

El socialismo moderno como alternativa al neoliberalismo

Gonzalo Martner. Agosto 2005

Adam Smith y Friedrich Von Hayek, los dos grandes pensadores del liberalismo y el neoliberalismo, han subrayado que nadie conoce mejor las aspiraciones de cada individuo que los propios individuos y por tanto los proyectos colectivos serían un engaño y un fracaso. El mejor funcionamiento social sería el que emana de la libre interacción entre los individuos.

El error de los autores liberales no reside tanto en constatar la evidencia de que los individuos son los que mejor se conocen a sí mismos, sino en fijarse sólo en este nivel de la realidad, reduciendo la sociedad entera a esta dimensión. El ser humano es también un ser social, que encuentra en la acción colectiva una racionalidad pertinente para alcanzar sus propias aspiraciones individuales.

Si se define al sujeto humano como un ser vivo capaz de decir “yo existo y tengo mi propio mundo”, entonces cada uno de nosotros alberga un principio de exclusión propio de la vida (nadie puede decir “yo” en mi lugar). Al mismo tiempo, todos respondemos a un principio de inclusión, que nos impulsa a ser acogidos y reconocidos en una relación con los demás, de pertenencia a un “nosotros” (familia, amigos, compañeros, ciudadanos de una nación y del mundo) como necesidad vital de tener y mantener lazos de afecto y solidaridad. El ser humano se caracteriza por este doble principio, por una suerte de doble programa: uno que empuja al egocentrismo, a sacrificar a los otros por uno mismo, y el otro que empuja al amor, al altruismo, a la amistad, a respetar al otro. En la sociedad de hoy, muchos factores tienden a favorecer el “programa egocéntrico”, con todo lo que supone de afán muchas veces exasperado de lucro, de consumo, de éxito. Sin embargo, es el “programa fraternal y solidario” el que requiere ser expandido, pues entre otras cosas es el que mejor garantiza el respeto por la individualidad para realizarse en una vida plena que permita desarrollar las múltiples potencialidades humanas

[1]. Ello supone constatar que la realización personal es también sentirse realizado con la felicidad del otro y el estar interesado en el éxito del otro[2].

Tenemos entonces entre el socialismo democrático y el liberalismo una fundamental divergencia acerca de las motivaciones primordiales del ser humano. Pero tenemos con el liberalismo político una zona de confluencia en lo que se refiere a la defensa de las libertades civiles y políticas.

El liberalismo político se define por cuatro principios[3]. El primero es el rechazo del absolutismo, la limitación de las esferas de intervención del Estado y por tanto el reconocimiento de una autonomía de la sociedad civil respecto de aquel. El segundo principio es la soberanía del pueblo, ejercida por medio de sus representantes, que expresan, mediados por partidos políticos, a los diversos grupos de individuos

animados por intereses. El tercer principio deriva del primero y le reconoce a los individuos y grupos de individuos libertades que se transforman en un principio y un valor. El cuarto principio también deriva del primero y es la neutralidad del Estado en relación a las opiniones religiosas y las convicciones particulares, con la consecuente exigencia de tolerancia y laicidad. La exigencia de una Rosa Luxemburgo (“la libertad es siempre la del que piensa distinto”) no encontraría nada que decir y con ella toda la tradición libertaria de la izquierda.

A su vez, convengamos que del liberalismo económico no fluye el liberalismo político. En Chile, sin ir más lejos, los liberales económicos de inspiración hayekiana (los individuos son los que mejor conocen sus intereses, son maximizadores de su utilidad, por lo que de la promoción de su interés egoísta surgirá espontáneamente la armonía social con la ayuda de la mano invisible del mercado) han sido ajenos al liberalismo político y a la democracia (pensemos en Carlos Cáceres, corresponsal de la Sociedad Mont Pélerin inspirada por Von Hayek, que propuso en la discusión al interior del régimen pinochetista sobre la constitución del '80 no aceptar el sufragio universal).

Convengamos que, como lo observó Trotsky al analizar los estragos del estalinismo[4], es difícil imaginar que puedan existir libertades políticas y civiles con el monopolio estatal de la economía y del empleo, por lo que el liberalismo político supone grados necesarios de pluralismo económico y de una economía mixta en cuanto a la estructura de propiedad.

Donde emergen las objeciones socialistas al liberalismo es cuando se pretende derivar del cuarto principio, el de la neutralidad respecto de los valores religiosos y morales, un derecho de propiedad absoluto, es decir que los individuos persigan su propio interés económico particular sin otra limitación que la libertad de otros de emprender y de comprar, en la línea de Robert Nozick. Esto no es aceptable para una vida en común justa: las asimetrías en las relaciones económicas (en el contrato de trabajo, en la contratación de servicios, en las condiciones del autoempleo y del emprendimiento, en la apropiación de la naturaleza) y las fallas de mercado (en la provisión de bienes colectivos, en la existencia de externalidades, de monopolios naturales y económicos, de competencia monopolística, de asimetrías de información, de costos de transacción, y la lista es larga) son de tal magnitud que, si bien el derecho privado de propiedad debe existir para los bienes personales, en la visión socialista democrática el derecho de propiedad de los activos económicos no debe suprimirse, pero debe estar sometido al interés público, debe tener un carácter social al ser regulado en su ejercicio por la ley, sin perjuicio de que la sociedad persiga la consecución del derecho a la propiedad –consagrado en la Declaración Universal de Derechos Humanos- para los que carecen de ella. En el mundo de la moderna economía de la información y del conocimiento, este acceso a la propiedad cambia de naturaleza y se hace crecientemente factible para el mayor número de ciudadanos.

Para los socialistas cabe introducir una exigencia de justicia social, es decir de igual libertad, de igualdad de oportunidades y de igualdad específica de resultados, es decir “exigencias morales” como límite a la realización por cada uno de sus intereses particulares.

El socialismo moderno rechaza la deriva del liberalismo político hacia el liberalismo económico, pues la neutralidad del Estado en relación a toda concepción moral

suele desencadenar procesos de concentración de los recursos de poder de tal magnitud que resultan manifiestamente contrarios al funcionamiento de una sociedad democrática y terminan por negar la realidad de las libertades individuales. No concordamos con el liberalismo que sólo defiende las “libertades negativas”, como independencia del individuo de todo control colectivo y político más allá de lo que es necesario para asegurar la coexistencia de las libertades, replegándose en la defensa de su esfera privada. Los socialistas agregamos la dimensión de la “libertad positiva”: el sistema de libertades no puede funcionar si los individuos no son partícipes de los asuntos colectivos. La sola dinámica de los derechos individuales no basta para fundar un espacio público, hay que agregarle compartir valores colectivos, mínimos comunes denominadores que fundan la vida social, y en especial la solidaridad con el destino de los demás, la fraternidad con los otros seres humanos y especialmente con los que sufren las consecuencias de las desiguales inserciones en la sociedad, lo que se traduce en nuestra exigencia igualitaria.

De ahí nuestra oposición a la sociedad de mercado que promueve el neoliberalismo, representando los intereses de los dueños del poder económico concentrado, aquella donde predomina la acumulación ilimitada de capital y en que el afán de lucro se instala en todos los ámbitos de la vida colectiva...en nombre de la libertad individual, que termina siendo la libertad de unos pocos. Lo que no supone condenar genéricamente los mercados, pues rechazar todo intercambio basado en precios es casi tan extravagante en una sociedad compleja como estar en contra de las conversaciones entre las personas (aunque ciertas conversaciones, como ha observado A.K,Sen, sean claramente infames y causen problemas a terceros, o a los propios interlocutores).

Esto supone ir más allá de la igualdad de oportunidades hacia algún grado de igualdad de resultados en esferas específicas. Lo que requiere que nos detengamos en la noción de qué es, en definitiva, una sociedad justa.

Convengamos con John Rawls que las exigencias de una sociedad justa parten con la identificación de bienes primarios de carácter social (los de carácter natural son en su concepto la salud y los talentos) que reparte en tres categorías: las libertades fundamentales, el acceso a las diversas posiciones sociales y las “bases sociales del respeto de sí mismo”[5]. Una sociedad justa es una sociedad cuyas instituciones reparten los bienes primarios sociales de manera equitativa entre sus miembros, tomando en cuenta que estos difieren en términos de bienes primarios naturales. Esta distribución equitativa debe, según Rawls, hacerse según tres principios: el de igual libertad (toda persona tiene un derecho igual al conjunto más extendido de libertades fundamentales iguales que sea compatible con un conjunto similar de libertades para todos), el de diferencia (que afirma que las eventuales desigualdades sociales y económicas que emergen en el marco de las instituciones que garantizan la igual libertad se justifican sólo si permiten mejorar la situación de los miembros menos aventajados de la sociedad) y el de igualdad equitativa de las oportunidades (vinculadas a funciones y posiciones a las cuales todos tienen el mismo acceso, a talentos dados). Si los talentos innatos de dos personas son los mismos, las instituciones deben asegurar a uno y otro las mismas posibilidades de acceso a las posiciones sociales que escojan, en particular a través de una limitación de las desigualdades de riqueza, una prohibición del sexismo, del racismo y del nepotismo, y sobre todo una enseñanza eficaz, obligatoria y gratuita. Esta es una buena base para concebir una sociedad justa e igualitaria, con la agregación de la

igualdad de resultados específicos en algunas áreas[6].

Walzer, por su parte, avanza en este sentido y defiende una concepción de igualdad compleja, que supone, de modo más exigente que Rawls, que se preserve la separación de las diversas esferas de la vida social y la inconvertibilidad de las categorías de bienes constitutivas de cada una de esas esferas. Así, según Walzer, el peso igual de cada ciudadano en el proceso de decisión política, el derecho igual de cada trabajador a participar en las decisiones de su empresa, el acceso al éxito escolar según el solo criterio del mérito o el acceso a las atenciones de salud en función sólo de las necesidades, son diversos criterios irreductibles el uno al otro. Su campo de aplicación debe estar protegido contra las desigualdades de poder de compra. La justicia, según Walzer, consiste tanto en inmunizar las otras esferas contra los frecuentes desbordes de lo económico como asegurar una distribución equitativa de los bienes económicos.

La completa igualdad de resultados debe ser aplicable al dominio de la igual libertad y debe serlo sólo parcialmente en materia de resultados económicos: el aserto de cada cual según su capacidad a cada uno según su necesidad enunciado por Marx en su *Crítica al Programa de Gotha* supone “alcanzar el reino de la libertad”, es decir alcanzar una situación en que ya no existe la escasez de recursos disponibles. La regla de que todos reciban según lo que necesitan supone alcanzar una capacidad productiva igual o superior a las necesidades y además resolver inextricables problemas prácticos para determinar las necesidades individuales, lo que plantea fuertes problemas de incentivos y de asignación justa de los recursos disponibles: los comportamientos oportunistas sin castigo retributivo llevan inevitablemente a una disminución del dinamismo productivo en perjuicio de la sociedad en su conjunto. Parece más pertinente plantear la perspectiva de lo que Marx llamaba “la fase 1 del comunismo”, es decir la regla de cada cual según su capacidad a cada uno según su trabajo, corregido por la acción igualitaria de distribución universal de bienes y servicios específicos, es decir a toda la población y/o a parte sustancial de ella, con los mecanismos de aseguramiento de riesgos sociales con mantención de ingresos y distribución de ingresos básicos garantizados que apuntan al *a cada cual según su necesidad* de la “fase 2” marxiana pero circunscrito a estos aspectos fundamentales.

En este sentido es también pertinente mencionar al economista hindú A. K. Sen[7], para quien el enfoque rawlsiano de la justicia le parece focalizarse indebidamente en los bienes primarios sociales y no considerar suficientemente la capacidad muy desigual de transformar esos bienes en funcionamientos (mediante nutrición adecuada, salud, movilidad), para lo que propone actuar sobre el conjunto de capacidades que hacen posibles dichos funcionamientos. Sen sostiene que esto no implica igualar todas las capacidades, pero que la justicia requiere al menos que todos dispongan de un cierto número de capacidades fundamentales, según modalidades y medios que pueden variar considerablemente de un contexto sociocultural a otro, y que incluye la capacidad de participar en la vida colectiva, fundando un enfoque basado en atacar la pobreza –entendida como ausencia de capacidades más que de ingresos- no sólo absoluta sino también relativa.

La enseñanza de estos criterios de justicia que fundamentan una visión igualitaria moderna no es por cierto derivar literalmente aplicaciones en la sociedad real, en circunstancias siempre más complejas que las abstracciones que los fundan, sino

entenderlos como indicaciones dotadas de coherencia y éticamente fundadas para guiarnos a la hora de decidir qué parte de los recursos de la sociedad es justo que ésta, a través del sistema político, consagre a la redistribución de los ingresos generados y qué transformaciones de la estructura de funcionamiento económico y social son necesarias para superar las desigualdades injustas y especialmente la explotación y subordinación ilegítima de unos seres humanos por otros.

Notas

[1] Edgar Morin, “Quatre axes de réformes pour l’humanité” , en Philippe Merlant, René Passet y Jacques Robin, *Sortir de l’économisme. Une alternative au capitalisme néolibéral*, Les Editions de l’Atelier, Paris, 2003.

[2] En palabras de Attali, “sin que nadie se dé todavía cuenta, la Fraternidad es ya hoy la fuerza principal que arrastra a la vanguardia del mundo (...). Se anuncia desde ya en la demanda de servicios que apuntan justamente a compensar la soledad valorizando la relación con el otro y más precisamente los servicios de hospitalidad: turismo, restauración, arte de recibir, todo lo que estimula y satisface la curiosidad, invita a la mezcla, enseña a conocer, a dar y a acoger, preserva y promueve el artesanado, los espectáculos vivos, las redes, todo lo que nace del deseo de gozar del placer del otro. Se anuncia igualmente en las situaciones, cada vez más frecuentes en las economías modernas, en que el uno necesita que el otro tenga éxito (...) Así, la fraternidad es el reconocimiento de la importancia del otro para la realización de sus propias aspiraciones”, en Jacques Attali, *Fraternités. Une nouvelle utopie*, Paris, Fayard, 1999.

[3] Alain Renaut, “Du libéralisme politique au libéralisme économique”, *Alternatives Economiques*, Hors Série n° 51, 2002. Un análisis más amplio se encuentra en Francisco Vergara, *Les fondements philosophiques du libéralisme*, La Découverte, Paris, 2002.

[4] En palabras de León Trotsky: “...En un país donde el único empleador es el Estado, hacer oposición significa morir de hambre. El viejo principio de que el que no trabaja no come, es sustituido por uno nuevo: quien no obedece no come...”, citado por Luciano Pellicani, “Tres enfoques sobre socialismo y mercado”, *Crítica Social*, Santiago, Julio de 1991.

[5] John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979 (primera edición en inglés: 1971).

[6] Una discusión amplia de estos aspectos se encuentra en Philippe Van Parijs, *Ethique économique et sociale*, La Découverte, Paris, 2000.

[7] Véase *Desarrollo y Libertad*, Taurus, 2002.



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios "Miguel Enríquez", CEME:
<http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile y secundariamente de América Latina. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores, a quienes agradecemos poder publicar su trabajo. Deseamos que los contenidos y datos de documentos o autores, se presenten de la manera más correcta posible. Por ello, si detectas algún error en la información que facilitamos, no dudes en hacernos llegar tu [sugerencia / errata..](#)

© CEME web productions 2003 -2007 