, apelan a que es el sistema más acorde con la naturaleza humana y que, por tanto, cambiarlo supone cambiar al hombre, lo cual es imposible. "De ahí la monstruosa aspiración socialista de hacer del individuo un hombre nuevo" (*ibidem*, p. 70). Popper afirma el carácter insuperable del capitalismo postulando una especie de ley de tendencia que dice que el intento de los revolucionarios de crear una nueva sociedad conduciría al retorno de la animalidad y, entonces, el proceso de la evolución humana recomenzaría y desembocaría en un nuevo período capitalista. Luego tendría lugar otra revolución que llevaría a otro retorno a la animalidad y así sucesivamente (Vergara, 1984).

Todo intento de "realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar *la tierra en un infierno*; un infierno, como solamente lo pueden realizar unos hombres contra otros" (Popper, citado por Hinkelammert, 1984, p. 168). Su postura antiutópica lleva a una hipóstasis del capitalismo actual como el límite de la posibilidad de toda historia. En general, el anti-utopismo militante de los teóricos neoliberales repudia el socialismo como utopía y creen que su anti-utopismo es de por sí garantía de factibilidad pero no visualizan el carácter utópico del proyecto liberal (Lechner 1981, p. 19). En este sentido, Popper denuncia y critica al utopismo, pero asume el utopismo burgués del anti-intervencionismo anarcocapitalista, declarándolo mistificadamente "tecnología social" (Hinkelammert, 1984, p. 176).

Apoyándose en estudios de Polanyi, Lechner (1981) señala que el surgimiento del capitalismo no obedeció a ninguna *necesidad* histórica o a una tendencia inscrita en la naturaleza humana. Fue producto de la confluencia de una serie de factores económicos, *sociales, políticos, jurídicos* y culturales. Por tanto, no se puede sostener su carácter insuperable apoyándose en su supuesta correspondencia con la naturaleza humana o con el orden

La democracia para que funcione debe estar cimentada en los principios de contención del poder.

natural. Actualmente, el capitalismo enfrenta una crisis ecológica, de desempleo, de pauperización, cuya solución desborda los límites de la sociedad capitalista. Se trata de la actualidad de la crítica al capitalismo de Marx por la cual éste denuncia al mercado capitalista como un automatismo mortal que subvierte las propias fuentes de la productividad, sobre la cual fundamenta su eficacia: el hombre y la naturaleza. El capitalismo conlleva intrínsecamente en su dinámica un aumento acumulativo de la destructividad que tendencialmente lleva a la catástrofe del sistema entero: "no solamente analiza la destructividad del mercado en relación a su productividad, sino que llega al resultado de que esta destructividad aumenta más rápidamente que la propia productividad. El sistema se transforma en un peligro para la misma sobrevivencia de la humanidad" (Hinkelammert, 1991a, p. 13).

En esta línea, Ellacuría habla de la "malicia intrínseca" del capitalismo por su tendencia explotadora y depredatoria que lleva a un "arrastre casi irresistible hacia una profunda deshumanización, inserta intrínsecamente en los dinanismos reales del sistema capitalista: modos abusivos y, o superficiales y alienantes de buscar la propia seguridad y felicidad por la vía de la acumulación privada, del consumismo y del entretenimiento; sometimiento a las leyes del mercado consumista, promovido propagandísticamente en todo tipo de actividades, incluso en el terreno cultural; insolidaridad manifiesta del individuo, de la familia, del Estado en contra de otros individuos, familias o Estados... la ferocidad depredatoria se convierte en el dinamismo fundamental y la solidaridad generosa se queda reducida a sanar incidental y superficialmente las heridas de los pobres, que causó la depredación" (1992, p. 405). De ello, Ellacuría concluye que el ideal práctico de la civilización del capital no es universalizable materialmente ni deseable éticamente: "el estilo de vida propuesto en y por mecánica de su desarrollo no humaniza, plenifica ni hace feliz, como lo demuestra, entre

otros índices, el creciente consumo de drogas, constituido en uno de los principales problemas del mundo desarrollado. Ese estilo de vida está movido por el miedo y la inseguridad, por la vaciedad interior, por la necesidad de dominar para no ser dominado, por la urgencia de exhibir lo que se tiene, ya que no se puede comunicar lo que se es" (*ibidem*, p. 407).

Para esta concepción, el mercado es el único ordenamiento económico racional. Los teóricos neoliberales sostienen que el mercado es un sistema autorregulado porque existe una tendencia al equilibrio en el libre juego de sus factores. Sin embargo, ésta no es una afirmación empírica, sino dogmática que afirma que la tendencia al equilibrio se producirá más en tanto y en cuanto más se asegure la libertad de contrato en todos los mercados y en todas las actividades (Hinkelammert, 1984, pp. 60-62). La competencia perfecta no es un concepto empírico, sino un concepto límite trascendental y en ningún caso hay una tendencia automática de aproximación al concepto límite (*ibidem*). El mismo Hayek reconoce que la "competencia perfecta significa realmente la falta total de actividades competitivas". La competencia realmente existente no puede producir una tendencia al equilibrio, justamente porque el equilibrio perfecto es lo opuesto a la competencia; la competencia implica el desequilibrio (*ibidem*). En ningún caso hay automatismos que produzcan tendencias empíricas a conceptos límites. Sostener su existencia presupone confundir conceptos empíricos y conceptos trascendentales. Históricamente, nunca ha existido un mercado competitivo en las diferentes fases de desarrollo del capitalismo (Lechner, 1981).

La idea de un mercado autorregulador es una utopía, pero los neoliberales no sienten su carácter utópico. Conciben el mercado como la presencia de una perfección que hace falta imponer y por lo cual propugnan una extensión agresiva del mercado y la destrucción o debilitamiento de todos los

grupos que puedan poner resistencia a la política del mercado total (Hinkelammert, 1987, p. 192).

La concepción neoliberal del mercado convierte, en forma absoluta, la fuerza de trabajo en una mercancía y como tal debe estar sometida, de modo ilimitado, como en el mercado de productos, a las leyes de la oferta y la demanda. Si es así, su precio podría ser "cero"; sin embargo, esta es una condición imposible. La ciencia económica no puede negar las necesidades de la reproducción humana (Hinkelammert, 1984, pp. 67-70). La completa variabilidad de los salarios que asume la teoría neoclásica del equilibrio supone que el hombre no tiene necesidades, sino únicamente gustos. Es decir, el hombre no requiere satisfacer sus necesidades de alimentación, vestido, etc., sino que únicamente tiene preferencias que le permiten preferir un bien a otro. Si se introduce un mínimo positivo del salario, a partir de un mínimo de subsistencia, el sistema de ecuaciones de la teoría del equilibrio se hace contradictorio e inconsistente (*ibidem*). La teoría económica neoclásica que funda la economía neoliberal sustituye la concepción de las necesidades humanas objetivas por la del hombre como sujeto de preferencias subjetivas que se expresan en demanda solvente (*ibidem*). Habiendo necesidades, y por tanto, existiendo un mínimo de subsistencia para todo ser humano, la racionalidad económica exige también tomar en cuenta el equilibrio ecológico como condición a largo plazo para que el hombre pueda satisfacer sus necesidades. Pero el equilibrio descrito por la tesis neoclásica en términos de precios relativos no puede tomar en cuenta aquellas condiciones, lo que la convierte en una teoría inconsistente que deja de ser válida como tal (*ibidem*).

El neoliberalismo asume la racionalidad formal (el cálculo de factibilidad) como un juicio valorativamente neutral, que hace del mercado un "imperativo técnico", referido exclusivamente a la asignación óptima de recursos, independientemente de la decisión valorativa sobre los objetivos de la acción. Las leyes del mercado son tomadas por reglas objetivas que no consideran ningún postulado de valores materiales. Sin embargo, Max Weber acepta que el *cálculo formal* está unido a *condiciones materiales* y la existencia de valores

implícitos al funcionamiento "objetivo" del mercado: la lucha de intereses, las relaciones capitalistas de producción, la distribución de los bienes según el poder adquisitivo de cada cual, etc. (Lechner, 1986, p. 241). Una de las inconsistencias más importantes de la teoría neoliberal del mercado radica en su supuesto del conocimiento perfecto. Morgenstern demostró que si lo hubiera, ninguna decisión sería posible y se produciría la paralización completa de los actores. No puede existir un equilibrio competitivo y sólo el equilibrio planificado sería consistente (Hinkelammert, 1984, pp. 70-73).

El mercado que ha funcionado en la práctica concreta del desarrollo del capitalismo ha demostrado claramente sus límites en cuanto a su eficiencia y a los problemas que no ha sido capaz de resolver (Tezanos, 1991): el mercado no puede neutralizar los efectos de las crisis cíclicas, la dinámica libre del mercado genera desigualdades y dualidades y da lugar a una concentración de poder en pocas manos, el mercado por sí sólo no garantiza una situación de pleno empleo para la gran mayoría de los ciudadanos, finalmente, el libre y espontáneo juego de las fuerzas del mercado no previene de una contaminación del aire, del agua y de un uso depredador y peligroso de los recursos energéticos.

El neoliberalismo no significa una desestabilización de la vida social, como lo afirman sus ideólogos, sino una reestructuración de los fines del Estado por la cual se minimizan las funciones sociales y se fortalecen las coercitivas, con el objeto de fortalecerse frente a la sociedad civil y sus demandas.

Su proyecto es de un Estado vanguardista que debe extender y profundizar la lógica del mercado e imponer su antiintervencionismo (Vergara, 1983, p. 24). Hannah Arendt mostró que el antitestatismo se vuelve totalitario en cuanto se transforma en una ideología del poder que pretende usar el Estado con fines antiestatistas (Hinkelammert, 1991a, p. 79). Históricamente, el totalitarismo se configura como una política antiestatista que transforma el Estado en un instrumento para la realización de alguna *societas perfecta*, en cuyo nombre nace el antiestatismo. En el

caso del neoliberalismo, se trata de realizar el mercado total como *societas perfecta* (*ibidem*). El antiestatismo implica la reducción de la política a una técnica, cuya imposición corresponde al Estado. Esto responde a una visión maniquea de la sociedad, en la cual el mercado es el único polo legítimo de la acción, mientras que el Estado es, en el mejor de los casos, un mal necesario. Su única función consiste en asegurar el funcionamiento del mercado. Es una función esencialmente negativa, porque todo el funcionamiento de la sociedad queda asegurado a través del mercado (*ibidem*, p. 9).

El antiintervencionismo de los liberales se dirige contra la progresiva organización burocrática de la vida social, a la vez que contra toda forma de socialismo, para retornar al mercado en tanto "orden espontáneo" (Lechner, 1986, p. 232). Su crítica a la organización burocrática del Estado no busca una mayor participación de las masas ni una real democratización, sino el "derrocamiento de la política" (Hayek) como forma de autodeterminación colectiva de los medios de vida y la eliminación de todos los grupos sociales que puedan opo-

nerse al ordenamiento capitalista (*ibidem*, p. 233; Crozier, 1989, pp. 71-80). En este sentido, su rechazo a la justicia social o distributiva y la afirmación total del mercado se dirige a la vez contra la racionalidad material de las masas y contra su participación política que les permitiría transformar sus condiciones de vida. El capitalismo es reacio a toda forma de racionalidad material, porque le presenta problemas de legitimación (Lechner, 1986, p. 234).

El automatismo del mercado que postula el neoliberalismo sustituye la ética en todos los ámbitos humanos por la instauración de los valores del mercado. El interés de todos, el bien común, se transforma en una simple tecnología que se aplica. La ética social es sustituida por una técnica, reducida a la imposición de los mercados. Los valores de la propiedad privada y del cumplimiento de los contratos "se transforman en estructura mágica que cumple *qua* estructura, automáticamente, con todos los sueños de la humanidad" (Hinkelammert, 1991a, p. 10).

La concepción neoliberal del Estado como *ins-*



trumento en función del beneficio imputado a la libertad económica se fundamenta en un individualismo radical que atomiza a la sociedad al grado de perder toda referencia a la totalidad. La sociedad es reducida a un conjunto de unidades claramente delimitadas y establecidas, cuyas relaciones pueden ser clasificadas según reglas unívocas (Lechner, 1981, p. 27). De aquí se deriva una concepción negativa del poder, que siempre se considera como coerción ilegítima que amenaza la libertad individual o la restringe. El individualismo metodológico les bloquea pensarlo como relación social y analizar las relaciones de dominación que son de índole preponderantemente estructural.

Polanyi muestra que históricamente el intervencionismo estatal sobre el mercado se configuró como una reacción espontánea, una defensa colectiva por medio del Estado, contra la disgregación social y dado el fracaso de la libertad prometida por el mercado. Fue la total mercantilización de la vida humana, la que engendró la necesidad de restringir el mercado (*ibidem*). Por ello hay que repensar la razón del Estado, no en el sentido clásico de una "lógica" propia del poder, sino como categoría histórica que simboliza la totalidad social. Historizando la noción para la época capitalista, se puede interpretar la razón de Estado como representación colectiva de una sociedad amenazada por la producción capitalista de mercancías. Si lo característico de la sociedad capitalista es la organización de todas las relaciones sociales en torno a la economía de mercado —y el fracaso de ésta como eje articulador— se hace necesario otro principio organizador basado en la razón de Estado (intervencionismo estatal) que asegure la reproducción de la vida social (*ibidem*, p. 31).

Así, para esta concepción, la democracia es sólo un método político y debe adecuarse al orden de las tradiciones y normas sociales (Jaraquemada, 1991, pp. 41-52). Se elimina toda referencia ética y se propone un concepto de democracia que refleja lo que son los individuos dentro de la sociedad de mercado y de cómo se comporta efectivamente el sistema político en las sociedades capitalistas desarrolladas (Bachrach, 1973). La democracia es un mecanismo para elegir y autorizar gobiernos a través de la competencia entre dos o más

grupos de élites, organizados en partidos políticos. Se rechaza el concepto de democracia de la teoría liberal clásica y su contenido ético y se sustituye por un modelo basado en la competencia mutua entre élites políticas y donde el papel de los ciudadanos se reduce a la mera elección periódica de sus gobernantes (*ibidem*).

Es un concepto abstracto de democracia, opuesto al del liberalismo democrático y a toda forma de socialismo, del que se excluye la dimensión social, económica y toda propuesta de democratización real de la sociedad y del Estado. La democracia no asume categorías valorativas, "la democracia no suministra más que una armazón dentro de la cual los ciudadanos pueden actuar de una manera más o menos organizada y coherente" (Popper, 1967, p. 420). En esta línea, Hayek afirma que "la democracia no entraña un valor último o absoluto y ha de ser juzgada por sus logros. Probablemente la democracia es el método de conseguir ciertos fines, pero no constituye un fin en sí misma" (1975, p. 146). Esto implica que la democracia puede ser sustituida por el autoritarismo cuando su funcionamiento vaya contra la lógica del mercado. En este sentido, Popper afirma que la democracia sólo puede funcionar "si los principales partidos se adhieren a la idea de sus funciones" (Jaraquemada, o. c., p. 44). Aquí se fundamenta su *paradoja de la libertad o de la tolerancia*: no podemos ser ilimitadamente tolerantes con los intolerantes: "La tolerancia ilimitada debe conducir a la desaparición de la tolerancia. Si extendemos la tolerancia ilimitada aun a aquellos que son intolerantes, si no nos hallamos preparados para defender una sociedad tolerante contra las tropelías de los intolerantes, el resultado será la destrucción de los tolerantes, y, junto con ellos, de la tolerancia" (citado por Jaraquemada, o. c., p. 48). Por ello, la democracia limitada es la que mejor resguarda la libertad personal. Si ésta fracasa, se justifica la suspensión de la formalidad democrática: "Cuando un gobierno está en quiebra, y no hay reglas conocidas, es necesario crear estas reglas para decir lo que se puede hacer y no se puede hacer. Y en estas circunstancias es prácticamente inevitable que alguien tenga poderes absolutos, que se deberían usar justamente para evitar y limitar todo po-

der absoluto en el futuro" (Hayek, citado por Hinkelammert, 1991a, p. 19).

La democracia, por tanto, no puede definirse como el gobierno de la mayoría, por cuanto si bien las elecciones tienen importancia para determinar qué élites van a gobernar, hay que cuidar que la mayoría resultante de la aplicación del método no gobierne tiránicamente (Popper, 1988). Popper critica la teoría clásica de la democracia por haber colocado el centro de la cuestión política en la pregunta "¿quién debe gobernar el Estado?", de la cual se deriva, según él, la tesis de la soberanía popular incontrolada. La pregunta central debe ser: "¿cómo evitar las situaciones en que un mal gobernante puede causar graves daños?" (o. c., p. 13). Prioriza, por tanto, el control institucional de los gobernantes y del equilibrio institucional (governabilidad) sobre el de la soberanía y la participación de las masas. La democracia para que funcione debe estar cimentada en los principios de contención del poder.

Los neoliberales sustituyen la soberanía popular por la concepción de la soberanía de la ley, identificando la democracia y el liberalismo político con este principio. El Estado de derecho "significa que el Estado está sometido en todas sus acciones a normas fijas y conocidas de antemano; normas que permiten a cada uno prever con suficiente certidumbre cómo usará la autoridad en cada circunstancia sus poderes coercitivos, y disponer los propios asuntos individuales sobre la base de ese conocimiento" (Hayek, 1985, p. 102). El derecho en la concepción neoliberal no debe ir en contra de la moral tradicional de la sociedad y debe operar como una salvaguarda del ámbito privado frente a los intervencionismos del Estado y a la expansión de los límites del ejercicio del poder (Hayek, 1975, p. 286). El derecho debe estar ajustado al orden espontáneo del mercado y sus normas deben corresponder a lo que Popper llama "leyes sociológicas o leyes naturales de la vida social", que son inmutables (Jaraquemada, o.c., p. 52).

En definitiva, el funcionamiento de la sociedad debe supeditarse a un marco jurídico, general y permanente, basado en las tradiciones y orientado a la competencia económica. El valor de la tradición

que exaltan los neoliberales implica una fuerte limitación del principio de la soberanía popular. Una mayoría circunstancial no puede derogar lo que se considera conforma el perfil más básico de una sociedad y que se fundamenta en sus tradiciones, sobre todo la del mercado:

Normalmente un grupo de hombres no se convierte en sociedad porque se dé leyes a sí mismo, sino por obedecer idénticas normas de conducta. Esto último significa que el poder de la mayoría viene limitado por estos principios comúnmente mantenidos y que no existe poder legítimo fuera de los mismos (Hayek, 1975, p. 147).

Para realizar este Estado de derecho, Hayek propone una "utopía liberal" en la cual todas las facultades legislativas estarían concentradas en una cámara de representantes elegida exclusivamente entre las personas exitosas en el mercado (Vergara, 1991, p. 111). Popper propone una democracia restringida, basada en un sistema bipartidista que elimine la representación proporcional (1988, pp. 14-15). Nozick apuesta por una idea "miniarquista" de Estado, donde éste sea sólo protector y no tenga derecho a imponer contribuciones. Se trata de un Estado mínimo, compatible con la libertad y que no coarte los derechos individuales naturales (Merquior, 1993, p. 186).

La teoría neoliberal de la democracia trata de constituir un núcleo de poder político que garantice las relaciones capitalistas de producción, las cuales determinan el marco de legitimidad del voto mayoritario (Hinkelammert, 1987, p. 139). Los neoliberales exaltan la libertad política y los derechos individuales, pero en las condiciones de las economías periféricas, la aplicación de esta doctrina ha llevado a la suspensión de la libertad y a la violación de dichos derechos, como lo atestiguan las dictaduras de la seguridad nacional que se implantaron en América Latina en nombre del "antiestatismo metafísico" neoliberal (Hinkelammert, 1991a, p. 8).

4. Conclusión

Hemos intentado realizar una crítica radical al neoliberalismo, sin asumir *a priori* un modelo que

Sin un referente utópico alternativo, no hay desde dónde imaginar que lo dado no es lo único posible.

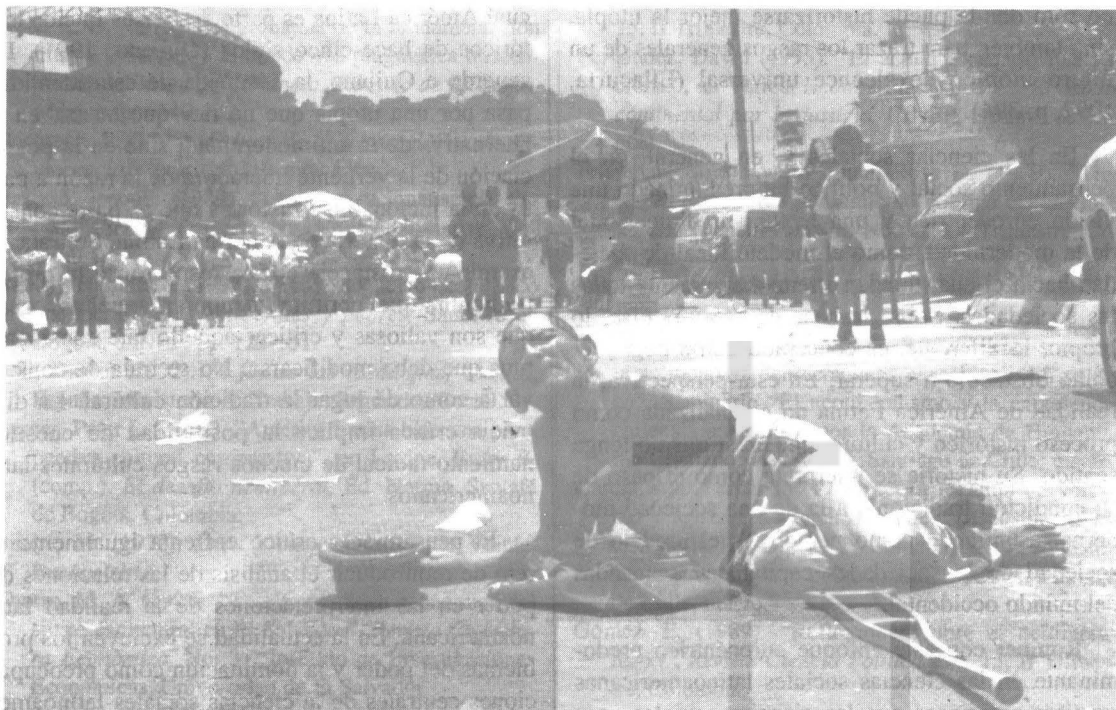
se considere adecuado. No hemos hecho referencia a modelos o a coordenadas intelectuales absolutas. Examinamos el neoliberalismo de acuerdo a su propio paradigma, a partir de tres tipos de proposiciones críticas: (a) las de su estructura teórica, la inconsistencia de sus conceptos, el uso de nociones y concepciones sobre las cuales existe una amplia producción crítica y, finalmente, las contradicciones que se producen entre los principios y sus hipótesis intermedias; (b) su capacidad explicativa, ya sea respecto a los fenómenos que intenta explicar o sobre la pertinencia de sus descripciones sobre ciertos conceptos y críticas y (c) las inconsistencias e incompatibilidades entre la teoría neoliberal y ciertos supuestos pertenecientes a la tradición del pensamiento crítico.

Entre estos supuestos están los siguientes: (a) el principio de la vida: todos los hombres tienen derecho a ella y no se puede sacrificar la vida de otros para afirmar la lógica del mercado; (b) la opción preferencial por los pobres: la lucha por la cultura de la vida tiene como referente privilegiado la vida de los pobres, de las mayorías populares; (c) el desarrollo de la personalidad: todos los seres humanos deberían tener las condiciones sociales, económicas y culturales para desarrollar sus capacidades y potencialidades. Si una racionalidad económica o política lo impide no es humana ni ética; (d) la democracia como autodeterminación colectiva de los medios de vida de la sociedad, lo cual implica una sociedad civil fuerte, abierta, libre y plural sobre la base de relaciones de solidaridad que trasciendan la pura agregación de intereses privados; (e) el hombre no se reduce a su dimensión económica en el mercado; (f) es difícil imaginar una sociedad carente de relaciones de solidaridad; (g) el Estado es la instancia de universalización de la resistencia frente a las distorsiones que el mercado produce en las relaciones humanas y en la naturaleza; (h) la complejidad, la heterogeneidad y la diferenciación socio económica y cultural de las sociedades latinoamericanas hace muy difícil concebirlas como un sistema de tradiciones que tienen en el mercado su núcleo central, y, fi-

nalmente (i) los sistemas capitalistas en América Latina han sido incapaces de satisfacer las necesidades básicas de la mayor parte de la población, han creado desigualdades cada vez mayores, han llevado a una enorme deuda externa, han producido con frecuencia crisis económicas profundas y han promovido una cultura inmoral del consumismo y de la ganancia fácil.

Con esta crítica hemos tratado de contribuir a la recuperación del pensamiento crítico a partir de una crítica a la ideología neoliberal, que hoy se presenta con caracteres hegemónicos. No se trata de reivindicar un pensamiento utópico, ideologizado y subjetivo, sino de romper con el estrechamiento radical de los límites de lo que aparece como posible. La política neoliberal en América Latina ha tenido éxito en encarcelar el imaginario colectivo, cerrando los límites de lo que es siquiera imaginable como posible (Lander, 1991, p. 163). Ello hace necesario recuperar el pensamiento crítico y reivindicar que las cosas pueden ser de otra manera. La idea del fin de la historia y el universalismo tecnocrático neoliberal implican la imposición de un sólo modelo de vida posible; negando, a nombre del realismo y del fin de las utopías, toda posibilidad alternativa. Sin un referente utópico alternativo, no hay desde dónde imaginar que lo dado no es lo único posible. La utopía como horizonte, como lo imposible que orienta lo posible y lo posible que manifiesta el potencial reprimido de lo existente, es una dimensión sin la cual no hay un pensamiento crítico. Sin una distancia crítica de lo dado, se impone inexorablemente la lógica de lo inmediato o el poder normativo de lo fáctico (Lechner, 1984). "Necesitamos radicalizar el imaginario como antídoto a la imposición total del sentido común del universalismo tecnocrático y neoliberal" (Lander, *ibidem*).

Esto pasa por desenmascarar el carácter esencial ideológico del pensamiento neoliberal que se presenta con caracteres de cientificidad. Como apunta Hinkelammert, de la ideología antiutópica, el neoliberalismo deriva consecuencias utópicas,



la ideología totalitaria del mercado total:

el neoliberalismo actual... toma en serio de una manera completamente nueva y dogmática la idea del automatismo del mercado... declara que las crisis económicas no son consecuencia del automatismo del mercado, las que hay que enfrentar por correcciones del mercado e intervenciones, sino que son consecuencia de una implantación insuficiente de ese mismo automatismo del mercado. Ya no se debe corregir el mercado en nombre de la realidad y del mundo de la satisfacción de las necesidades, sino que se debe adaptar la realidad a las necesidades del mercado... el mercado es considerado como institución perfecta. Lo que hace falta es solamente imponerlo en términos totales y perfectos. La realidad no se arregla por la solución concreta de estos problemas, sino por la extensión de los mecanismos de mercado sacrificando esta solución. Las necesidades tienen que adaptarse al mercado y no el mercado a la satisfacción de necesidades. Lo que hay que corregir no es el mercado, sino la realidad... el lema agresivo de más mercado se transforma en un principio de movimiento infi-

nito de la sociedad capitalista... este lema explica todas las crisis por el hecho pretendido de que no hay suficiente capitalismo... de esta manera el mercado adquiere su imagen de perfección. Sus imperfecciones son solamente aparentes y producto de fuerzas que distorsionan el automatismo del mercado... esta idea del automatismo del mercado es la utopía de una institución perfecta... sin embargo, los neoliberales no sienten el carácter utópico de esta utopía. Cuanto más la ideología del mercado ideologiza y tautologiza el automatismo del mercado, tanto más se siente como realista y considera a todos los que tengan otra opinión como utopistas (1987, pp. 108-192).

Ante el pensamiento neoliberal que hoy se presenta como una ideología desde el centro con pretensiones universalistas, el reto del pensamiento crítico es desarrollar un pensamiento desde la realidad latinoamericana. La dimensión universal es un componente indispensable en la comprensión del mundo, pero sólo si se aborda lo global desde la propia particularidad se podrá evitar ser aplastado por aquello que se presenta como universal. Además, América Latina es un lugar privilegiado

no sólo donde puede historizarse mejor la utopía, sino también para trazar los rasgos generales de un futuro utópico de alcance universal (Ellacuría, 1992, p. 394).

En las ciencias sociales y, en general, en el pensamiento social y político ha predominado una visión eurocéntrica y una lectura unidimensional de la modernidad, como el modelo ideal de sociedad hacia el cual tienden irremediamente todas las sociedades. Sobre la base de esta premisa, lo propio, lo diferente, es concebido como negativo, como obstáculo a superar. En esta perspectiva, la realidad de América Latina no es analizada como proceso histórico y cultural que en sí mismo tenga sentido. Su historia se interpreta como el paso de su condición tradicional a la de una sociedad moderna, asumiendo como paradigma el modelo de sociedad de las sociedades capitalistas avanzadas del mundo occidental.

Romper con este enfoque eurocéntrico predominante en las ciencias sociales latinoamericanas requiere reconocer que las ciencias sociales contemporáneas no son ni universales, ni neutrales, ni objetivas, sino que son el producto de la conciencia europea que se originó y desarrolló en un tiempo y en un espacio determinado y que de ninguna manera corresponden a la conciencia humana *per se* (Hanafi, 1991). Esto requeriría, como segundo momento, la afirmación de la propia conciencia, a través de la reconstrucción del sentido de la propia realidad histórica latinoamericana. Esto último es particularmente difícil, sobre todo cuando en función de la modernidad y de las utopías del progreso hacia la sociedad industrial avanzada estas sociedades han tendido a rechazar todo aquello que les era propio como tradición histórica y cultural. El universalismo minó las posibilidades de construir, a partir de la propia experiencia histórica, la propia identidad de las sociedades latinoamericanas. El universalismo neoliberal y las respuestas culturales posmodernas no encuentran resistencia en sociedades que han perdido su autorreferencia histórica y cultural (Lander, o. c.).

Por tanto, otro reto del pensamiento crítico es asumir los problemas de la identidad y de la reconstrucción de la propia tradición a partir de la experiencia de la modernidad, experiencia de la

cual América Latina es parte desde sus inicios históricos de hace cinco siglos (Quijano, 1991). De acuerdo a Quijano, la búsqueda de esta identidad pasa por una utopía que no hay que buscar en la alternativa de la antimodernidad, sino en la potenciación de la vertiente liberadora de la razón a partir de la racionalidad histórica que es parte constitutiva de la historia de América Latina. Se trata de asumir una distancia crítica respecto de la propia tradición, que permita recuperar aquellas cosas que son valiosas y criticar aquello que consideramos que debe modificarse. No se trata de conservar a como dé lugar la tradición cultural. La distancia crítica implica la posibilidad de cuestionamiento radical de muchos rasgos culturales latinoamericanos.

El pensamiento crítico enfrenta igualmente el reto de reintroducir el análisis de las relaciones de poder en las interpretaciones de la realidad latinoamericana. En la actualidad se excluyen los problemas del poder y la dominación como preocupaciones centrales de las ciencias sociales latinoamericanas (Lander, o. c.). En los debates actuales predomina un lenguaje técnico: división internacional del trabajo, ventajas comparativas e inserción en el mercado mundial. Sin embargo, las políticas que imponen los centros financieros internacionales no son meras doctrinas económicas neutras. Son la expresión de relaciones profundamente desiguales de poder en el sistema económico mundial. Las ciencias sociales se han quedado sin lenguaje y sin categorías para caracterizar los fenómenos de dominación que se dan en la actual estructuración mundial.

Finalmente, hay que rechazar el economicismo radical que hoy invade todos los ámbitos de las ciencias sociales en el continente, el cual no puede solventarse con llamados a la multidisciplinariedad. Es necesario repensar todo el andamiaje del conocimiento de las ciencias sociales —incluida la separación entre lo económico, lo político, lo cultural; la estructura de lo histórico y la consiguiente constitución de las diversas disciplinas científicas.

Bibliografía

Adorno, Th. (1973). "Introducción" a *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona.

- Apel, K. O. (1975). "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, México, pp. 140-173.
- Bachrach, P. (1973). *Crítica de la teoría elitista de democracia*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Barceló, Joaquín (1989). "Utopía y racionalismo", *Revista Ciencia Política*, No. 17, IV Trimestre, Colombia.
- Bedoy, Humberto (1993). "Proyecto socio-económico neoliberal", en *Neoliberales y pobres*, Santa fe de Bogotá, CINEP, pp. 123-151.
- Bell, Daniel (1992). *El fin de las ideologías*, Madrid, España, Ministerio de Trabajo, Seguridad Social.
- Berger, Peter L. (1992). "América Latina bajo una perspectiva cultural comparativa", en Levine, Barry B. (comp.), *El desafío neoliberal*, Ed. Norma, Santafé de Bogotá, Colombia.
- Bunge, M. (1972). *Ética y ciencia*. Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires.
- Chorro, M. A. (1990). "Teoría y política económica del ajuste estructural en El Salvador", *Revista Coyuntura Económica*, No. 31, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad de El Salvador.
- Cortina, Adela (1992). *Ética sin moral*. Ed. Tecnos, Madrid.
- Crozier, Michel (1989). "¿Hacia dónde debe dirigirse hoy la política?", *Revista Ciencia Política*, N_ 14, I Trimestre, Colombia.
- De Sebastián, Luis (1989). "El neoliberalismo una negación del liberalismo", *Revista Realidad Económico-Social*, N_ 11, septiembre-octubre, San Salvador.
- De Sebastián, Luis (1993). "El neoliberalismo. Argumentos a favor y en contra", en varios, *El neoliberalismo en cuestión*. Ed. Sal Terrae, Santander.
- Dray, W. (1964). *Philosophy of History*. Prentice Hall Englewood Cliffs (NJ).
- Ellacuría, Ignacio (1985). "En torno al concepto y a la idea de liberación", en *Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Instituto de Filosofía, Madrid.
- Ellacuría, Ignacio (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. UCA Editores, San Salvador.
- Ellacuría, Ignacio (1991). *Veinte años de historia en El Salvador (Escritos políticos)*, 3 tomos, UCA Editores, San Salvador.
- Ellacuría, Ignacio (1992). "Utopía y profetismo", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, UCA Editores, San Salvador, pp. 393-442.
- Feliú, Manuel (1989). "La empresa privada como conquista de la libertad", *Revista Ciencia Política*, No. 15, II Trimestre, Colombia.
- Fernández, David (1993). "El actual escenario internacional", en Varios, *Neoliberales y pobres. El debate continental por la justicia*. CINEP, Santafé de Bogotá.
- Friedman, Milton y Friedman, Rose D. (1989). "Tres etapas básicas del pensamiento político occidental", *Revista Ciencia Política*, No. 17, IV Trimestre, Colombia.
- Fukuyama, F. (1989). "The End of History", en *The National Interest*.
- García, José Fernando (1983a). "Las ciencias sociales, la política y la democracia en el racionalismo político", Seminario "El neoliberalismo y la experiencia chilena", auspiciado por la Academia de Humanismo Cristiano y CLACSO, Santiago de Chile, marzo.
- García, José Fernando (1983b). "La relación de voluntad y ley en las ciencias sociales. Discusión de las tesis de K. R. Popper", IV Seminario de la comisión de epistemología y política de CLACSO, Santiago de Chile, marzo.
- Gómez, E. (1989). "Reflexiones sobre el neoliberalismo", *Revista Ciencia Política*, No. 15, II Trimestre, Colombia.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid.
- Hanafi, Hassan (1991). "La nueva ciencia social. Algunas reflexiones", en *Modernidad y universalismo*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas.
- Hayek, Friedrich (1985). *Camino de servidumbre*. Alianza editorial, Madrid.
- Hayek, Friedrich (1975). *Los fundamentos de la libertad*. Unión Editorial, Madrid.
- Hinkelammert, Franz (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Ed. Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- Hinkelammert, Franz (1977). *Las armas ideológicas de la muerte*. EDUCA, San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (1984). *Crítica de la razón utópica*. Ed. DEI, San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (1987). *Democracia y totalitarismo*. Ed. DEI, San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (1991a). "El papel regulador del Estado y los problemas de la auto-regulación del mercado", *Revista Pasos*, No. 33, Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (1991b). *Sacrificios humanos y sociedad occidental*. Ed. DEI, San José, Costa Rica.
- Jameson, F. (1985). "Postmodernidad y sociedad de consumo", en Hal Foster, *La postmodernidad*. Kairós, Barcelona.

- Jaraquemada Roblero, Jorge A. (1991). "Los límites de la democracia en el neoliberalismo", *Revista Ciencia Política*, No. 22, II Trimestre, Colombia.
- Jaramillo, Mario (1989). "Cincuenta puntos claves sobre capitalismo y socialismo", *Revista Ciencia Política*, No. 14, I Trimestre, Colombia.
- Khun, Thomas (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México.
- Kühlh, Reinhard (1971). *Liberalismo y fascismo: dos formas de dominio burgués*. Ed. Fontanella, Barcelona.
- Lakatos, I. (1975). *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Grijalbo, Barcelona.
- Lander, Edgardo (1971). "Retos del pensamiento crítico latinoamericano en la década de los noventa", en Edgardo Lander (ed.), *Modernidad y universalismo*. Editorial Nueva Sociedad, Caracas, pp. 145-177.
- Lechner, Norbert (1981). "Acerca de la razón del Estado", Material de discusión, Programa FLACSO-Santiago de Chile, No. 15.
- Lechner, Norbert (1986). "El proyecto neoconservador y la democracia" en Julio Labastida y Martín del Campo, *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*. Siglo XXI Editoriales, México.
- Lechner, Norbert (1988). "Un desencanto llamado postmodernismo", Documento de trabajo, Programa FLACSO-Santiago de Chile, No. 369.
- Levine, Barry B. (1992). "Un manifiesto liberal para América Latina en un era de desencanto", en Levine, Barry B. (comp.), *El desafío neoliberal*. Ed. Norma, Santafé de Bogotá.
- López Camps, Jordi (1993). "Diálogos para un amigo neoliberal", en varios, *El neoliberalismo en cuestión*. Editorial Sal Terrae, Santander.
- Macpherson, C. B. (1968). *La realidad democrática*. Ed. Fontanella, Barcelona.
- Macpherson, Crawford (1970). *La teoría política del individualismo posesivo*. Ed. Fontanella, Barcelona.
- Mardones, José María y Aguirre, Rafael (1989). *El hombre y la sociedad de consumo ante el juicio del evangelio*. Editorial Sal Terrae, Santander.
- Mardones, José María (1991a). *Postmodernidad y neoconservadurismo*. Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra.
- Mardones, José María (1991b). *Neoconservadurismo. La religión del sistema*. Editorial Sal Terrae, Santander.
- Mardones, José María (1991c). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Anthropos, Barcelona.
- Mardones, José María (1993). "Razón económica capitalista y teología política neoconservadora", en varios, *El neoliberalismo en cuestión*. Editorial Sal Terrae, Santander.
- Mairet, G. (1980). "El liberalismo: presupuestos y justificaciones", en F. Chetelet, *Historia de las ideologías*, T. 3, Premia Editores, México.
- Markovic, M. y Otros (1977). *Liberalismo y socialismo*. Grijalbo, México.
- Mera, Jorge (1983). "Neoliberalismo y derechos humanos", Seminario "El neoliberalismo y la experiencias chilena", auspiciado por la Academia de Humanismo Cristiano y CLACSO, Santiago de Chile, marzo.
- Merquior, José Guilherme (1988). "Una panorámica del renacimiento de los liberalismos", *Revista Ciencia Política*, No. 12, III Trimestre, Colombia.
- Merquior, José Guilherme (1993). *Liberalismo viejo y nuevo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Millas, Jorge (1983). "La concepción de la libertad de poder de Friedrich Von Hayek", mimeo, Seminario "El Neoliberalismo y la experiencia chilena", Auspiciado por la Academia de Humanismo Cristiano y CLACSO, Santiago de Chile, marzo.
- Mo Sung, Jung (1993). *Neoliberalismo y pobreza*. Ed. DEI, San José, Costa Rica.
- Offe, Claus (1988). *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Ed. Sistema, Madrid.
- Pellicani, Luciano (1989). "La reacción totalitaria contra la modernidad", *Revista Ciencia Política*, N_ 14, I Trimestre, Colombia.
- Popper, Karl (1967). *El desarrollo del conocimiento científico, conjeturas y refutaciones*. Ed. Paidós, Buenos Aires.
- Popper, Karl (1973). *La miseria del historicismo*. Alianza Editorial, Madrid.
- Popper, Karl (1988). "Un repaso de mi teoría de la democracia", *Revista Vuelta*, No. 143, octubre, México.
- Popper, Karl (1989). "Tesis sobre los principios liberales", *Revista Ciencia Política*, No. 17, IV Trimestre, Colombia.
- Prebisch, Raúl (1981a). "Las teorías del doctor Friedman", No. 207, Santiago de Chile, junio.
- Prebisch, Raúl (1981b). "El pensamiento de Von Hayek", *Hoy*, No. 208, Santiago de Chile, julio.
- Quijano, Aníbal (1991). "Modernidad, identidad y utopía", en Edgardo Lander (ed.), *Modernidad y universalismo*. Editorial Nueva Sociedad, Caracas.
- Quintanilla, M. A. (1976). *Ideología y ciencia*. Fernando Torres, (ed.). Valencia, pp. 135-136
- Russo, Juan José (1983). "Dudas y críticas sobre la ingeniería social de Karl Popper", IV Seminario de la Comisión de epistemología y política de CLACSO, *Crítica y utopía*, No. 12, 1984, CLACSO, Buenos Aires.

- Samour, Héctor (1987). *Democracia, liberalismo y derechos humanos*. Instituto de Derechos Humanos, UCA, San Salvador.
- Samour, Héctor (1994). "Análisis crítico del positivismo como fundamento para una teoría del conocimiento sociológico", Tesis de grado, Universidad Centroamericana, San Salvador.
- SchÜtz, A. (1972). *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Paidós, Buenos Aires.
- Stewart, Donald (1989). "¿Qué es el liberalismo?", *Revista Ciencia Política*, No. 14, I Trimestre, Colombia.
- Taylor, Ch. (1964). *The Explanation of Behavior*.
- Tezanos, J. F. (1991). "La crítica de la razón económica y la razón de la crítica social", en revista *El socialismo del futuro*.
- Trigo, Pedro (1993). "El mundo como mercado. Significado y juicio", en varios, *El neoliberalismo en cuestión*. Sal Terrae, Santander, pp. 303-319.
- Vargas Llosa, Mario (1992a): "América Latina y la opción liberal", en Levine Barry B. (comp.), *El desafío neoliberal*. Ed. Norma, Santafé de Bogotá.
- Vargas Llosa, Marios (1992b). "Karl Popper al día", *Revista Vuelta*, No. 184, marzo, México.
- Vargas Lozano, Gabriel (1990). *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Autónoma de Tlaxcala, México.
- Vergara, Jorge (1983). "La crítica neoliberal a la democracia", mimeo, Seminario "El neoliberalismo y la experiencia chilena", auspiciado por la Academia de Humanismo Cristiano y CLACSO, Santiago de Chile, marzo.
- Vergara, Jorge (1984). "La contribución de Popper a la teoría neoliberal", versión modificada de la contribución al IV Seminario de la Comisión de epistemología y política de CLACSO, *Crítica y utopía*, No. 12, CLACSO, Buenos Aires.
- Vergara, Jorge (1988). "El paradigma liberal democrático: notas para una investigación", *Sociológica*, No. 7-8, Universidad Autónoma Metropolitana, México, diciembre.
- Vergara, Jorge (1991). "Crítica latinoamericana al neoliberalismo: acción comunicativa y desarrollo del pensamiento crítico en América latina", en *Modernidad y universalismo*. Edit. Nueva Sociedad, Caracas, pp.101-124.
- Villareal, René (1986). *La contrarrevolución monetarista*. Fondo de Cultura Ecocómica, México.
- Varios, (1993). *Neoliberales y pobres, el debate continental por la justicia*, CINEP, Santafé de Bogotá.
- Winch, Peter (1972). *Ciencia social y filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires.

