

Orjuela E., Luis Javier. **Ideologías, tecnocracia y sociedad: implicaciones para América Latina.** *En publicación: Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía.* Hoyos Vásquez, Guillermo. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. 2007. ISBN: 978-987-1183-75-3.

Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/hoyos/16Orjuela.pdf>

Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la Red CLACSO
<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>
biblioteca@clacso.edu.ar

LUIS JAVIER ORJUELA E.*

IDEOLOGÍAS, TECNOCRACIA Y SOCIEDAD: IMPLICACIONES PARA AMÉRICA LATINA

INTRODUCCIÓN

En esta época de pragmatismo político, ha hecho carrera la tesis de la muerte de las ideologías (Bell, 1992) o del fin de su confrontación histórica (Fukuyama, 1992). Sin embargo, de tales afirmaciones cabe citar la célebre frase de Don Juan Tenorio, personaje de José Zorrilla, “los muertos que vos matáis gozan de cabal salud”, pues lejos de desaparecer, las ideologías políticas no sólo se mantienen en la actualidad sino que se revitalizan, como en el caso del liberalismo, o surgen con fuerza, como en los casos del ambientalismo, el feminismo y el nacionalismo.

Incluso, podría decirse que hoy las ideologías se reconceptualizan y pasan de ser consideradas como falsa conciencia o deformación de la realidad, a ser vistas como elementos constitutivos de la interpretación del mundo de los actores políticos (Ricœur, 2001; Geertz, 1997). Desde esta perspectiva, la ideología podría definirse como un sistema de ideas, creencias, valores y símbolos de carácter moral, político, económico y social que proporcionan identidad a las colectivida-

* PhD en Ciencia Política. Se desempeña como Profesor Asociado del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

des, y sentido y orientación a su acción política, y permiten la elaboración de propuestas de construcción, conservación o transformación del orden social.

En las páginas siguientes, se analizarán las tres ideologías políticas que más han orientado los regímenes políticos actuales, y que han tenido un impacto en América Latina: el neoliberalismo, la tercera vía y la socialdemocracia. Cada una de ellas genera distintos efectos para la situación actual de la región, que dependen de sus concepciones y creencias sobre la sociedad, la individualidad y la relación entre dichos conceptos.

EL NEOLIBERALISMO

El neoliberalismo se declara heredero de la tradición liberal que hunde sus raíces en la ilustración escocesa del siglo XVIII y el pensamiento progresista decimonónico. No obstante, al contrario de la actual afirmación triunfal que los neoliberales hacen del individualismo racional, la teoría política y económica de los mencionados períodos históricos siempre se mostró profundamente preocupada por los efectos que la economía de mercado y los procesos de racionalización, individualización y complejización pudieran tener sobre el delicado tejido social.

Dicha tradición es recuperada para la época contemporánea por los pensadores de la llamada Sociedad de Mont Pelerin, fundada en 1947, que agrupaba a teóricos tan destacados como Karl Popper y Friedrich Hayek. Sin embargo, estos pensadores abogaban por un liberalismo mucho más sólido y profundo que el que hoy pretende reclamar el neoliberalismo. Lejos de lo que se cree, el neoliberalismo actual carece de fundamentos filosóficos firmes puesto que, entre otras cosas, reduce la sociedad a las meras relaciones mercantiles, y la política a la mera administración y gestión económica de la sociedad. El resultado de dicha reducción es la tecnocracia que, erróneamente, se percibe a sí misma como autosuficiente. En una obra poco conocida de Milton Friedman, *Capitalismo y libertad*, publicada en 1962, este afirma:

La existencia del libre mercado no elimina, por supuesto, la necesidad de gobierno. Por el contrario, el gobierno es esencial para determinar “las reglas de juego” y como árbitro para interpretar y exigir el cumplimiento de las normas. Lo que el mercado hace es reducir, significativamente, el rango de cuestiones que deben ser decididas políticamente, y, en consecuencia, minimizar la necesidad del gobierno de participar directamente en el juego. Un rasgo característico de la acción a través de los canales políticos es que esta tiende a requerir o

exigir una substancial conformidad. La gran ventaja del mercado es que este permite una amplia diversidad. Este es, en términos políticos, un sistema de representación proporcional (Friedman, 1982: 15).

Dicha reducción de la sociedad al mercado ha sido asimilada por los gobiernos latinoamericanos y, en especial, por sus equipos tecnocráticos.

Sin embargo, uno de los exponentes de la Ilustración escocesa, David Hume, llamaba la atención, en sus *Ensayos morales y políticos* (reimpresos como *Ensayos políticos* en 1994), sobre la forma en que los rápidos e indiscriminados procesos de cambio social podían afectar las estructuras de autoridad necesarias para equilibrar el orden liberal, y erosionar la estabilidad de las más elementales formas de la cooperación social, necesarias para contener los efectos destructivos del desenfrenado individualismo de la sociedad moderna. Por su parte, Bentham, a pesar de su exacerbada defensa del individualismo y la moral utilitarista, afirmaba que “la sociedad se mantiene unida únicamente por los sacrificios que pueden ser inducidos a hacer sus miembros de las satisfacciones que exigen: lograr estos sacrificios es la gran dificultad y la mayor tarea del gobierno” (Bentham, 1965: 11).

También se apoya el neoliberalismo actual en una lectura estrecha de Adam Smith, y para ello evoca su metáfora de la mano invisible, para exaltar un orden económico supuestamente natural y autorregulado. Sin embargo, una atenta lectura de *La riqueza de las naciones* nos revela un Adam Smith cauteloso sobre el uso y los efectos de los mecanismos de mercado. Si bien es cierto que Smith apelaba al egoísmo humano natural, pues “no es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero lo que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés” (Smith, 1976: 26), también es cierto que el padre de la economía moderna utilizaba la metáfora del pródigo y el aventurero para ilustrar los efectos negativos que el despilfarro y la pérdida de capital productivo podían tener sobre la sociedad. Si la realización de actos de cambio libres y voluntarios entre egoístas racionales puede ser beneficiosa para las partes implicadas, también puede conducir a consecuencias indeseables desde del punto de vista de la sociedad en su conjunto. Por lo tanto, como lo ha señalado Amartya Sen, la lección que debemos extraer del análisis de Adam Smith es que el efecto del mercado en la sociedad “depende no sólo de lo que puedan hacer sino también de lo que se les permite que hagan [...] Una vez reconocido el papel del comercio y de los intercambios en la vida humana” (Sen, 2000: 153-159), debemos evaluar con un sentido crítico sus posibilidades reales y resultados para considerar si es necesario, y en qué medida, limitar su funcionamiento.

Incluso, aun teniendo en cuenta la tendencia de la economía a convertirse en un área de conocimiento y acción autorreferencial, distancian-

dose de las ciencias sociales y la economía política, dicha autorreferencialidad no fue pensada por sus gestores intelectuales tan estrechamente como se ha querido plantear desde la tecnocracia neoliberal. Basta mencionar a León Walras, uno de los exponentes de la escuela de la utilidad marginal, cuya preocupación era elaborar una teoría pura de la economía. Tal objetivo lo llevó a plantear una teoría del equilibrio económico en términos de ecuaciones diferenciales. No obstante, en su principal obra, *Elementos de economía pura o teoría de la riqueza social*, Walras afirmaba:

La apropiación de las cosas por las personas o la distribución de la riqueza social entre los hombres en una sociedad es un fenómeno moral y no un fenómeno industrial, porque se trata de una relación entre personas [...] El modo de apropiación depende de las decisiones humanas, y si estas decisiones son buenas o malas, el modo de apropiación será bueno o malo [...] Entre el hecho objetivo y el derecho hay espacio para la teoría moral (Walras, 1984: 77-78).

Sin embargo, también autores contemporáneos como Hayek, acérrimo defensor del individualismo y considerado por los neoliberales como su mentor ideológico, han sido cautelosos en su reducción de la sociedad al mercado. En su obra *Camino de servidumbre*, Hayek expresa:

Probablemente nada le ha hecho tanto daño a la causa liberal como la rígida insistencia de algunos liberales en ciertas toscas reglas rutinarias, sobre todo en el principio del *laissez-faire* [...] Y como se estableció indudablemente una fuerte presunción a favor de la libertad industrial, la tentación de presentar esta como una regla sin excepciones fue siempre demasiado fuerte para resistir a ella (2003: 47).

NEOLIBERALISMO Y NEOCONSERVADURISMO

No obstante, los neoliberales actuales reafirman dicho *laissez-faire* en contra de la concepción estadocéntrica de la política, cuyas intervenciones regulatorias de los movimientos cíclicos del capital y de búsqueda de un mínimo de igualdad social consideran una amenaza para la libertad individual. Como alternativa al Estado, los neoliberales proponen la recuperación y el fortalecimiento de la familia tradicional como principal factor de cohesión social. Por tanto, los neoliberales son liberales en temas económicos pero neoconservadores en temas sociales. Frente a la afirmación del mercado como factor de coordinación de las relaciones sociales, los neoliberales requieren de la familia para que la sociedad no se fragmente. Empero, dicha función de cohesión está siendo afectada por la crisis de la familia contemporánea, que, curiosamente, es atribuida por los neoliberales al papel cohesionador de la política so-

cial del Estado. Al respecto, afirma el economista y sociólogo neoliberal norteamericano George Gilder:

En el tiempo transcurrido desde que se inició la guerra contra la pobreza, la ruina moral causada por la dependencia se ha visto reforzada y ampliada a la generaciones futuras por una verdadera plaga de rupturas familiares [...] A medida que las familias sucumben a la presión de los impuestos y al impacto del Welfare, los imperativos morales tienden a disolverse, aumentan la movilidad y el anonimato, las transacciones económicas se hacen menos discernibles y crece la tentación de ingresos ocultos e indocumentados (Gilder, 1984: 28 y 34).

Para los neoliberales, las desigualdades sociales no son el resultado de una decisión política sobre la distribución de los recursos de la sociedad, ni el resultado de las fuerzas estructurales que surgen de los procesos sociales, sino hechos o patologías naturales de la sociedad que deben ser corregidos por la familia, reconstituida según la moral tradicional, y por las agrupaciones filantrópicas de la sociedad civil como las iglesias y las organizaciones no gubernamentales.

Sin embargo, los neoliberales olvidan que la autonomía personal es una conquista de la modernidad frente al peso del fuerte comunitarismo de la sociedad tradicional, y que es el Estado el que constituye al individuo moderno, pues sin el reconocimiento y la garantía de los derechos y las libertades individuales, el sujeto individual es absorbido por la sociedad masificada. Fue precisamente John Stuart Mill, uno de los más importantes pensadores liberales del siglo XIX, quien llamó la atención sobre este aspecto. En su ensayo *Sobre la libertad*, manifestaba que el individuo no sólo requiere protección contra los excesos del poder político, sino también contra el poder ejercido por la sociedad:

[Esta] tiene una tendencia a imponer, por medios distintos de las penas civiles, sus propias ideas y prácticas como reglas de conducta para los que no están de acuerdo con ellas [...] a fin de impedir, si es posible, la formación de cualquier individualidad que no armonice con sus costumbres [...] Hay un límite para la interferencia legítima de la opinión colectiva en la independencia individual [...] Para la buena marcha de los asuntos humanos, es tan indispensable encontrar ese límite y protegerlo contra toda invasión, como [encontrar] la protección contra el despotismo político (Mill, 1991: 13).

ECONOMÍA Y TECNOCRACIA VERSUS POLÍTICA

En síntesis, el neoliberalismo dista mucho de la filosofía liberal clásica de la que se reclama heredero, pues ha reducido la política a las meras

decisiones de política económica, a la tecnocracia y la razón instrumental, a la que propone como paradigma para las ciencias sociales. Hanna Arendt fue una de las pensadoras políticas contemporáneas que más a fondo se ocupó de analizar la evolución histórica de la relación entre la política y la economía. La tesis central de esta autora, desarrollada en varias de sus obras pero principalmente en *La condición humana* (1993), es que la política, como espacio de la acción, la libertad, la expresión y el reconocimiento de la identidad, ha dejado de existir en la modernidad, debido a que lo social (que ella asocia con la generalización de la economía de mercado y la satisfacción de las necesidades vitales) ha dominado por completo la vida en común, reduciendo lo político a una mera acción instrumental.

La necesidad vital y los intereses privados adquirieron estatus público, y la relación del ser humano con los productos de su trabajo dejó de ser el escenario para la acción y reemplazó a la acción misma, convirtiéndola en un espacio público económico que, al contrario del espacio público político, sustituyó la interacción de las personas por el intercambio de productos. Así, la esfera pública dejó de ser el *espacio de aparición*, es decir, el espacio para constituir y revelar la propia identidad:

Las personas que se reúnen en el mercado de cambio no son principalmente personas sino productoras de productos, y nunca se muestran a sí mismas, ni siquiera exhiben sus habilidades y cualidades como en la *conspicua producción* de la Edad Media, sino sus productos. El impulso que lleva al fabricante al mercado público es la apetencia de productos, no de personas, y la fuerza que mantiene unido y en existencia a este mercado no es la potencialidad que surge entre la gente cuando se unen en la acción y el discurso, sino un combinado *poder de cambio* (Adam Smith) que cada uno de los participantes adquirió en aislamiento (Arendt, 1993: 232; énfasis en el original).

A partir de este diagnóstico de la modernidad, Arendt concuerda con Marx en que esta sustitución de la relación entre personas por la relación entre cosas (la *fetichización de la mercancía*) constituye una de las principales manifestaciones de la alienación humana que, contrariamente a la antigua relación entre lo público y lo privado, obliga a que los seres humanos, en tanto seres humanos, “se muestren sólo en lo privado de sus familias o en intimidad con sus amigos” (Arendt, 1993: 232).

Esta evolución histórica trazada por Arendt nos permite comprender hasta qué punto la esfera pública moderna se ha convertido en una gran “organización doméstica de alcance nacional” y tiende, cada vez más, a ser absorbida por “la aún más restringida e impersonal esfera de la administración” (Arendt, 1993: 69). Ello ha generado

una contradictoria relación entre la política y la economía modernas. Por un lado, la esfera política se ha expandido hasta incluir muchas de las cuestiones anteriormente relegadas a la vida privada, no sólo en lo económico sino también en lo psicológico y emocional. Por el otro, la substitución del debate público por la administración, el reemplazo de la participación política por la tecnocracia, y la exaltación de la técnica frente a la *praxis* y la virtud cívica han contribuido a generar, en el mundo contemporáneo, una tendencia despolitizante en la que los tecnócratas toman las decisiones inherentes a la vida en común, mientras el resto de los ciudadanos se relacionan en la moderna esfera pública, casi exclusivamente a partir de sus intereses económicos.

El pensamiento de Arendt arroja nueva luz sobre estas contradicciones, al revelar el elemento dinámico del desarrollo histórico de la modernidad: este no ha sido el crecimiento de lo político, sino el permanente aumento de la esfera económica, que ha devorado a las esferas pública y privada y casi erradicado la distinción entre ellas. No obstante, la manera de pensar esta relación en el mundo actual está regida por la antítesis entre las esferas pública y privada, por argumentos acerca de si las decisiones sobre la asignación de los recursos sociales deben dejarse a la iniciativa privada, debido al miedo de que la expansión del poder del Estado pueda minar los derechos de los ciudadanos privados, y, por el otro lado, al miedo de que la privatización pueda destruir las bases de la vida pública común.

En el pensamiento político moderno, el Estado tiene la función de articular el sistema económico, político y sociocultural. Sin embargo, el desarrollo de las sociedades contemporáneas tiende a la progresiva autonomización y especialización de los distintos sistemas sociales, en particular del sistema económico, que con la globalización parece estar ganando terreno en relación con la función de coordinación y regulación social. La progresiva complejización y diversificación de las sociedades contemporáneas ha conducido a una primacía de la racionalidad técnica y los aspectos burocrático-organizativos en detrimento de la racionalidad comunicativa, que se ve *colonizada* por la primera (Habermas, 1987). El resultado es una crisis de legitimidad, en la que la tecnocracia desplaza a la democracia como forma de coordinación y adopción de decisiones sociales.

Todos estos procesos tienen gran importancia por sí mismos, pero pueden ser entendidos de mejor manera si se sigue a Arendt en su identificación del surgimiento de la economía de mercado como su raíz común. Su argumento posee, además, el gran mérito de mostrar que las esferas pública y privada, aunque históricamente opuestas, dependen sin embargo una de la otra, y ninguna tiene sentido sin la otra: "una vida que transcurre [totalmente] en público, en presencia de otros, se hace super-

ficial [...] pierde la cualidad de surgir [...] desde algún lugar más oscuro que ha de permanecer oculto para no perder su profundidad” (Arendt, 1993: 76-77). A la vez, vivir una vida enteramente privada significa:

Estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás [...] estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida [...] hasta donde concierne a otros, el hombre privado no aparece y es como si no existiera. Cualquier cosa que realiza carece de significado y consecuencia para los otros, y lo que le importa a él no interesa a los demás (Arendt, 1993: 67).

Otra dimensión de la oposición entre el mundo público económico y el mundo público político (que el primero ha desplazado) es la oposición entre acción y conducta. En la modernidad, la economía de mercado fue concebida no como el ámbito de la acción y el trabajo –actividades a través de las cuales los seres humanos intentan inmortalizarse y crear un mundo público de objetos físicos y de registro de acciones que trasciende sus vidas como individuos–, sino como mera conducta. La distinción entre las dos es la siguiente: la acción produce imprevisibles consecuencias y, por lo tanto, su significado no puede ser conocido de antemano. Este se revela después del hecho, en forma de narrativas que intentan poner al descubierto el sentido de un acto por su relación con una más amplia secuencia de eventos. Por el contrario, la conducta obedece a predecibles regularidades como, por ejemplo, la de la ley de la oferta y la demanda. La economía emergió en el siglo XIX como el prototipo de las ciencias sociales porque el descubrimiento de la ley de la oferta y la demanda permitió partir del supuesto de que “los hombres se comportan y no actúan con respecto a los demás” (Arendt, 1993: 52). La economía dejó de ser una rama de la filosofía moral y se convirtió en ciencia en el momento en que “los hombres se convirtieron en seres sociales y unánimemente siguieron ciertos modelos de conducta, de tal modo que quienes no observaban las normas podían ser considerados como asociales o anormales” (Arendt, 1993: 53).

El modelo de la economía fue seguido en el siglo XX por las ciencias sociales que, como ciencias del comportamiento, “apuntan a reducir al hombre, en todas sus actividades, al nivel de un animal de conducta condicionada” (Arendt, 1993: 55). Las ciencias del comportamiento, agrega Arendt, hacen de la conducta social el modelo de todos los aspectos de la vida; estudian regularidades que surgen a la luz pública por la observación estadística de grupos, no por la interpretación de acciones individuales que nunca se repiten en la misma y precisa forma, sino porque su significado depende de un contexto particular.

Quienes analizan la conducta social cierran, deliberadamente, los ojos al contexto de los eventos y sólo se ocupan de los comportamientos que caen dentro de un patrón mensurable.

La uniformidad estadística no es en modo alguno un ideal científico inofensivo, sino el ya no secreto ideal político de una sociedad que, sumergida por entero en la rutina del vivir cotidiano, se halla en paz con la perspectiva científica inherente a su propia existencia (Arendt, 1993: 54).

Ha sido la ciencia política de orientación positivista la más receptiva al enfoque económico en la versión de la teoría de la elección racional. En la mayoría de los análisis de la ciencia política empírica, ha primado una posición pragmática que considera la política como una negociación entre individuos que actúan estratégicamente. No obstante, la política adquiere significado y legitimidad en la medida en que se encuentra vinculada a una dimensión normativa. El estudio de la acción estratégica, del sistema y el comportamiento políticos o de las instituciones y sus procesos decisorios sólo tiene sentido si se ven como expresiones de lo que, a mi juicio, debería ser el núcleo de una definición de la política: la constitución de la totalidad social. Desde este punto de vista, concibo a la política como la acción colectiva y conflictiva orientada a la construcción, mantenimiento o transformación de un orden social. La política, entonces, tiene que ver con posiciones enfrentadas respecto a cómo se construye la estructura básica de la sociedad, es decir, cómo las principales instituciones sociales se articulan para permitir la asignación de las libertades, los bienes y las oportunidades sociales. Dicho enfrentamiento requeriría que la sociedad llegara a un acuerdo sobre los principios de justicia que deben regular tal construcción (Rawls, 1997).

Es el conflicto –en un contexto de necesidades individuales y sociales crecientes, de recursos escasos y distintas concepciones de vida individual y colectiva– el que obliga a los miembros de la sociedad a alcanzar un consenso sobre la prioridad en la satisfacción de las necesidades y la distribución de recursos sociales. Por lo tanto, la distribución no es sólo un asunto de la economía, sino también de la política. Las políticas redistributivas que se despliegan en la sociedad no sólo se realizan a través de los mercados, sino también de instituciones que difieren sustancialmente de estos. No es posible comprender la naturaleza de la economía y los diversos tipos de distribución económica sin comprender, al mismo tiempo, el funcionamiento de las instituciones políticas y examinar el fundamento axiológico sobre el que se basa dicha distribución.

Es por ello que el interés que nos ha motivado a convocar este grupo de trabajo es recuperar, para la reflexión sobre la problemática actual de América Latina, el papel de la filosofía política en su función de pensar, desde un horizonte abierto a las ciencias sociales, acerca del significado de los fenómenos políticos, económicos y sociales que han ocurrido en la región en los últimos años. Dicha tarea resulta indispensable hoy en día, si se tienen en cuenta dos fenómenos. En primer lugar, la *politología* ha reducido el ámbito de comprensión de lo político en su afán de huir de los problemas filosóficos y lograr una identidad como *ciencia*, y ha derivado en posiciones empiristas que tornan necesaria la reflexión filosófica, hoy probablemente más que nunca. En segundo lugar, la globalización y el neoliberalismo han redefinido, en la región latinoamericana, las relaciones entre el Estado, la sociedad civil y la economía, y han impuesto un estilo tecnocrático de gobierno. A su vez, la inserción de América Latina en la economía global ha implicado una disminución de la soberanía y autonomía del Estado en favor de los organismos supranacionales de regulación. Adicionalmente, a pesar de los avances en materia de democratización política logrados en la región desde mediados de la década del ochenta, en la definición de las orientaciones económicas de la sociedad ha existido una gran exclusión. Ello evidencia un creciente divorcio entre los mecanismos de generación de consenso y legitimidad y los mecanismos de formación e implementación de políticas macroeconómicas. En consecuencia, al excluir el uso de la *razón dialógica* del ámbito de la política macroeconómica –que es, precisamente, donde puede fundamentarse una sociedad no sólo democrática sino también justa–, en América Latina se abre camino un tipo de legitimidad de naturaleza tecnocrática y eficientista que estaría desplazando la legitimidad política basada en el uso de la razón comunicativa.

A pesar de que la globalización de los marcos para la acción de los individuos y las colectividades pueda haber contribuido a ensanchar la conciencia de su inserción en el mundo y sus habilidades analíticas y críticas (Rosenau, 1990: 13 y 64), su influencia, participación y control en los procesos de toma de decisiones nacionales e internacionales se ha reducido cada vez más. Ello se debe, entre otros factores, a que mientras los individuos y grupos están situados localmente, los centros de poder y de decisión se alejan cada vez más de la vida local de las personas debido al proceso de globalización.

La adopción de modelos de desarrollo basados en el libre mercado ha producido en la región profundos desequilibrios políticos, económicos y sociales que, a su vez, han agudizado la fragmentación y la heterogeneidad características de las sociedades latinoamericanas. México se encuentra dividido en dos sociedades: la moderna y próspera del NAFTA, y la premoderna, indígena y pobre del Movimiento Zapatista; Venezuela

está política y socialmente polarizada en torno a la figura de Chávez; Ecuador enfrentó una profunda desestabilización política que condujo al derrocamiento de dos presidentes luego de agudas protestas y levantamientos sociales; Perú, igualmente, derrocó a un presidente y no logra superar los altos niveles de pobreza de su población. Argentina y Bolivia han sido los últimos países de la región en estallar social y económicamente y generar una aguda polarización social.

LA TERCERA VÍA SE ENCUENTRA CON EL NEOLIBERALISMO

La tercera vía surge como una respuesta a las limitaciones que la hegemonía del neoliberalismo impone a la socialdemocracia. En este sentido, constituye una conservatización de la socialdemocracia, al plantear una hibridación de libre mercado e intervención del Estado. El principio de la tercera vía, como ha dicho Anthony Giddens, artífice de dicha conservatización, es “tanto mercado como sea posible, tanto Estado como sea necesario”. El camino hacia una tercera opción entre liberalismo a ultranza y socialdemocracia ya había sido planteado por Ralf Dahrendorf, quien a fines de la década del ochenta, al reconocer que ya no era posible el retorno al socialismo, afirmaba que tampoco era factible “una vuelta atrás a los duros sueños de antes de ayer, al darwinismo social. El camino que tenemos por delante requiere una nueva definición, al mismo tiempo que una afirmación de la ciudadanía, las oportunidades vitales y la libertad” (Dahrendorf, 1990: 169). Pero fue Anthony Giddens quien desarrolló esta alternativa en clave neoconservadora. La globalización neoliberal incrementa la productividad del trabajo social, al flexibilizar los procesos productivos y mercados de trabajo mediante la aplicación de la tecnología micro-electrónica, que reduce el número de trabajadores asalariados. Es lo que se conoce como *posfordismo*. Dicha reducción es celebrada por Giddens, cuando en su libro *La tercera vía* (1999) reclama una sociedad flexible, conformada por sujetos flexibles, que se ajusten bien a una sociedad cibernética en la que incluso el mundo de la vida es crecientemente penetrado por la lógica del control numérico y el código binario.

En el plano de la cohesión social, Giddens, a diferencia de los neoliberales, considera que ya no es posible regresar a la familia tradicional, pues la lucha de las mujeres por la igualdad conduce a su integración en el mercado de trabajo y a la definitiva quiebra del patriarcado. Para Giddens, la familia postradicional admite esquemas diversos y flexibles, que incluyen hogares monoparentales, parejas homosexuales y uniones de hecho, todo lo cual supone un nuevo tipo de autonomía personal y una *democracia emocional* (Álvarez-Uría, 2001: 35). Una característica del pensamiento de Giddens es su intento de conjugar el

desarrollo personal con la flexibilidad exigida por la modernización tecnoeconómica. Ello requiere colocar el énfasis en la identidad personal, un rasgo que Giddens comparte con el pensamiento posmoderno. No se trata de desconocer la importancia que esta dimensión tiene en la actual redefinición de lo político. Sin embargo, hacer girar la política en torno a la identidad tiende a diluir la cuestión social y el problema de la lucha contra la desigualdad social y económica, pues la absorción del conflicto socioeconómico por las *múltiples posiciones del sujeto* relega a un lugar secundario el problema de la redistribución del ingreso y la riqueza. Con resignación y pragmatismo, Giddens afirma que, debido a que se encuentra determinada por cambios estructurales, “la desigualdad reciente no es fácil de combatir [...] La brecha entre ricos y pobres seguirá creciendo y nadie puede evitarlo” (Giddens, 1999: 127). El autor considera que el bienestar social y personal no tiene mucho que ver con las condiciones materiales de vida, pues no es tanto un concepto socioeconómico como psicológico (Giddens, 1998: 187).

En el concepto de sociedad de los posmodernos impera un individualismo nihilista en el que un Yo muy subjetivado se conjuga bien con los imperativos de la flexibilidad del capitalismo posindustrial. A su vez, dicho individualismo se conjuga con un sistema productivo flexible, que agudiza la competencia y requiere condiciones laborales igualmente flexibles y libres de la *rígida* regulación política. Ello incrementa la oferta de trabajo inestable, con menos garantías de seguridad social, o fomenta el empleo del trabajo individual y solitario, confinado por efectos de la terminal de computadora al muy íntimo y nada social espacio hogareño. En realidad, la tercera vía propuesta por Giddens es una conservatización de la socialdemocracia que resulta de amalgamar un ya reducido Estado benefactor con la concepción neoliberal de la economía y el individuo, pero en clave posmoderna. En palabras de Álvarez-Uría, la propuesta de Giddens “es un cántico al surgimiento de los individuos postradicionales que gozan de un suplemento de libertad para elegir cómo crearse y recrearse a sí mismos” (Álvarez-Uría, 2001: 36). Giddens tiende a diluir lo social en lo subjetivo, en lo que se da la mano con el neoliberalismo.

LA SOCIALDEMOCRACIA

El nuevo orden global sigue aumentando la desigualdad social, no sólo en el Tercer Mundo sino también en los países altamente desarrollados. A pesar de la celebración de la subjetividad posmoderna y su visión de la política como un conflicto entre identidades, el conflicto socioeconómico y distributivo continúa vigente. La política centrada en la identidad coloca el énfasis en el establecimiento de una ciudadanía multicultural, mientras la política centrada en la cuestión social lo hace en

la garantía de un mínimo vital. ¿Es posible articular estos dos énfasis? El problema radica en que tanto una política centrada en el mercado como una centrada en la identidad terminan afectando la solidaridad social. Simultáneamente, con los procesos de mercantilización y globalización, ha habido un resurgimiento de la sociedad civil, que reclama ahora un espacio *desestatizado* para la acción pública. Se trata de un proceso ambiguo porque, si bien esta es una actitud que ha dado lugar al nacimiento de formas alternativas y progresistas de acción colectiva, basadas en nuevos discursos identitarios que ensanchan el horizonte de lo político, también contribuye al fortalecimiento del neoliberalismo global, puesto que sus exigencias de relajamiento de los vínculos estatales y el fomento de la espontaneidad social también resultan funcionales a la expansión del individualismo y el libre mercado.

Si bien es cierto que el mundo se encuentra en transición hacia un orden global y cosmopolita, también es cierto que aún no han surgido nuevas formas de cohesión política que reemplacen al Estado y provean una protección contra las solidaridades sociales amenazadas por las fuerzas económicas. Lo público se ha considerado siempre un atributo de la política y siempre en tensa relación con lo privado. Podría decirse que uno de los principales temas de la filosofía política ha sido esta tensión entre individuo y colectividad: ¿qué tanta colectivización soporta una sociedad antes de amenazar el derecho a la individualidad y la intimidad? y ¿qué tanta individualización y privatización tolera antes de poner en riesgo el mínimo de cohesión social necesario, incluso, para que la vida privada sea posible? ¿Cuál es el umbral de tolerancia de una sociedad democrática a la exclusión de sus miembros? Responder a estas preguntas implica retomar la cuestión del papel del Estado. Afirmaba Norbert Lechner:

La política es un conflicto de particularidades, y el Estado es una forma de generalidad. Tal distinción no implica separación ni subsumición. No se puede pensar la política sin referencia a una forma que sintetice a la sociedad, ni se puede pensar al Estado sin referirnos a una sociedad dividida (Lechner, 1986: 30).

Recientemente, Pierre Rosanvallon, director del Centro de Investigaciones Políticas Raymon Aron, expresaba que aunque el programa socialdemócrata puede reivindicarse desde el punto de vista intelectual, los fundamentos del modelo han sido afectados tanto por la desaparición de la cultura revolucionaria como por las transformaciones del propio capitalismo. La socialdemocracia era un modelo para administrar la justicia social y los conflictos a través de organizaciones sindicales cuando existían unas clases sociales más o menos homogéneas. Pero en

la actualidad, como señalé anteriormente, hemos pasado de una sociedad de clases a una sociedad de individuos. Si el Estado benefactor se creó para regular el capitalismo y defender la clase obrera, es necesario ahora que reinventemos un Estado-providencia que proteja al individuo no sólo en su identidad, sino también en su dimensión socioeconómica, resguardándolo contra la precarización del empleo y la solidaridad precaria de una sociedad cada vez más individualizada.

Al mismo tiempo, la socialdemocracia enfrenta el reto de reconstruir los lazos invisibles entre los ciudadanos, lazos que no pueden conformarse únicamente por la vía identitaria. El modelo socialdemócrata debería apostar, entonces, por el desarrollo de la solidaridad, impulsada por el Estado, lo que implica no sólo más derechos a la diversidad étnica, sexual y cultural para todos, sino también más igualdad y más derechos socioeconómicos. La socialdemocracia debe apostarle a un concepto amplio de ciudadanía. Vale decir, se trata de reconocer, tanto en el plano político como en el económico, las múltiples posiciones del sujeto. Porque según la concepción de Eduard Bernstein, el padre de la socialdemocracia, esta propugna por una sociedad interclasista, basada tanto en la ética como en la economía; no pretende considerar al ser humano como proletario, sino elevar al obrero a la categoría de ciudadano.

Al contrario de lo que se ha afirmado, no ha sido la socialdemocracia la correa de transmisión del neoliberalismo en América Latina. Son los constreñimientos estructurales del capitalismo globalizado los que han impedido un amplio desarrollo de una política social en el Brasil de Lula o en la Argentina de Kirchner. Por ello, las acciones de la socialdemocracia deberán ser internacionales o estarán condenadas al fracaso. A la par de la búsqueda de una sociedad más equitativa en el ámbito nacional, la socialdemocracia deberá considerar como una de sus más importantes prioridades la erradicación de la inequidad planetaria. Si el capitalismo ha sido capaz de hacer del mundo una unidad económica y ha impulsado un imparable proceso de socialización, la cuestión crucial es quién lo dirigirá y con qué objetivos: si las fuerzas impersonales del mercado planetario o el pluralismo de las fuerzas políticas tanto nacionales como internacionales. Si se desea promover una política internacional para el desarrollo socioeconómico, no existe más alternativa que promover la democratización de las Naciones Unidas y las instituciones internacionales de regulación económica.

Tan sólo unas pocas organizaciones no gubernamentales internacionales, como Amnistía Internacional y Greenpeace, tienen la capacidad para actuar a escala global, porque las vidas y las acciones de la mayoría de los movimientos y los individuos transcurren en el ámbito local, lo que confirma la paradoja señalada por Rosenau de que “las habilidades de los individuos para conectarse con la política mundial

y enfrentar su complejidad han alcanzado nuevas alturas, mientras su sentido del control sobre dicha complejidad ha caído a nuevas honduras” (Rosenau, 1990: 335) . Sin embargo, en los últimos años han surgido esperanzadores movimientos transnacionales de protesta que, conscientes del hecho de que las decisiones de las instituciones supranacionales de regulación afectan crecientemente su vida, y de que estas carecen de legitimidad, han comenzado a cuestionar la globalización. No obstante, estos movimientos son aún muy incipientes y están integrados principalmente por grupos e individuos pertenecientes al Primer Mundo. Las sociedades civiles del Tercer Mundo en general y de América Latina en particular todavía se encuentran lejos de organizarse a escala regional o global con el fin de influir eficazmente en los centros globales de poder y decisión.

El reto consiste, entonces, en oponer la democracia a la autorregulación del mercado y democratizar la toma de decisiones en la economía en los niveles local, nacional y global; democratizar, sin embargo, no debe significar la expansión del poder burocrático del Estado, sino la capacitación para la participación significativa en el nivel correspondiente.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez-Uría, Fernando 2001 “Neoliberalismo. Tercera vía y socialdemocracia” en *Claves de razón práctica* (Madrid) N° 11.
- Arendt, Hannah 1993 *La condición humana* (Barcelona: Paidós).
- Bell, Daniel 1992 *El fin de las ideologías: Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta* (Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social).
- Bentham, Jeremy 1965 “La psicología del hombre económico” en *Escritos económicos* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Dahrendorf, Ralf 1990 *El conflicto social moderno. Ensayo sobre la política de la libertad* (Barcelona: Mondadori).
- Friedman, Milton 1982 (1962) *Capitalism and freedom* (Chicago: University of Chicago Press).
- Fukuyama, Francis 1992 *El fin de la historia y el último hombre* (Bogotá: Planeta).
- Geertz, Clifford 1997 *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa).
- Giddens, Anthony 1998 *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales* (Madrid: Cátedra).

- Giddens, Anthony 1999 *La tercera vía* (Madrid: Taurus).
- Gilder, George 1984 *Riqueza y pobreza* (Madrid: Instituto de Estudios Económicos).
- Habermas, Jürgen 1987 *Teoría de la acción comunicativa. Volumen II: Crítica de la razón funcionalista* (Madrid: Taurus).
- Hayek, Friedrich 2003 *Camino de servidumbre* (Madrid: Alianza).
- Hume, David 1994 *Ensayos políticos* (Madrid: Ténos).
- King, Anthony 1999 "Legitimizing post-Fordism: a critique of Anthony Giddens' later works" en *Telos* (Madrid) N° 115.
- Lechner, Norbert 1986 *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas/ Siglo XXI).
- Mill, John Stuart 1991 *Sobre la libertad* (México DF: Gernika).
- Rawls, John 1997 *Teoría de la justicia* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Ricœur, Paul 2001 *Ideología y utopía* (Barcelona: Gedisa).
- Rosenau, James N. 1990 *Turbulence in world politics: a theory of change and continuity* (Princeton: Princeton University Press).
- Sen, Amartya 2000 *Desarrollo y libertad* (Bogotá: Planeta).
- Smith, Adam 1976 *Wealth of nations* (Londres: Campbell and Skinner).
- Walras, Léon 1984 *Elements of pure economics or the theory of social wealth* (Filadelfia: Orion).