



Revista de Filosofía. Vol. 23 No. 1, pp. 93-113, 1996

Los Substratos 'Metafísicos' de la Teoría Demo-Liberal: Prolegómenos

Carlos Kohn Wacher

Instituto de Filosofía. Universidad Central de Venezuela

Resumen

El presente trabajo presenta los resultados de una primera aproximación a los fundamentos que subyacen a las teorías liberales de la democracia. El supuesto básico asumido como punto de partida es que, bajo la fachada de su defensa de las así llamadas "libertades básicas" o "principios de la libertad natural" (**Los derechos humanos**), el liberalismo, tanto en su versión clásica como contemporánea, clama ser la única doctrina capaz de preservar y desarrollar el régimen democrático de gobierno, e incluso que posee **la clave** para "una distribución **imparcial** o, al menos la más **razonable** de la justicia" (RAWLS), cuando en realidad lo que persigue es la instauración de un **ordenamiento supra-social** "recto". En suma, intentaremos mostrar que el *telos* de la famosa tesis de Fukuyama; a saber: "en la globalización de la sociedad de mercado está el germen del **fin de la historia**", no es el advenimiento del "reino de la libertad", sino la creación de un **Leviathan** "neuro".

Palabras clave: Filosofía política, liberalismo, ética del mercado, gobernabilidad de la democracia.

The 'Metaphysical' Substratum of Democratic Liberal Theory: Preliminar Elucidation

Abstract

This work provides some preliminary results regarding the sorts of foundations upon which lay most of the liberal theories that deal with the nature of Democracy. My point of departure is that, under the façade that it defends the so called "basic liberties" or "liberal principles" (**The Human Rights**), Liberalism, both in its

classical and contemporary versions, holds that it is indeed the only doctrine capable of preserving and developing a democratic regime of government. Furthermore, that it possesses the key for "an **impartial** or at least a **fair** distribution of justice" (RAWLS), while, in fact, what it pursues is the establishment of a "rightful" **supra-social order**. In sum, I shall try to demonstrate that the *telos* of Fukuyama's famous thesis: "The 'End of history' is rooted on the globalization of the market system of society", is not the outset of "the realm of freedom", but of a "neutral" **Leviathan**.

Key words: Political philosophy, Liberalism, market's ethics, governability of Democracy.

I. Prólogo

Uno de los argumentos más convencionales de la teoría liberal de la democracia es que muchas de las más denigrantes patologías de nuestra era siniestra son la consecuencia de los excesos que se producen en sociedades regidas por gobiernos formalmente democráticos: la tiranía de una mayoría 'mediocre' (A. De Tocqueville, J. A. Schumpeter); amotinamiento de las masas (G. Le Bon, J. Ortega y Gasset); El despotismo de la Voluntad General (J. L. Talmón, B. Henri-Lévi); El carácter inherentemente perverso de la intervención del Estado (F. Hayek, R. Nozick); etc. La conclusión es siempre la misma: una democracia no mediatizada por el liberalismo se convierte en una democracia **endebles** y sus instituciones -por más representativas que sean de la 'voluntad del pueblo'- contienen en su seno el germen del peligro totalitario.¹ Sólo la **juiciosa** aplicación del 'herbicida' constitucional, compuesto por dosis **equilibradas** de: libertad individual, derechos naturales (incluyendo, por supuesto, la propiedad privada), y *laissez faire* de mercado, pueden impedir el resurgimiento de este fenómeno.

En consecuencia, todas las miradas se dirigen hacia la teoría liberal con la esperanza típica de los **milenarismos**, que brotan en momentos de *kairós*, de que tal vez ella sea la **panacea** que produzca el advenimiento de una verdadera sociedad democrática; y es por ello que, a fin de fundamentar las condiciones de posibilidad de esta **nueva fe**, se han vertido grandes cantidades de tinta en torno a los alcances del liberalismo, en los más diversos contextos, incluido el ámbito de la moral. A tal

1 Cfr. HELD, D.: *Modelos de democracia*. (Madrid, ed. Alianza, 1991), pp. 202-204; 293-306.; KOHN, C.: "La **paradoja de la democracia: premisas para la deconstrucción de la teoría 'Demo-Liberal'**" en *Apuntes Filosóficos*, No. 6., 1995. (en prensa)

efecto, convendría citar una de las argumentaciones más arraigadas sobre las bondades de esta teoría:

"... el núcleo originario del liberalismo consiste en el descubrimiento de, al menos, tres grandes posibilidades, a las que en modo alguno podemos renunciar: que hombres con distintas concepciones de vida buena pueden, sin embargo, convivir en paz, siempre que compartan unos valores mínimos que exijan el respeto al pluralismo; que nadie -estado o individuo- tiene derecho a interferir en el desarrollo de los planes de vida de los individuos, mientras éstos, a su vez, no interfieran en los de los demás; y que la vida se compone de diversas esferas -política, económica, religiosa, entre otras-, entre las que es preciso introducir límites practicando el "arte de la separación".²

No podría ser éste el *locus* adecuado para criticar por *naïves* estos principios que -según Adela Cortina (acompañada en este planteamiento, no sólo por la mayoría de los 'liberales universalistas' sino también por muchos 'comunitaristas'³)- **subyacen** a 'todas' (sic) las formas de liberalismo. Lo que sí me interesa señalar, en este ensayo, es que su propuesta ha omitido lo que a mi juicio es el *quid* fundamental de todos los discursos neoliberales, a saber: la instauración, precisamente, de ese 'ordenamiento supra-social' que rechazan tajantemente cuando se trata de criticar a otras ideologías, pero al que aspiran, subrepticamente, tanto como éstas. ¿No será que están urdiendo, justamente, la creación de una suerte de **Estado Racional**?; ya que incluso Hegel, en su *Grundlinien der Philosophie des Rechts*⁴, sostiene que sólo

2 CORTINA, A.: *Ética aplicada y Democracia radical*. (Madrid, ed. Tecnos, 1993); pp. 31-32.

3 Cfr. ROSEMBLUM, N. L. (dir.): *El liberalismo y la vida moral*. (Buenos Aires, ed. Nueva Visión, 1993); GALSTON, W.A.: *Liberal Purposes, Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*. (Cambridge, Cambridge Univ. P., 1991); WALZER, M.: "Liberalism and the art of separation" en *Political Theory*, Vol. 12, No. 3 (1984); pp. 315-330.; LARMORE, Ch.: "Political Liberalism" en *op. cit.* Vol. 18, No. 3 (1990), pp. 339-360.; entre otros.

4 Cfr. HEGEL, G.W.F.: *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho*. (Caracas, EBUC, 1991); pp. 257-265. Obsérvese, por ejemplo, el siguiente pasaje: "El Estado es la realidad de la libertad concreta; pero la libertad concreta consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tienen tanto su perfecto desarrollo y el reconocimiento de su derecho para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), cuanto, por una parte, trascienden por sí mismos en el interés universal y, por otra parte, lo reconocen con saber y voluntad como su propio espíritu substancial y actúan para él como su finalidad última, de manera que ni lo universal tiene vigencia y se consume sin el interés particular, el saber y el querer, ni los individuos viven meramente para el interés supremo como personas privadas, sin que a la vez quieran en lo

en el marco del **Estado puede realizarse la Libertad**; la cual debe entenderse -lo reitera en numerosas oportunidades, el menospreciado filósofo alemán- como el ámbito en el que se garantizan, precisamente, los principios aludidos por Cortina. Más adelante discurriré sobre este problema nodal *in extenso*.

Por los momentos, bastaría con acotar que los sucesos acaecidos en las últimas dos décadas, además de haber provocado ingentes cambios de naturaleza geopolítica y socio-económica, trastocaron los cimientos de determinados discursos filosóficos que apuntalaban determinadas políticas; pero no estoy pensando sólo en las ideologías así llamadas de izquierda cuya defenestración se atribuye 'mecánicamente' a la caída del **Muro de Berlín**, la cual ha hecho que se tornen escépticos los ánimos en relación a las posibilidades de una transformación revolucionaria de la sociedad con miras a la construcción de la 'Utopía'. Sostengo, del mismo modo, que tampoco quedan incólumes aquellos discursos que arrogantemente se precipitaron en festejar el ya inevitable triunfo *urbi et orbi*- del liberalismo norteamericano (i.e.: del mercado de libre empresa), y procedieron a legitimarlo como **la única forma universalizable de vida**. O ¿es que debemos cerrar nuestros ojos ante el resurgimiento de los nacionalismos y la aparición de nuevas formas de fundamentalismo?

II. Del 'individualismo posesivo' a la "sociedad bien ordenada"

A finales de los '40 -mucho antes que C.B. Macpherson- Hannah Arendt se expresaba del legado de Hobbes en los siguientes términos:

"Resulta significativo que los modernos creyentes en el poder estén en completo acuerdo con la filosofía del único gran pensador que trató de derivar el bien público del interés privado y que, en bien del interés particular, concibió y esbozó una Comunidad, ... Hobbes, desde luego, es el único gran filósofo al que la burguesía puede reivindicar justa y exclusivamente como suyo, aunque sus principios no fueran reconocidos por la clase burguesa durante largo tiempo. El Leviathan de Hobbes expuso la única política según la cual el Estado se halla basado no en algún género de ley constituyente -sea ley divina, ley natural o ley del contrato social- que determine los derechos y los perjuicios del interés del individuo con respecto a los asuntos públicos, sino en los mismos intereses individuales, de forma tal que el interés privado es el mismo que el público... -y concluye Arendt:- difícil-

universal y para lo universal (lo que Cortina denomina: **concepciones de vida buena; valores mínimos y respeto al pluralismo** de las concepciones liberales. [N. del A] y *tengan una actividad consciente de esta finalidad"* (§ 260; p. 262).

*mente existe una sola norma de moral burguesa que no haya sido anticipada por la inigualada magnificencia de la lógica de Hobbes. Proporciona un retrato casi completo, no del hombre, sino del burgués, un análisis que en 300 años ni ha quedado anticuado ni ha sido superado".*⁵

El pasaje transcrito, seguramente, ocasionaría mucha extrañeza y no sería, en lo absoluto, admisible para aquellos liberales que detestan a Hobbes, al considerarlo como un precursor del Estado totalitario. Lamentablemente, la autora de la *Condición Humana* nunca se ocupó de fundamentar su novedosa y sugestiva aserción. El presente trabajo intentará explorar, siguiendo la ruta abierta por Arendt, la hipótesis de que los contractualistas contemporáneos no sólo asumen el modelo ius-naturalista hobbesiano, sino que, vía Adam Smith, se apoyan en su *Metafísica*.

En efecto, como es bien conocido, el mecanicismo materialista sustentado por Hobbes lo lleva a plantear que los hombres son masa en movimiento en constante colisión. Para evitar una incesante oposición entre los cuerpos, que acarrearía la destrucción fatal de los mismos, -arguye Hobbes- las máquinas calculadoras se autocorrigen; y tal "corrección del movimiento", es decir: **un sistema racional de obligaciones**, no sólo es imprescindible sino que es factible. Pero, como bien sostiene Macpherson, y con él numerosos autores,⁶ si dentro de la lógica argumentativa de Hobbes puede establecerse que su materialismo es una condición **necesaria** de su teoría de la obligación política, no puede inferirse de ella una análoga condición de **suficiente**. La capacidad de los hombres de evitar la colisión natural entre sí, no podía estar implícita en su presuposición mecanicista. Y aquí es donde Macpherson recoge el filón arendtiano, sin mencionar a esta autora, cuando afirma que:

*"Este último postulado (el de la oposición entre los hombres en movimiento)... ha sido derivado de la concepción de la sociedad de mercado... fue lo que le permitió (a Hobbes) tratar a todos los individuos como igualmente inseguros, y por lo tanto, establecer la necesidad de adoptar un sistema de obligación política -y concluye-: Sólo una sociedad tan fragmentada como lo es una sociedad de mercado puede, verosímilmente, ser tratada como un sistema mecánico de individuos con movimiento propio".*⁷ Este enunciado 'metafísico' se desprende, para el pensador

5 ARENDT, H.: *Los orígenes del totalitarismo: Vol. 2 Imperialismo*. (Madrid, Alianza ed. 1982); pp. 198-199. (énfasis mío).

6 Cfr. MACPHERSON, C. B.: *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. (Oxford, Oxford Univ. P., 1962); GAUTHIER, D. F.: *The logic of Leviathan*. (Oxford, 1969); ASTORGA, O.: *La Fortuna del pensamiento de Hobbes: Reexamen del Leviathan*. (Caracas, F.C.E., 1993); entre otros.

7 MACPHERSON, C.B.: *op. cit*; p. 79 (énfasis mío)

canadiense, del hecho de que: "...en toda sociedad de mercado posesiva, en la que se tenga que vender la fuerza de trabajo, todos sus miembros están en una permanente competencia de poder como forma de relacionarse entre sí".⁸

Ahora bien, ¿cuáles son las características de la sociedad de mercado regida por un "individualismo posesivo" deducido a partir de la teorización hobbesiana del estado de naturaleza? Macpherson las agrupa en cinco grandes descriptores temáticos; a saber: 1) Todos los hombres tienen igual libertad de elegir los medios para satisfacer sus necesidades. El trabajo no se asigna coactivamente. 2) En vista de que los individuos buscan maximizar sus utilidades, no se necesitan, y de hecho no deben ser implementados, estímulos externos que funjan como aliciente o recompensa al trabajo. 3) Algunas personas poseen más habilidades o posesiones que otros y tienen derecho a resguardarlas. 4) La capacidad laboral de cada individuo constituye su propiedad y puede ser enajenable. 5) A fin de garantizar el cumplimiento de estas leyes de naturaleza se establece el CONTRATO SOCIAL; y a su irrestricto acatamiento habrán de estar sometidos todos y cada uno de los miembros de la sociedad.⁹

Dentro de este *framework*, la tendencia es que todo termina convirtiéndose en mercancía: hasta los 'más altos valores del espíritu' se cuantifican, todas las relaciones humanas adquieren un precio en el mercado. En 'la sociedad de mercado posesiva', nos dice Macpherson, incluso el trabajo mismo se convierte en mercancía. La tierra, al convertirse en un tipo de capital, hace que una creciente parte de la población tenga que vender su fuerza de trabajo. En consecuencia (y con esta afirmación, el mencionado autor no hace más que refrendar el *dictum* de Marx), aparece una división de clases entre los que poseen tierras y capital y los que no.¹⁰ La 'lógica de la situación' para aquellos que no tienen otra mercancía de la cual disponer, que no sea su fuerza de trabajo, los obliga a hacerlo en condiciones desventajosa en relación a su capacidad productiva, mientras los dueños de los medios de producción pueden, empleando fuerza de trabajo ajena, conseguir, para sí mismos, una neta transferencia del poder de los demás.

Por último, para garantizar el buen funcionamiento del 'mecanismo' que acabamos de describir, Hobbes diseña lo que él ha denominado el "Leviathan", y a pesar de que el propio autor taxativamente le asignara como primera y primordial tarea: la de proteger el "Common Wealth" (el Bienestar Común), muchos afamados especialistas, incluso hoy en día, consideran erróneamente su teoría como una de las

8 *Ibid.*; p. 59.

9 Cfr. *Ibid.*; pp. 53-54.

10 Cfr. *Ibid.*; pp. 55-56.

formas clásicas de fundamentación del Absolutismo. Paradójicamente, uno de los primeros en detectar el carácter instrumental del Estado hobbesiano (el que -desde mi punto de vista- asumen, casi taxativamente, sus herederos liberales, tanto los precursores como los contemporáneos) fue otro pensador -igualmente 'maligno' y repudiado-, que sólo recientemente ha despertado el interés de los estudiosos de la política, me refiero a Carl Schmitt.

En su obra *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, de 1938, podemos leer pasajes como el siguiente:

"...En el estado civil Estatal todos los ciudadanos están seguros de su existencia física; reina la tranquilidad, la seguridad, y el orden... El terror del estado de naturaleza empuja a los individuos, llenos de miedo, a juntarse,...; fulge de pronto la chispa de luz de la ratio y ante nosotros surge súbitamente el nuevo Dios..." -e inmediatamente nos explica en qué consiste este "nuevo Dios"-: "El Estado que naciera en el siglo XVII, llegando a afirmarse en toda el área del continente europeo, es, en realidad, una obra humana y distinta de todos los tipos anteriores de unidad política (aquellos cuya legitimidad venía dada por "derecho divino" o "de sangre"). Se le puede considerar como el primer producto de la época técnica, el primer **mecanismo político** de gran estilo ...En este tipo de Estado no sólo se da el supuesto sociológico e histórico de la época técnica industrial siguiente, sino que él mismo es obra típica y prototípica de la nueva época técnica".¹¹

Más aún, reitera Schmitt-, a pesar de que Hobbes conceptúa al **Leviathan** como "una **Máquina** animada por la persona representativa soberana...",¹² la legitimidad conferida al Soberano, implícita en la frase, no magnifica las cualidades intrínsecas de éste, sino que implica, únicamente, el **mecanismo de mando** que asegura la protección efectiva del orden social; es un instrumento creado por un **acuerdo** entre todos los ciudadanos para **garantizar el bienestar** de todos y **cada uno** de los miembros contractuantes dentro del *Common Wealth*. Incluso -alega Schmitt- la finalidad última del filósofo inglés es hacer del Estado un **instrumento técnico neutral**, que opere a través de un sistema de leyes, cuyo funcionamiento es susceptible de **cálculo**, y es capaz de mantenerse incólume frente a toda posible injerencia que sea **ajena a las propiedades naturales del mecanismo** (v.b.: del Estado).¹³

11 SCHMITT, C.: *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*. (Madrid, 1941); pp. 47-49.

12 *Ibidem.* (énfasis mfo).

13 13 Cfr. *Ibid.*; pp. 54; 65-68 y 108. (énfasis mfo)

III. El 'Leviatan' del liberalismo político

A continuación procuraré mostrar que tanto la "Mano Invisible" de Adam Smith como "Los Dos Principios de la Justicia" de Rawls persiguen, *mutatis mutandi*, el mismo telos del "Leviathan" de Hobbes; a saber: instaurar una **Sociedad bien ordenada**. Y, que los presupuestos 'metafísicos' de Hobbes y Smith son los mismos que fundamentan las teorías liberales actuales de la democracia, cuyo fin último, por más que no lo hayan indicado explícitamente; por más que objeten la intervención del Estado en la economía, es el establecimiento de una **sociedad regulada** que sea capaz de evitar al máximo toda posible 'fisura' en el sistema, que provenga de la acción azarosa o impulsiva de individuos 'anómicos', especialmente si son guiados con el propósito de que se conviertan en un grupo de presión. Bajo esta perspectiva, el **Nuevo Orden Mundial** no implica otra cosa que la transmutación de aquel **elan** que definía a la Democracia como "el gobierno del pueblo para el pueblo y por el pueblo" por el apego a un sistema en apariencia (**formalmente**) democrático, cuya legitimidad proviene de la supuesta carencia de necesidad de los ciudadanos a actuar políticamente, en vista de que sus aspiraciones siempre se ven colmadas, o porque ya han sido **prefigurados** y establecidos **todos los mecanismos** adecuados para la satisfacción *perennis* de las mismas. Parafraseando a Smith y a Hegel: en "la Mano invisible que regula las fuerzas del mercado" radica "la Astucia de la Razón" de la Democracia; i.e.: la clave de su **governabilidad**. Este pareciera ser el *dictum* de la *parousia* 'Demo-Liberal'.

Para la mayoría de los demoliberales, la 'autarquía del mercado' sustituye a la fenecida era de lo político -plagada de ineficiencia, corrupción y mala administración-. En la 'nueva era', hasta las formas tradicionales de organización social (familia inclusive) serían sustituidas por "formas económicas racionales", legitimadas de acuerdo a su grado de eficiencia. A todo se le podría sacar provecho, gracias a las "bondades" de la globalización de los mercados. Esto, entre otras magias, permitirá la extensión de una "cultura universal de consumidores" (Fukuyama *dixit*), que en lenguaje profano significa que todo deseo o actividad que no pueda satisfacerse desde el primoroso individualismo, puede acudir, como último recurso, a los focos privados de supervivencia: grupos de individuos con coincidencia de intereses; sin pactos de lealtad; sin obligaciones absolutas entre ellos; sin mayor filiación que la que pueda suponer la maximización de un objetivo común. Y ¿cuál sería, entonces, la función del Estado bajo el nuevo 'paradigma'? Este no debería ser otra cosa que el marco capaz de garantizar la implantación de las leyes del mercado. No es necesario que desaparezca totalmente, pero debe ser reducido a su **mínima** expresión (Nozick); mantenerse como un aparato coercitivo (**Nightwatchman** fue el eufemismo

acuñado por Locke) que tiene como única función la vigilancia y disuasión ante cualquier eventualidad que surja como foco de resistencia frente al mercado. En suma, se ha decretado la muerte del Estado y se está celebrando la única forma posible de libertad: **privada, individualista, utilitaria**. Y ¿la política?: ¡Maquiavelo tenía razón; ésta se disuelve en mera técnica! Por supuesto, sigue habiendo política, pero toda la política se esconde ahora detrás de un 'velo' que la hace aparecer como un simple instrumento ("Arte") al servicio del ya mentado mecanismo de regulación social. (No en balde los anglosajones acuñaron el término *policy*). Y dada la minusvalía de lo político más la cuadrupleja estatal, el **paraíso** de la libertad individual sólo puede ser provisto por la racionalidad económica. El mercado se presenta como una **verdad** científica y en su aplicación 'paradigmática' radica el intrínseco de la felicidad humana.

En consecuencia, para deconstruir el sustrato 'metafísico' que subyace a la teoría **demoliberal** tenemos que remontarnos, aunque sea brevemente, a la hipótesis de la autorregulación por el mercado, a la cual se remiten tanto los demoliberales 'individualistas' como los **comunitaristas**. Y, obviamente, al haber sido canonizada *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) como una suerte de Biblia para la exégesis neoliberal, casi todo discurso antiestatista contemporáneo comienza -si no de manera explícita, al menos implícitamente- con una recuperación del pensamiento de Adam Smith. De allí que no podríamos seguir adelante sin, al menos bosquejar, aquellos lineamientos de su teoría, que están en conexión directa con nuestro tema. En esta obra, el autor, recurre a un **gran mito utópico**; a saber: **la falacia de que la sociedad civil se autoregula espontáneamente si se deja que el mercado opere libremente**. El mercado es para él la gran síntesis humana, buscada a través de toda la historia, entre el interés privado de cada uno de los seres humanos y el interés público o interés general. La fuerza primigenia que opera en el mercado es el **egoísmo**, que es una condición inherente a la naturaleza humana y está en la base de toda la iniciativa económica, de modo que su ciega fuerza de autosatisfacción realiza inconscientemente el bienestar económico, la armonía y el progreso social. Por naturaleza, el individuo es egoísta y no puede dejar de serlo; pero, mientras en el ámbito de la economía ese egoísmo está libre y la razón favorece su libertad, en el de la conducta moral, ese egoísmo puede ser pernicioso, e incluso, llegar a generar lo contrario de lo que se ha propuesto como meta. La razón, tras su cálculo, logra canalizar el egoísmo, pues fuerza a **ubicarse en el lugar del otro**, a colocarnos imaginariamente en su situación. En realidad, si cada individuo se comporta de acuerdo a las reglas impuestas por el *laissez faire*, su persecución del interés propio asegurará automáticamente el interés común de todos. Por lo tanto, Smith entiende al mercado como una estructura maravillosa que exime al hombre de toda responsabilidad por el resultado concreto de sus actos, porque garantiza que este re-

sultado será directa o indirectamente de provecho para todos. (No por mera coincidencia, 200 años más tarde, John Rawls arriba a la misma conclusión al fundamentar la **justicia distributiva** sobre la base del principio que el mismo ha acuñado como "**maxi-min**").

Obsérvese como lo expresa el propio Smith:

"Cada individuo se esfuerza continuamente en buscar el medio más provechoso de emplear el capital de que puede disponer. Es, ciertamente, su propio interés lo que tiene en mente, no el de la sociedad. Pero el examen de su propio beneficio naturalmente, o mejor necesariamente, por lo general, no se propone promover el interés público, y tampoco sabe que y cómo lo fomenta aunque no lo piensa fomentar. Al preferir la industria doméstica a la extranjera (el hecho de que en la actualidad no sea así, no invalida en lo absoluto la lógica de esta argumentación) sólo pretende su propia seguridad; y cuando dirige esa industria de modo tal que su producto sea del mayor valor posible, sólo procura su propio provecho; y él es en éste, como en muchos otros casos, conducido **por una mano invisible a promover un fin** (v.b.: el interés general) **que nunca tuvo parte en su intención...**"¹⁴

Y compárese con el siguiente texto de Rawls.

"...*La estructura básica es un sistema público de reglas que definen un esquema de actividades que conducen a los hombres a actuar conjuntamente de modo que produzcan una suma mayor de beneficios, al mismo tiempo que le asignan a cada uno ciertos derechos reconocidos a compartir los productos. Lo que una persona haga dependerá de lo que las reglas públicas digan que tiene derecho a hacer, y, a su vez, lo que tiene derecho a hacer dependerá de lo que haga. La distribución que resulte se obtendrá satisfaciendo las pretensiones, las cuales se determinarán por lo que las personas emprendan a la luz de todas las expectativas legítimas*"¹⁵

- 14 SMITH, A.: *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc [Great Books... Vol. 39., 1978); Book Four, chap. II; pp. 193-194, (paréntesis míos). A más de un siglo de distancia, Max Weber reafirma el enunciado de Smith con la siguiente acotación: "...Este fenómeno: el que una orientación por la situación de intereses escuetos tanto propios como ajenos, produzca efectos análogos a los que piensa obtener coercitivamente -muchas veces sin resultado- por una orientación normativa, atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica". WEBER, M.: *Economía y Sociedad*. (México, F.C.E., 1944); p. 24.
- 15 RAWLS, J.: *Teoría de la Justicia*. (México, F.C.E., 1993); p. 107.

Del primer pasaje se desprende claramente el 'automatismo' de Smith (y del segundo, presuntamente, también el de Rawls): el interés público se defiende exclusivamente y mejor cuando se actúa en función de los fines que establece el mercado. La búsqueda de interés de todos, y con ella, la del bien común, deviene en una simple tecnología que se aplica al asegurar la estabilidad del sistema. Cabe acotar aquí, que cuando el pensador escocés apela al *laissez faire* del mercado estaba intentando descubrir las fuerzas que movilizan la sociedad en una cierta dirección. A esa fuerza ('metafísica', la calificaría yo) la denominó: "**principio de la libertad natural**", mediante el cual todos los seres humanos guiados por su interés individual, lograban producir un resultado social que era el más eficiente posible. Todo impedimento u obstáculo que limitara el funcionamiento de ese principio era, **por naturaleza**, ineficiente y, en consecuencia, generador de grandes costos sociales. De allí nace realmente la adversidad de Smith a toda intervención en la economía; pero, en ningún momento se manifestó a favor de la desaparición del Estado, mientras éste se mantuviese fuera de este proceso. Por el contrario, Smith reconoce explícitamente que el Estado es necesario para la preservación y mejora de los **bienes públicos**: defensa de la Nación, seguridad ciudadana y obras sociales. En sus propias palabras:

*"De acuerdo al sistema de la libertad natural, el soberano tiene sólo tres obligaciones que atender, las tres ... muy importantes, ... e inteligibles al entendimiento común: primero, el deber de defender a la sociedad frente a la violencia e invasión de otras sociedades independientes; segundo, de proteger, tanto como sea posible, a cada uno de los miembros de la sociedad de la injusticia o de la opresión que pueda sufrir por parte de cualesquiera otros individuos de esa misma sociedad, ... estableciendo una exacta administración de justicia (sic.); y tercero, la de erigir y mantener ciertas obras e instituciones públicas; cuya erección y sostenimiento no pueden ser de interés para un individuo o a un pequeño número de ellos, porque las utilidades no podrían compensar los gastos que pudiera(n) haber hecho ... aun cuando frecuentemente pueden resultar mucho más que un mero reembolso del mismo en lo que concierne a una gran sociedad"*¹⁶

Salvo por ciertos matices, pareciera que estuviésemos frente a un texto de Hobbes. La diferencia fundamental radica en el hecho de que, mientras para el autor del *Leviathan* "el sistema de la libertad natural", al que alude Smith, es producto del 'Contrato', para el autor de *La Riqueza de las Naciones*, dicho sistema dimana de las 'leyes del mercado'. Desaparece la **obligación política**, tan cardinal dentro de la estructura conceptual del filósofo oxoniense, para que su lugar lo ocupe, para-

16 SMITH, A.: *op. cit.*; chap. IX; p. 300.

dóxicamente, un **mecanismo** aún más determinista que el del propio Hobbes: la **estructura del mercado**. Para Smith, el punto es que si las normas de regulación social se crean a sí mismas de acuerdo a las fuerzas del mercado, no hay forma de que las leyes sean 'injustas'. Todas las leyes apuntarán hacia la satisfacción de los intereses individuales de **todos**. En suma, para nuestro autor, de seguirse el **orden** determinado por esta "lógica", se podría absolver moralmente a los individuos que ejercen la explotación, porque la **mano invisible**, actuando como "artimaña" de la historia, compensará la injusticia al sentar las bases materiales para la emancipación final. De esta forma Smith y sus seguidores han implantado -para todos los ámbitos de la actividad humana- los valores del mercado: cumplimiento de los contratos y respeto de la propiedad privada, en reemplazo a los valores estipulados por la ética. Y es así como, la estructura del mercado (i.e: "**estructura básica**" en el lenguaje de Rawls), en tanto referencia '**metafísica**', exonera al hombre de toda obligación frente a su prójimo, adjudicándose ella misma la única y verdadera responsabilidad.

Se podría alegar, en contra de mis argumentos, que dentro de la **estructura básica** de Rawls funcionan "**principios de justicia**" como el concepto de valor moral, la benevolencia, deberes naturales, etc., que no están contemplados en las reglas del mercado enunciadas por Smith en *La Riqueza de las Naciones*. No obstante, a menos que alguien se le ocurra cometer la típica digresión de proponer que existe una '**ruptura epistemológica**' entre el 'joven' Smith y su 'obra de madurez', quisiera recordar que en su *Theory of the Moral Sentiments* de 1759 Smith también recurre a una suerte de 'estructura básica' que regula la **conducta moral**, me refiero a la "**simpatía**", la cual, de modo semejante al egoísmo, es un sentimiento inherente a la naturaleza humana. Su fuerza generosa, neutral, realiza inconscientemente el bien propio del individuo al hacer posible la vida social. Ahora bien, ese **principio moral**, esa simpatía, concebida en cuanto observación desinteresada por medio de la cual se juzga de forma totalmente imparcial un acto de otra persona, en sus comienzos es producto de una acción voluntaria, de una opción racional, necesaria para la consecución de sus fines, que no son otros que los de su propio bienestar, pero, al mismo tiempo, significa que el hombre ha llegado a comprender que ello sólo es factible cuando los demás también progresan. Pero, para que esa inclinación humana opere, no es necesario -afirma Smith- que se añada, *ex nihilo*, un sentido moral al juicio; la naturaleza generará el hábito. La experiencia de los pueblos les ha permitido ir seleccionando lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Y cada sociedad enseña a aprobar o reprobar las acciones de los hombres, hasta que los juicios se fijan en la

naturaleza humana como un hábito que aparece como sentimiento natural.¹⁷ Si se tiene presente que para el autor de *Teoría de la Justicia* los principios morales se adquieren como hábitos en el seno de la familia y a través de la educación escolar, entonces, del mismo modo que Smith, Rawls presupone que la **solidaridad** termina convirtiéndose en una manifestación inherente y espontánea de la naturaleza humana.

El propio Rawls alude explícitamente a Smith, y asume su postura al declarar que:

*"...Algo es correcto, digamos un sistema social, si un observador ideal, racional e imparcial, lo aprobara desde un punto de vista general, teniendo todo el conocimiento de las condiciones relevantes. Una sociedad rectamente ordenada es aquella que recibe la aprobación de tal observador ideal... "-y, concluye- "...El punto esencial es que no existe hasta aquí ningún conflicto entre esa definición (reminiscente de Hume y Adam Smith) y la justicia como imparcialidad".*¹⁸

Para el filósofo norteamericano, entonces, la acción política se desarrolla en un escenario en el cual los individuos, despojados de sus pasiones y creencias disruptivas y en tanto agentes racionales en busca de su propio beneficio (dentro de las restricciones de la moral), aceptan someterse a los procedimientos que consideran 'imparciales' (**razonables**; en la versión de sus artículos más recientes) para juzgar sus reclamos. Ciertamente, esta concepción de la política puede ser identificada como un arquetipo de la **negación liberal de la política**. De allí que la siguiente frase de Carl Schmitt valga, perfectamente, tanto para Smith como para Rawls:

*"Los conceptos liberales se mueven típicamente entre la ética (intelectualidad) y la economía (comercio). A partir de esta polaridad intentan aniquilar lo político como el dominio de la conquista del poder y la represión".*¹⁹

En todo caso, aprovechemos la referencia de Rawls a Hume y a Smith para que estos clásicos nos ilustren bajo qué parámetros podría erigirse según ellos; y, concomitantemente, también según Rawls, 'una sociedad rectamente ordenada':

"...la industria, el saber y la idea de lo humano -afirma Hume- no son ventajosas sólo en la vida privada, ellos distribuyen su influencia beneficiosa en la Cosa Pública, y hacen el gobierno grande y floreciente, en la medida que convierten a

17 Cfr. SMITH, A.: *The theory of Moral Sentiments*, en SELBY-BIGGE, L. A.: *British Moralists*. vol. 1. (Oxford, 1897); pp. 257-277.

18 RAWLS, ... *op. cit.*; pp. 214-215. (énfasis mío).

19 SCHMITT, C.: *The Concept of the Political*. (New Brunswick, Rutgers Univ. P., 1976); p. 71

los individuos en seres felices y prósperos. El incremento y el consumo de todos los bienes que sirven para adornar y hacer placentera la vida, son ventajas para la sociedad, porque toda vez que multiplican las gratificaciones inocentes de los individuos, son una especie de depósito de trabajo, el cual en caso de que el Estado así lo exija, puede ser destinado al servicio público. En una nación donde no existe demanda de este tipo de cosas superfluas, los hombres caen en la indolencia, y pierden todo sentido de goce de la vida, y son inútiles para la Cosa Pública, que no puede mantener sus flotas y armadas con el trabajo de elementos tan perezosos".²⁰

De allí que para Hume -Rawls ante litteram- la sociedad de consumo era capaz, desde el punto de vista de la racionalidad económica, de garantizar una constante mejora en las oportunidades de vida de todos los hombres; y esto lo haría de una manera más eficaz y más rápida que cualquier otra alternativa de organización social que prescindiera de esta 'racionalidad'.

Y, ahora veamos la argumentación de Smith:

"...el hombre tiene casi constantemente la ocasión de ayudar a sus semejantes, (pero) sería en vano para él esperarla de la mera benevolencia de ellos. El podría obtenerla más factiblemente, interesando en favor suyo el amor propio de los otros, en tanto les muestra que es en el beneficio propio de ellos que les pide que hagan para él lo que les ha exigido. Quienquiera que le ofrece a otro un negocio de cualquier tipo, se propone hacer esto: "dame lo que yo quiero, y tú obtendrás aquello que deseas". Este es el sentido de cada una de las ofertas de este tipo; y es de este modo que obtenemos cada uno del otro la, por mucho, mayor parte de aquellos buenos oficios de los cuales tenemos necesidad. No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero las que nos procura la comida, sino su consideración a su propio interés. No nos dirigimos a sus sentimientos humanitarios sino a su egoísmo, y nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas".²¹

Aparece un egoísmo que moralmente se entiende como lo contrario: preocupación 'realista' por la suerte del otro; o dicho en otras palabras: la persecución del interés propio equivale también a la promoción de los intereses de todos los demás. Los hombres se necesitan los unos a los otros, pero el beneficio común se obtiene sólo a través del 'aumento de oportunidades de consumo' para la mayoría de la población dentro del sistema del mercado, y cada patrón de intercambio se efectúa

20 HUME, D.: *Of the refinements in the Arts*. en HENDEL, Ch. W. (ed): *David Hume's Political Essays*. (New York, Liberal Arts P., 1953); pp. 124-125.

21 SMITH, A.: *op. cit.*; *Book One*; p. 54. (énfasis mfo).

en función de la motivación personal (el **interés privado**). Tras ese cuadro subyace un único juicio: que el intercambio económico general de bienes y servicios entre las comunidades humanas constituye el factor dominante y configurador de la vida colectiva humana. Y, precisamente, porque constituye la fuerza rectora de la sociedad moderna, y porque resulta **racional** desde un punto de vista práctico, se ha convertido efectivamente en el contexto **'oculto'** de los valores políticos modernos.

Pero, dado que Rawls prefiere remitirse a Kant y prescindir, casi totalmente, de Smith -tal vez por cierta veleidad filosófica- quizás convendría transcribir un texto del filósofo de Königsberg que, por sus implicaciones, no hace otra cosa que reafirmar el sustrato teleológico que sustenta a la teoría del mercado de Smith y al liberalismo político de Rawls. En efecto, ya en el primer párrafo de su incisivo Tratado: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1874), escribe lo siguiente:

"Cualquiera sea el concepto que se tenga sobre la libertad de la voluntad, desde el punto de vista metafísico, las manifestaciones de la misma, es decir, las acciones humanas, están determinadas por leyes universales de la naturaleza, tanto como cualquier otro acontecimiento natural. Por muy profundamente ocultas que puedan estar las causas de estos fenómenos, la historia -que se ocupa de narrarlos- permite esperar que se descubrirá una marcha regular de la voluntad humana,... -y, más adelante, continúa Kant- Los hombres, individualmente considerados, e inclusive pueblos enteros, no reparan que al seguir cada uno sus propias intenciones, según el particular modo de pensar, y con frecuencia en mutuos conflictos, persiguen, sin advertirlo, como si fuese un hilo conductor, la intención de la naturaleza y que trabajan por su fomento, aunque ellos mismos la desconozcan. Por otra parte, si la conocieran, poco les importaría".²²

Como podemos apreciar, Kant enfatiza que la acción de los hombres -a pesar de su **individualismo egoísta**, y por más azarosa que fuese- conduce inevitablemente al **bienestar social**, lo cual concuerda plenamente con los lineamientos de Smith, *supra* señalados. Ambos sostienen que basta con que los hombres se contenten en perseguir su propio interés, ya que la **Naturaleza** (Kant) o El Mercado (Smith) tienen la facultad de vigilar (guiada por **La Providencia**, la primera o guiado por **Una Mano Invisible**, el segundo) por el interés de todos. La acción de cualquiera sirve a los demás, ya que el beneficio 'cuantitativo' que cada uno logra *qua* individuo, resulta 'cualitativo' para la "**especie**" (Kant) o para la "**Nación**" (Smith) como conse-

22 KANT, L: *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. En ID: *Filosofía de la Historia*. (Buenos Aires, ed. Nova, 1958); p. 40.

cuencia de la eficacia de este 'mecanismo'. El mercado -dejamos a Kant y retornamos al autor de *La Riqueza de las Naciones*- parece ser un simple ámbito de servicios, dentro del cual el interés propio impulsa a cada uno a ayudar al otro lo más posible, en aras de un mejor resultado para todos. El mercado asume así la característica de *societas perfecta* que siempre tiene la razón, y frente a la cual todos son responsables; y desde esta 'posición original' (Rawls) comienza a llenar el vacío que ha dejado la iglesia medieval. ¡La infalibilidad de una *Auctoritas* es ahora sustituido por la infalibilidad de otra!

Más, la afinidad entre Rawls y Smith no sólo se da a través de la 'conexión' kantiana. Al igual que Rawls, Adam Smith y otros pensadores de la "Ilustración Escocesa" prescribieron una serie de funciones para el Estado en el seno de la vida económica y social (incluso Smith apoyó la provisión de servicios **públicos** básicos, considerados por él: 'esenciales') los cuales difícilmente podrían justificarse en un marco de estricto respeto al *laissez faire*. Estos liberales clásicos, como también lo aceptaría posteriormente Rawls, no proscribieron la facultad gubernamental de brindar importantes servicios y, sin embargo, paradójicamente, no consideraron que tal posición pudiera ser incompatible con su fuerte defensa de la Libertad económica. ¿Cómo puede entenderse y ser superada esta contradicción? Podríamos empezar a aclarar este problema destacando la indeterminación y la ambigüedad en la propia fórmula del *laissez faire*. Toda defensa de este mecanismo se basa en una teoría de la justicia o de los derechos que indica qué acción implica una interferencia o una invasión de la libertad. Ello presupone, por lo tanto, una teoría de los derechos de propiedad y de las libertades justas, y estos dictámenes variarían de acuerdo a las divergencias de las teorías subyacentes. De esta manera, algunos defensores del *laissez faire* considerarán a las leyes de patentes y bancarrotas como interferencias a la libertad económica, mientras otros considerarían que constituyen un marco justo para la actividad económica. Tales diferencias sólo pueden ser resueltas cuando se asume que el liberalismo clásico contiene las **fórmulas justas** apropiadas para cada caso. Empero, sostengo que dicha teoría carece de "cinturón protector" (Lakatos); es decir, no resiste al ser sometida al análisis de los derechos naturales. Ella se fundamenta -insisto- en la **mano invisible** que, al decir de Smith, regula toda la sociedad.

Es así como el *ethos* social es sustituido por una técnica. Para satisfacer los requisitos éticos estipulados por la sociedad, la teoría liberal implanta ahora un simple mecanismo: "La '**imparcialidad**' del *laissez faire*". Así queda eliminada, como decíamos anteriormente, la política. ¿Para qué la política, si hay un 'medio técnico' que por su propia inercia asegura infaliblemente lo que la ética y la política siempre habían postulado ilusoriamente? Los valores de la propiedad privada y la aceptación espontánea de las reglas de juego del Mercado se transforman en esta **estructura**

mágica, que cumple *qua* 'estructura', **automáticamente**, con todos los sueños de la humanidad.

Asombrosamente, los hechos acaecidos en los últimos dos siglos no han logrado vulnerar esta cosmovisión, ni siquiera las crisis económicas que cíclicamente acontecen, aún en períodos de aparente prosperidad, por no mencionar las dos Guerras Mundiales y los incontables conflictos internacionales que siguen pululando a diestra y siniestra. Guardo un recorte del periódico chileno. *El Mercurio*, del 19 de abril de 1981, del cual transcribo un pasaje de una entrevista que le fuera hecha, nada más y nada menos, que a F. A. Von Hayek, quien no tuvo ningún empacho en afirmar, en uno de los peores momentos de la dictadura de la Seguridad Nacional Pinochetista, lo siguiente:

*"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".*²³

Y, a quienes consideran que la filosofía 'postmodernista' es un tanto ingenua e inofensiva, los emplazo a que se pronuncien sobre el siguiente 'relato', escrito por J. F. Lyotard, uno de los principales exponentes -para muchos el 'padre'- de esta corriente:

*"El derecho no viene del sufrimiento, viene de que el tratamiento de éste hace al sistema más performativo. Las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema, pues al ser ya conocida la manera de satisfacerlas, su satisfacción no puede mejorar sus actuaciones, sino solamente dificultar (aumentar) sus gastos. La única contraindicación es que la no-satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad".*²⁴

Lyotard -al igual que Smith- piensa que en el **fondo** vivimos la **privatización** de los intereses comunes de la sociedad, para lo cual es necesaria que la libre acción de la mano oculta en la economía sea protegida de cualquier interferencia de la política. Sin poder entrar en detalles, considero que la seducción de la postmodernidad

23 *El Mercurio*, 19-04-81; **Santiago de Chile**. (énfasis nuestro). Hayek concedió esta entrevista en ocasión de su visita a Chile, para participar en un Congreso de la Sociedad de Mont Pellerín.

24 LYOTARD, J.L.: *La Condición Postmoderna*. (Madrid, ed: Cátedra, 1987); pp. 112-113.

puede legitimar la ofensiva del *laissez faire*, haciendo coincidir los gustos de las personas con la promoción de políticas de mercado y la consolidación del capitalismo transnacional. ¿Y qué tiene de malo?. Todo eso convergería en una especie de **gobierno mundial** económica y no políticamente concebido: ¡El **Leviatan** del mercado!

Estamos asistiendo a la transformación del liberalismo en proyecto político. "Fin de la historia" es su estandarte. La contradicción que expresa el lema revela la paradoja en que se encuentra actualmente la democracia. Más aún, no sería muy difícil mostrar cuán parecidos son los discursos de la teoría Demoliberal a las proclamas de los socialistas stalinistas. El mismo hegelianismo quimérico de que ya no puede haber retroceso; de que nos encontramos ante el comienzo de la desintegración del Estado como la fuente del poder al servicio de un interés particular y su sustitución por una sociedad autorregulada. A lo que ahora se agrega: **regulada por el *laissez faire***. Esta es, precisamente, la combinación totalitaria perfecta del poder triunfante (antiestatismo y sociedad regulada) que Arendt, con tanto fervor y rigor, explicara y denunciara en su famosa obra *The Origins of Totalitarianism*.²⁵

Los matices que enfatizan la forma y el contenido de este proyecto liberal en torno a la democracia 'Bien Ordenada' trazan orientaciones que remiten a constela-

25 Cfr. ARENDT, H.: *Los Orígenes del Totalitarismo*. (Madrid, ed. Taurus, 1974); pp. 425-429. Esta conexión entre Neoliberalismo y Totalitarismo, que a primera vista pudiese parecer descabellada, se entiende mejor, si asumimos, como nuestra propia conclusión, el siguiente pasaje que extraemos textualmente de un artículo de Luis Britto García: "... si admitimos la propuesta de estos poderes (Brito se refiere al Grupo de los Siete, el Fondo Monetario Internacional y el G.A.T.T. entre otros) de considerarse al mercado "libre" -libre para los dominados, protegidos para los dominadores- como la nueva y única Razón Universal, comprendemos por qué deben ser sacrificados a él los restantes valores en una hecatombe nihilística donde desaparecerán el Sujeto, la Historia, la Religión, la Ética y los restantes "metarrelatos" o "grandes narrativas" no reducibles a cotización, o que una vez cotizados dejan de existir como única determinación futura, también han de desaparecer el Estado y lo político -que en un tiempo pretendieron fijar las reglas de este mercado, regularlo o controlarlo- y convertirse en meros sirvientes de los monopolios o ser sustituidos por movimientos paramilitares, neofascistas, neoracistas o neoconservadores, capaces de relevarlos en las tareas de control de las clases y naciones dominadas y de vencer toda resistencia a la predación del capital financiero sobre los recursos planetarios". - y concluye Britto- "Ello explica también la agonía del compromiso político: nadie, salvo el mercenario, siente interés en comprometerse con tales poderes". BRITTO GARCIA, L.: "Mapa Ideológico del Nuevo Orden Mundial" en *Cuadernos Nuevo Sur (Sudaca)* No. 8, Oct. 1994; p. 23.

ciones ideológicas dispares. Así, para las diversas corrientes 'neosocialistas', el afianzamiento de la democracia liberal depende, por sobre todo, de la defensa de las libertades de **todos** y de la distribución equitativa de los bienes, reivindican, por lo tanto y en gran medida, el así denominado modelo del **Estado benefactor**, otrora tan adversado por sus predecesores marxistas. Los grupos más conservadores, en cambio, coinciden con los Demoliberales en que hay que subsanar la pérdida de la autonomía del individuo como 'persona', maltrecha por el afán de enriquecimiento material y por los desajustes estructurales que provocan la elevación de tales logros coyunturales a la categoría de derechos. Esta perplejidad que produce la necesidad de autolegitimarse de los primeros y la refeudalización política aupada por los segundos, puede explicar -en parte- el por qué algunos filósofos 'postmodernos' proponen restaurar aquella concepción de la política como el 'arte' que se aplica para la organización y guía de colectivos. La razón práctica se transforma así en una razón instrumental que, al asumir la capacidad de usar el poder a voluntad, no hace más que reforzar el status quo de la 'democracia formal' (i.e.: no real), convirtiéndose en una suerte de 'paradigma' acrítico, que niega la función transformadora de la **esfera pública**, para poder 'garantizar' la **governabilidad** del sistema. Lo novedoso de esta unidad estratégica a la que han arribado corrientes tan discordantes como las *supra* aludidas estriba en esa rara unanimidad para negar cualquier alternativa a la propia democracia liberal. Han olvidado que la Democracia, en tanto que proyecto histórico, se ha ido construyendo a través de las luchas políticas, del desarrollo de las instituciones sociales y de los procesos de transculturación intranacionales, siempre guiada por el compromiso ético-político de erigir y desarrollar un conjunto de visiones y prácticas de vida a partir de las cuales el hombre pueda ejercer plenamente su libertad.

IV. Consideraciones finales a guión abierto

Sin duda, la relación entre liberalismo y democracia ha sido una cuestión muy controvertida y probablemente nunca será definida. Una democracia pluralista está constantemente en tensión entre: por un lado, una tendencia hacia la exacerbación de las diferencias y la desintegración; y por el otro, una tendencia hacia la homogeneización y fuertes formas de unidad. Considero que la especificidad de la democracia moderna como una nueva forma de sociedad, como un "nuevo régimen", reside precisamente en la *tensión* entre la lógica democrática de la igualdad y la lógica liberal de la libertad. Es una tensión que deberíamos valorar y proteger, en lugar de intentar disolverla, porque es constitutiva del respeto al pluralismo (lo cual no significa que no genere ciertos problemas específicos).

Proclamar, como lo hace Larmore, que:

"el liberalismo y la democracia son valores separados cuya relación, me parece, consiste principalmente en el autogobierno democrático es el mejor medio para proteger los principios de un orden político liberal"²⁶, implica comulgar con una preocupación recurrente de los liberales, a saber: la de cómo poner restricciones al proceso de decisión democrática. Es en este *locus* donde los límites del actual enfoque liberal (nutrido por esencialismo y el individualismo) pueden tener, realmente, consecuencias perjudiciales para la política democrática.

El hecho de presentar a las instituciones liberales como el resultado de una racionalidad deliberativa pura, podría ser visto -reitero- como un intento de dotarlas de un fundamento que excluya la posibilidad de un desacuerdo razonable. Sin lugar a dudas, la intención es preservarlas contra las amenazas potenciales de las mayorías legitimadas por la democracia formal. Con más razón, entonces, es indispensable defender el pluralismo, a los derechos individuales y a las minorías contra una posible tiranía de las mayorías. Pero también sería necesario proteger a las mayorías si, mediante la **naturalización** de un conjunto determinado de "libertades" y de derechos existentes, se establecieran varias relaciones de desigualdad. La búsqueda de "garantías" puede conducirnos a la destrucción misma de la democracia pluralista. Por ello, es importante entender que para que la democracia exista, ningún agente social debería poder reclamar ningún tipo de supremacía en la *fundación* de la sociedad. La relación entre agentes sociales sólo puede ser calificada de "democrática" siempre y cuando acepten la particularidad y las limitaciones de sus reclamos; es decir, sólo mientras reconozcan que el poder sea inerradicable de sus relaciones mutuas.

Un proyecto de democracia radical y plural -y con ello concluyo- debe tener en cuenta lo **político** en su disensión y conflicto y debe determinar las consecuencias de la irreductible pluralidad de valores. Al igual que los defensores del "liberalismo político", también quisiera ser testigo de la creación de un amplio consenso en torno a los principios de la democracia pluralista. Pero no creo que tal consenso debería estar basado en la racionalidad y la unanimidad o que debería manifestar un punto de vista **imparcial**. La verdadera tarea, a mi entender, es promover la **lealtad crítica** a nuestras instituciones democráticas y el mejor modo de hacerlo no es demostrando que ellas serían elegidas por actores racionales "**bajo el velo de la ignorancia**" o como resultado de un "**diálogo neutral**", sino creando fuertes **formas de identificación** con ellas. Esto debería ser llevado a cabo desarrollando y multiplicando los discursos, la participación política, los "juegos de lenguaje" que constitu-

yen "posiciones subjetivas" democráticas, en tantas relaciones sociales como sea posible, con el fin de establecer **la hegemonía** de los valores y prácticas democráticas.

Se trata, en efecto, de una empresa **ético-política** (interesada en los valores creativos que pueden ser realizados en la **esfera pública** como fruto de la participación activa de los ciudadanos) que no desconoce el rol constitutivo del conflicto y de la diversidad, ni el hecho de que el antagonismo es irreductible. En lugar de protegernos del componente de violencia y hostilidad inherente a las relaciones intergrupales, instaurando **Leviatanes** la tarea de la teoría política es explorar la manera de crear condiciones bajo las cuales esas fuerzas agresivas puedan ser atemperadas, o mejor aun, reconducidas positivamente para que una sociedad democrática pluralista sea posible.