

Efraín
Gonzales
de Olarte

Jürgen
Schuldt

Pepi
Patrón

Vicente
Santuc

Juan Julio
Wicht

Fernando
Villarón

Javier
Igúñiz

Carlos
Franco

Oscar
Ugarteche

Carlos Iván
Degregori

Fernando
Fuenzalida

Maria Isabel
Remy

Rolando
Ries

Alfonso
Ibáñez

Francisco
Chamberlain
(Editor)

Neoliberalismo y desarrollo humano

Desafíos
del presente
y del futuro

Instituto de Ética y Desarrollo
de la Escuela Superior
Antonio Ruiz de Montoya

Neoliberalismo y desarrollo humano

Desafíos del presente y del futuro

Colección *Lexis y Praxis*, n° 1

Diseño de carátula: Mila Acuña

Correcciones, diagramación y edición:

Centro de Estudios y Publicaciones (CEP)

Camilo Carrillo 479, Apartado 11-0107

Lima

INSTITUTO DE ETICA Y DESARROLLO

ANTONIO RUIZ DE MONTOKA

Paso de los Andes 970, Lima 21, Perú

Mayo 1998

**Efraín
Gonzales
de Olarte**

**Jurgen
Schuldt**

**Pepi
Patrón**

**Vicente
Santuc**

**Juan Julio
Wicht**

**Fernando
Villarón**

**Javier
Iguíñiz**

**Carlos
Franco**

**Oscar
Ugarteche**

**Carlos Iván
Degregori**

**Fernando
Fuenzalida**

**Maria Isabel
Remy**

**Rolando
Ames**

**Alfonso
Ibáñez**

**Francisco
Chamberlain
(Editor)**

Neoliberalismo y desarrollo humano

**Desafíos
del presente
y del futuro**

**Instituto de Ética y Desarrollo
Antonio Ruiz de Montoya**

Índice

Introducción	
<i>Francisco Chamberlain, s.j</i>	7
PRIMERA PARTE: VISIÓN HISTÓRICA	13
Neoliberalismo y el péndulo de largo plazo	
<i>Efraín Gonzales de Olarte</i>	15
Comentarios:	
<i>Fernando Villarán</i>	35
<i>Javier Iguñiz</i>	45
<i>Juan Julio Wicht, s.j.</i>	54
SEGUNDA PARTE: VISIÓN ECONÓMICA	61
Mercados abiertos e igualdad de oportunidades	
<i>Jurgen Schuldt</i>	63
Comentarios:	
<i>Carlos Franco</i>	125
<i>Oscar Ugarteche</i>	130

TERCERA PARTE: VISIÓN CULTURAL	135
Mercados abiertos e identidad cultural	
<i>Pepi Patrón</i>	137
Comentarios:	
<i>Carlos Iván Degregori</i>	147
<i>Fernando Fuenzalida</i>	151
CUARTA PARTE: VISIÓN ÉTICA	155
El nuevo hombre mundial	
<i>Vicente Santuc, s.j.</i>	157
Comentarios:	
<i>María Isabel Remy</i>	217
<i>Alfonso Ibáñez</i>	222
<i>Rolando Ames</i>	226
Conclusiones	
Anexo:	
El neoliberalismo en América Latina, (Carta de los superiores provinciales de la Compañía de Jesús)	235
Datos de los autores	243

Introducción

En noviembre de 1996 los superiores provinciales de la Compañía de Jesús en América Latina publicaron una carta titulada *El neoliberalismo en América Latina*¹. La carta no pretendía ofrecer soluciones, sino más bien, expresar una gran preocupación por el rumbo de nuestros países e incentivar a los jesuitas, como también a todas las personas comprometidas con la suerte de nuestros pueblos, a buscar alternativas y formas nuevas y renovadas de actuar en la sociedad.

El Instituto de Ética y Desarrollo Antonio Ruiz de Montoya -una reciente iniciativa de la Compañía de Jesús en el Perú- recogió la invitación de la carta y en noviembre de 1997 realizó un seminario de tres días. El seminario no se planteó como un comentario a la carta, sino como un esfuerzo de asumir el reto que la misma carta plantea: reflexionar, desde una perspectiva de desarrollo humano, sobre el proceso actual de nuestra sociedad, y así alentar las acciones que contribuyan al desarrollo integral, no excluyente, de nuestro país. El presente libro recoge las ponencias y comentarios de este seminario.

Este volumen inaugura la colección *Lexis y Praxis* y expresa la intención del Instituto de contribuir al desarrollo de un renovado discurso sobre el país, que sirva a la acción cívica y política en la nueva era que nos toca vivir. Por eso, el Instituto se propone trabajar, como de hecho ha sido el caso en el seminario y libro que ahora publicamos,

¹ El texto de la carta se encuentra en un anexo al final de este libro.

desde una perspectiva multidisciplinaria que relacione el aporte de las ciencias sociales con la reflexión ético-filosófica.

Con la publicación de este libro el Instituto quiere expresar una intencionalidad que el mismo libro encarna, pero que al mismo tiempo va más allá de él. Podemos resumir brevemente esa intencionalidad en cuatro puntos, todos ellos interrelacionados.

En primer lugar, el Instituto apunta a colocarse como uno de los participantes en el debate nacional sobre el desarrollo de la sociedad peruana. En este sentido, el título original que se dio al seminario de noviembre, *El Perú que anhelamos*, expresa un propósito de fondo. El trabajar y explicitar esos anhelos referentes al proceso de la convivencia social es el terreno propio en el que el Instituto pretende situarse, con otros. Decir esto es afirmar que la reflexión ético-filosófica sobre el presente y el futuro del país -en estrecho diálogo con los aportes de las ciencias sociales- logrará su propósito en la medida en que dicha reflexión sirva como aliento a la acción cívica y política. Si bien el Instituto no pretende ser un iniciador/organizador directo de la acción cívica y política, sí quiere alentar y animar esos procesos en la sociedad peruana, desde una visión ética.

En segundo lugar, el aliento y animación de los procesos cívico-políticos parte del supuesto de que el Perú (como también muchas otras naciones) entra ya en una nueva era de su historia en la que muchos moldes y prácticas del pasado, si bien no desaparecen y en determinados casos no deben desaparecer, sin embargo no son suficientes como para ser sin más portadores de un futuro diferente, más justo y humanamente aceptable. La nueva era se caracteriza generalmente por el énfasis que se da al mercado y a la tecnología (especialmente la tecnología de las comunicaciones). Está por ver cómo incorporar en esta nueva era, reconociendo y asumiendo la importancia del mercado y la tecnología, formas de acción y participación cívico-políticas acordes con la nueva era. Porque sin formas de acción y participación de los ciudadanos/as que incidan en la regulación del mercado y el uso de la tecnología, la nueva era se convierte en una dictadura de la razón

técnico-instrumental -no tanto inmóral sino, peor, amoral-, dándose así carta de ciudadanía a una especie de determinismo económico que, aun si no los elimina por completo, sí pretende subordinar lo político y lo cívico-participativo -es decir, las decisiones humanas- a *leyes* económicas (lo cual implica una inversión de pies y cabeza de lo mejor de la tradición política del mundo occidental y la exclusión de innumerables personas de los beneficios que la nueva era ofrece).

El Instituto quiere tener en este marco una función y un propósito *agitativo* -es decir, de aliento y animación- a favor de los procesos de participación cívico-políticos que se dan y se darán en la sociedad peruana, reivindicando así la primacía de la participación cívica y la acción política en la determinación de los rumbos a tomar en la sociedad peruana.

En tercer lugar, el propósito del Instituto implica una metodología de trabajo en este debate sobre el Perú que anhelamos. Señalamos tres de sus dimensiones: 1) se fundamenta en una metodología empírico-participativa sobre temas específicos relacionados con la vida y la convivencia social. Se trata de indagar por los contenidos de conciencia existentes y las prácticas que los expresan, para luego, 2) *problematizar* la información empírica obtenida a través de la reflexión y el debate público, una problematización que tiene como finalidad: 3) reforzar y animar los procesos sociales en marcha o, incluso, incentivar la creación de nuevas iniciativas. Estas tres dimensiones del quehacer del Instituto implican una relación estrecha entre filosofía (ética), ciencias sociales y procesos sociales, una relación por tanto no simplemente académica, sino, como hemos dicho antes, *agitativa* -de aliento y animación- de los procesos sociales, los que estén en curso y los que puedan crearse. Es aquí donde se puede y se debe ir vinculando el trabajo del Instituto con los trabajos de muchas otras personas, instituciones y organizaciones de la sociedad peruana. El Instituto no pretende ser una isla, ni menos arrogarse injusta y tontamente el descubrimiento de la pólvora. Al contrario, pretende ser una voz más, en diálogo y colaboración con muchas otras voces en nuestra sociedad.

Finalmente, en cuarto y último lugar -*último* no quiere decir menos importante, sino todo lo contrario-, el Instituto busca incidir en los problemas de la pobreza en el país y contribuir a que éstos se comprendan y se aborden como problemas nacionales. La pobreza en el Perú es masiva, tiene muchas caras distintas y afecta la calidad de vida de todos los peruanos y peruanas. Se trata de un problema nacional, como también, aún más profundamente, de nuestra humanidad. Sin embargo, ni ahora ni antes se ha asumido la realidad de la pobreza como el problema nacional que afecta al conjunto de la sociedad peruana, al trato y a las relaciones entre las personas que se dan en ella, y no simplemente como un problema de ciertos sectores, de las *clases menos favorecidas* (las políticas actuales de *focalización* en la llamada lucha contra la pobreza son un ejemplo de la sectorialización del problema y la resistencia a asumirlo como es, como un problema nacional). Entender la pobreza como un problema del conjunto de la nación implica que el esfuerzo del Instituto ha de orientarse como un aporte a la construcción de consensos para la acción en la sociedad, entre los distintos actores y estratos en ella. Consensos que requieren el concurso de empresarios y organizaciones populares, profesionales y funcionarios públicos, políticos y líderes cívicos. Consensos que implican la más amplia participación posible para construir ese Perú que de veras anhelamos.

Quiero agradecer muy especialmente a los y las ponentes y comentaristas que participaron primero en el seminario y luego en la preparación de este libro. Todas ellas son personas de reconocida capacidad intelectual y que entienden su práctica profesional como un servicio a la construcción de un país más humano, más integrado, más justo. Su generosidad al aceptar nuestra invitación y su buen humor al soportar las exigencias del seminario y la preparación de este libro son muy apreciados.

Debo indicar al lector que los textos de los ponentes en el seminario han sido retrabajados por ellos mismos para esta publicación. Igualmente, los comentaristas han retrabajado sus intervenciones, pero en la mayoría de los casos -por razones de tiempo y logística- no han

tenido acceso a los textos reformulados de los ponentes. Sus comentarios se refieren por tanto a las ponencias orales en el seminario. De ahí que el lector encontrará algunos -en realidad, poquísimos- comentarios a las ponencias orales que los mismos ponentes han incorporado ya en sus textos re trabajados.

El propósito del Instituto planteado en los cuatro puntos indicaados arriba es evidentemente exigente. Se trata de un camino que recién empezamos a andar. El libro que presentamos ahora es un primer e importante hito en ese camino.

Francisco Chamberlain,S.J.
Director
Instituto de Etica y Desarrollo
Antonio Ruiz de Montoya

Primera parte

Visión histórica

Neoliberalismo y el péndulo de largo plazo

Efraín Gonzales de Olarte

INTRODUCCIÓN

Las reformas neo-liberales y el advenimiento del pensamiento e ideología neo-liberal son el resultado de una convergencia de circunstancias, parte de las cuales son resultados inevitables del funcionamiento del sistema capitalista y en parte son el fruto de acontecimientos más o menos azarosos, accidentales y exógenos. La era neo-liberal es sólo un nuevo episodio de la historia mundial de éxitos y fracasos temporales de modelos económicos, políticos y sociales que, desde el siglo XIX hasta hoy, han oscilado entre el liberalismo de mercado y el intervencionismo estatal, sin lograr hasta ahora un modelo económico y político universal y aceptable por todos. El hecho histórico es que estos modelos socio-económicos han durado mientras han beneficiado a las mayorías y han declinado cuando han generado desempleo, pobreza y exclusión política.

También en el Perú, el péndulo se movió del intervencionismo estatista al neoliberalismo en 1990, no sólo por causa de la crisis del gobierno anterior, sino también porque se había llegado a una profunda crisis del Estado interventor, de endeudamiento externo y del modelo de substitución de importaciones. Al Perú, como a la mayor parte de países latinoamericanos fuertemente endeudados, no le quedó

otro remedio que hacer caso a sus acreedores, llevar a cabo un ajuste estructural y hacer reformas económicas neoliberales difundidas y patrocinadas por los organismos multilaterales, a cambio de apoyo financiero para salir de su crisis económica y de sus problemas de gobernabilidad.

A partir de la aplicación de los programas de ajuste estructural se ha popularizado dos ideas antagónicas sobre el neoliberalismo y sus reformas. Por un lado, hay quienes afirman que el ajuste estructural es un paso inevitable hacia el desarrollo exportador y moderno, cuyo costo social hoy es la cuota inicial para el desarrollo futuro. Hay otros que sostienen que dicho ajuste no tiene otro objetivo que disciplinar a los países deudores, hacer que paguen sus deudas e imponer el modelo neoliberal, pero que el resultado social es el incremento de la desigualdad y la pobreza, sin que haya indicios que esta situación sea pasajera, es decir, no garantiza mejora futura alguna para la generación del ajuste y no hay seguridad que los hijos de esta generación estarán mejor que sus padres.

Lo cierto es que sobre este tema existe una polarización extrema, que no sólo tiene que ver con los aspectos de ganancias o pérdidas materiales como resultado del ajuste, sino también tiene que ver con la pugna ideológica entre el egoísmo del neoliberalismo y el altruismo de otras corrientes como la social-democracia, el social-cristianismo o el desarrollismo humano. En este debate, la única manera de lograr un punto de vista relativamente objetivo es poniendo en el centro del escenario a quienes deben constituir el objetivo de cualquier reforma o transformación social: las personas. Esto lleva al inevitable deslinde sobre dos temas: ¿En nombre de quién se hacen los ajustes estructurales? ¿Qué garantiza que el modelo neoliberal sea efectivamente la solución a los problemas dejados por el anterior modelo?

Obviamente, no pretendemos responder a estas interrogantes en este artículo, que por su extensión y carácter sólo aspira a entender brevemente el origen y auge de las reformas neoliberales, su contenido, su lógica, sus posibilidades y sus limitaciones. Estamos convencidos

que, observando las experiencias de otros países, el neoliberalismo extremo, tal como se practica en el Perú actualmente, no es sostenible en el mediano y menos en el largo plazo, si es que no se lo modifica y se lo combina con ingredientes de equidad, provenientes del modelo intervencionista. Es decir, dicho modelo es inviable para la democracia y el desarrollo si no se logra una síntesis del anterior con el nuevo modelo, capaz de generar crecimiento con equidad e inclusión social.

En este artículo trataremos de defender esta tesis.

1. EL PASADO. LOS ORÍGENES: LOS GRANDES CICLOS PARADIGMÁTICOS Y EL PÉNDULO DE LARGO PLAZO

El origen de las reformas neoliberales es el resultado de la oscilación del péndulo de largo plazo, el cual se ha movido por una combinación de tres factores: a. Factores exógenos como las transformaciones demográficas y los cambios tecnológicos. b. Factores endógenos, como desajustes insostenibles entre la esfera real de la economía (la producción o mundo real) y la esfera financiera (el mundo ficticio), es decir el problema de la deuda externa e interna. c. Desajustes institucionales que quiebran el pacto social de asignación y distribución de recursos y factores, es decir la crisis del Estado providencia o Estado del Bienestar. Cuando estos factores convergen, el sistema económico y político de un país deja de generar los satisfactores necesarios para acudir a las necesidades de la población, creándose situaciones de exclusión e insatisfacción social y es cuando sobrevienen las reformas. Esto es lo que ha sucedido en la década de los ochenta en América Latina y en los noventa en el Perú.

La teoría del péndulo¹ se basa en las oscilaciones económicas y políticas ocasionadas por el fracaso de cierta combinación de estructuras económicas y políticas, que llevan a cambios drásticos en

¹ Ver Efraín Gonzales de Olarte y Lilian Samamé *El péndulo peruano: políticas económicas, gobernabilidad y subdesarrollo, 1963-1990*, Instituto de Estudios Peruanos, 2ª. Edición 1994, Lima.

las políticas económicas y/o a reformas económicas. El péndulo de corto plazo se caracteriza por oscilaciones en las políticas económicas y tiene como base los vaivenes del ciclo económico, en cambio el péndulo de largo plazo se caracteriza por cambios en la estructura económica e institucional. En este siglo el péndulo de largo plazo se ha movido dos veces. En los años treinta con el advenimiento del estado interventor, con variantes de economía mixta y economía socialista, y en los años ochenta con un renovado liberalismo decimonónico, más conocido como neo-liberalismo, que se caracteriza por la reducción de las funciones del estado, por el protagonismo del mercado y de la iniciativa individual, dentro de una economía global.

A continuación presentaremos un breve recuento de los aspectos más importantes que han caracterizado al siglo XX y que partiendo del liberalismo de inicios de siglo ha desembocado en el neo-liberalismo actual, dando la impresión que la historia vuelve a situaciones anteriores, lo que como veremos, no es así. Nuestra intención es destacar aquellos hechos principales que ocasionaron los movimientos pendulares y demostrar que la situación actual es un nuevo episodio pendular. Sin embargo, el neoliberalismo, teniendo los principios filosóficos e ideológicos liberales, es bastante distinto, no sólo por el diferente contexto económico y político mundial, sino porque es posterior a un ciclo de largo plazo de intervencionismo estatal, que obviamente ha dejado su secuela.

a. La crisis del liberalismo de 1930

Nuestro punto de partida, para entender el neo-liberalismo actual, es la crisis del liberalismo en 1929-1930. El colapso de la Bolsa de Valores de Nueva York y la crisis financiera posterior, fue el resultado de la crisis de la industria americana, que contaba por el 45% de la producción mundial; en su conjunto afectaron la economía internacional de manera generalizada. Los efectos fueron la reducción del comercio internacional y del consumo interno, por falta de demanda, que llevó al paro industrial y al desempleo masivo. En otros términos,

el mercado mundial se redujo. Lo interesante es que la crisis se originó en la sobreproducción que no se pudo vender, lo que llevó a una expansión financiera que fue mucho más allá de la capacidad de pago de los endeudados e hizo *crac*, generándose una secuela de paro industrial y desempleo de la mano de obra, en consecuencia el sistema dejó de satisfacer necesidades y generó exclusión social.

Esta crisis tuvo efectos importantes en la organización económica. Por un lado, se dio una serie de cambios institucionales necesarios para salir de la crisis. Así se incrementó la planificación económica desde el Estado, v.g. el *New Deal*, a fin de diseñar metas económicas y sociales. Por otro lado se intensificó el nacionalismo económico, a través de la elevación de tarifas, esto con el propósito de proteger las producciones nacionales y no absorber las crisis de otros países. Paralelamente, se alentó movimientos políticos nacionalistas, como alternativa al comunismo.

El péndulo comenzó a moverse hacia un nuevo modelo económico basado en el intervencionismo estatal, en la defensa de los mercados nacionales y el proteccionismo, como respuesta a la crisis.

b. El intervencionismo estatal de los treinta a los ochenta

El mercado por sí sólo, y con una mínima intervención del Estado, había mostrado que llevaba irremediablemente a crisis que no tenían mecanismos endógenos suficientes para volver a la senda del crecimiento y, de esta manera, salvar el sistema capitalista. Es dentro de este contexto crítico que aparecieron las ideas keynesianas que apuntaban a resolver el problema del desempleo de factores generado por la crisis, en base a una decidida y decisiva intervención del Estado para reanimar la economía. La receta era generar una expansión de la demanda, en base al incremento exógeno del gasto público. En otras palabras, decisiones políticas ajenas al mercado alteraban su funcionamiento y lo utilizaban expansivamente. Esta sencilla como poderosa fórmula dio origen a la economía mixta, es decir a una combinación de mercado con Estado como instituciones asignadoras de recur-

sos y factores, cuyo liderazgo fue atribuido al Estado, obviamente por las circunstancias generadas por la crisis.

Es así como se dio origen a un nuevo orden económico en el cual la acción colectiva pasaba por la participación en el Estado, y el mercado se intervenía y se regulaba con total legitimidad. Obviamente, el ajuste estructural de los años treinta contribuyó a definir los mecanismos de intervención política e hizo de la democracia el sistema capaz de compatibilizar los intereses privados con los intereses colectivos, bajo un modo de producción capitalista. Además, se constituyó en una real alternativa al socialismo totalitario soviético, donde el colectivismo estatal predominaba y el mercado era mínimo y secundario.

El éxito de la economía mixta con democracia política necesitó que terminara la segunda guerra para mostrar sus bondades. Los países capitalistas, desarrollados y sub-desarrollados (América Latina comprendida) tuvieron en las décadas de los cincuenta y sesenta tasas de crecimiento nunca antes observadas. Se hizo posible la creación y desarrollo del Estado del Bienestar, que permitió que los derechos económicos y sociales fueran efectivos y beneficiosos para las mayorías. Nunca se había visto tanto optimismo como en los años sesenta y la llegada del hombre a la Luna fue un signo de los tiempos, las democracias occidentales en los países desarrollados se presentaban estables y había un apoyo masivo al sistema y al modelo, pues el desarrollo de la post-guerra había sido muy incluyente, tanto porque el pleno empleo era algo muy cercano, como porque el Estado funcionaba eficazmente.

De esta manera los arreglos institucionales desarrollados durante aquellas décadas, que definieron los roles del estado y del mercado, lograron resultados económicos, sociales y políticos que contaban con el apoyo ciudadano. Este éxito generó también una corriente ideológica favorable a la intervención estatal, y el estado de bienestar se consolidó por sus resultados. En otras palabras el paradigma de la economía mixta y del estado interventor fue interiorizado como el ideal social y político.

c. La crisis del Estado intervencionista y el triunfo de la democracia

Pero el capitalismo tiene sus leyes y, casi bajo cualquier arreglo institucional estado-mercado, éstas funcionan ineluctablemente y se hacen sentir, tal como comenzó a suceder hacia fines de los años sesenta. La tendencia a la concentración y a la sobre-acumulación de capital y al consumo conspicuo, generando lo que Galbraith calificó como "la sociedad opulenta", comenzó a incubar una nueva crisis. Si a esto se agrega acontecimientos imprevistos y más o menos exógenos, como la guerra de Viet Nam, la crisis del Sistema Monetario Internacional y el abandono del patrón oro-dólar en 1971 y la crisis del petróleo en 1973, el modelo de economía mixta comenzó a presentar síntomas de crisis que se reflejó en el creciente desempleo en los países de la OCDE, en el incremento de los déficits y deudas públicas. Sin embargo, la crisis de los países desarrollados no tuvo la amplitud ni la profundidad de los años treinta, precisamente porque el Estado interventor evitó un colapso parecido en base a su peso económico que permitió menor inestabilidad. No obstante, la crisis fue atribuida al Estado y a la amplitud de su intervención, que según las corrientes liberales había ido más allá de un ente impulsor y regulador de la demanda y, en muchos países se había vuelto un Estado empresario y productor, cuyos resultados económicos eran absorbidos por la economía fiscal, es decir eran pagados por todos, muy a menudo a través de la inflación. El peso del endeudamiento interno, de los déficits fiscales y del desempleo fue la causa del inicio de un nuevo movimiento pendular, a través de la reducción de la oferta y demanda pública, hacia un nuevo liberalismo, nacido de las virtudes y defectos de la economía mixta y del estado de bienestar.

Casi paralelamente los socialismos europeos realmente existentes, con sus economías planificadas estatales, comenzaron a mostrar síntomas de crisis económicas, pero sobre todo políticas, que en 1989 precipitaron la caída de los gobiernos comunistas y del sistema socialista de asignación y distribución de recursos y factores. Si bien al parecer no había problemas de empleo en aquellos países, la crisis se caracterizó por una sub-producción y, sobre todo por una crisis distributiva, que

llevó a situaciones de pobreza y exclusión de grandes masas de trabajadores, es decir una persona podía tener un empleo, pero lo que ganaba no le alcanzaba para satisfacer necesidades básicas o, aún teniendo ingresos, no había qué comprar, como fue el caso de Polonia.

Tanto en los países de occidente como en los socialistas, el modelo basado en el liderazgo del estado había llevado a la exclusión económica en occidente y a la exclusión económica y política en Europa del este. Las condiciones para un movimiento pendular de largo plazo fueron, en consecuencia, mucho más fuertes.

La periferia, es decir los países subdesarrollados en general, y América Latina en particular, fueron dependientes de los países desarrollados e hicieron parte de la evolución de estos paradigmas y del ciclo de largo plazo del estado interventor. Sin embargo, estos países tuvieron experiencias relativamente diferentes, que los obligaron a hacer ajustes estructurales mucho más drásticos y a mayores velocidades que los llevados a cabo en los países desarrollados. El endeudamiento externo de los años setenta y la crisis del modelo de industrialización por substitución de importaciones, fueron las causas de la crisis de largo plazo de nuestros países. Por ello, cuando en 1981 México no pudo pagar los servicios de su deuda externa, el péndulo de largo plazo latinoamericano se comenzó a mover después de dos décadas (1950-1970) de crecimiento económico encomiable.

Un acontecimiento de singular importancia que hizo parte del nuevo escenario fue la tendencia a la democratización en casi todos los países, a partir de la década de los ochenta. Sus causas aún no han sido totalmente esclarecidas, pero hay indicios razonables para pensar que la democratización ha sido una respuesta ante el fracaso de las dictaduras y, en menor medida, una actitud frente a la crisis del estado interventor, sobre todo en los países sub-desarrollados y ex-socialistas y a la generación de lo que se ha denominado el *Intermestic*², y propa-

² Fusión de internacional y doméstico, concepto que es utilizado para dar cuenta de la creciente intervención internacional en asuntos nacionales, sobre todo en lo referente a derechos humanos, a la economía y a la democratización.

gación de los valores democráticos occidentales por doquier. Quizás el aspecto más importante de la democracia es su carácter incluyente y no discriminatorio, Es decir, la democracia como sistema político y de gobierno ha sido el logro social del siglo XX, al punto que ya quedan pocos países con regímenes dictatoriales o autoritarios, y la tendencia es a su generalización.

Es así que la mayor parte de ajustes estructurales de corte neo-liberal se han hecho y se están haciendo dentro del marco de la democracia o de la construcción de democracias, lo que establece las posibilidades de que los ciudadanos voten por su realización total o parcial, o por su no realización. Esto redefine los mecanismos de las decisiones colectivas y constituye una de las diferencias sustantivas con la situación del liberalismo de comienzos de siglo.

d. El neo-liberalismo de los ochenta en adelante

A diferencia de los años treinta, en que el paradigma liberal fuera reemplazado por el del intervencionismo, bajo los rigores de una profunda crisis de los países centrales, en los años ochenta la crisis se dio más bien en los países de la periferia. Como indicamos, en el centro la crisis ha sido menor, aunque sufre de un desempleo crónico que oscila entre 8% y 10%, que constituye una especie de crisis inercial, con la que se convive y se la maneja desde el Estado. La solución propuesta para resolver ambos tipos de crisis ha venido de los organismos multilaterales como el Banco Mundial, el Banco Interamericano y el Fondo Monetario Internacional y de una corriente de pensamiento generada en los medios académicos y gubernamentales de Washington, bajo la forma del Programa de Ajuste Estructural o las Reformas Estructurales, más conocido como el "Consenso de Washington". Agenda de reformas económicas, institucionales y políticas que se han aplicado en la Inglaterra de Margaret Thatcher, en los Estados Unidos con el gobierno de Ronald Reagan, o en América Latina en México, Chile o Perú.

Las reformas componentes del denominado Consenso de Washington son: disciplina fiscal, priorización del gasto público, reforma fis-

cal, liberalización financiera, mantenimiento de un tipo de cambio competitivo, liberalización comercial, fomento de la inversión extranjera, la privatización de empresas públicas, desregulación y el reconocimiento de los derechos de propiedad. En su conjunto se trata de reformar los roles del sector privado y del sector público.

El contenido del nuevo paradigma neo-liberal o neo-conservador se sustenta en las viejas tesis del utilitarismo, del individualismo y de la libertad individual. Es decir, que la economía y la sociedad deben organizarse sobre la base de decisiones individuales, del respeto de los derechos de propiedad, del mercado como principal asignador de recursos y de un Estado chico y eficiente. La reducción de la amplitud de la intervención estatal y de su rol director y la ampliación de la iniciativa y acción privada es el nuevo arreglo institucional. En el fondo, la apuesta neo-liberal es asumir que millones de decisiones económicas privadas e individuales llevan a una elección colectiva superior a cualquier decisión colectiva corporativa. Lo que no se dice es que la posibilidad de un resultado de esta naturaleza depende de que existan mercados competitivos y sistemas políticos también competitivos. El problema es que la realidad no es así, ya que los mercados realmente existentes son más bien de competencia imperfecta, es decir con competencia monopólica o con oligopolios y monopolios, lo que refleja la existencia de desigualdades distributivas previas a la asignación de recursos. En consecuencia, lo que se requiere es una intervención regulacionista del Estado, lo que significa reglas y procedimientos para que los mercados funcionen.

Bajo esta perspectiva, el neo-liberalismo actual se desenvuelve bajo tensiones sociales aún no resueltas, en la medida que aún no está mostrando ser superior al paradigma anterior, en términos de resultados, pues, por ejemplo América Latina creció a razón de 5.6% entre 1945-1980, mientras que entre 1980-1995 ha crecido sólo en 3%. Además, queda pendiente la apuesta del neo-liberalismo de vencer la pobreza. Hasta ahora las reformas sólo han generado algo de crecimiento con estabilidad económica y mucha esperanza, pero a cambio han tenido altos costos sociales, traducidos en mayor pobreza, mayor desempleo

y, sobre todo, mayor incertidumbre del futuro, para las grandes mayorías latinoamericanas. De ahí la gran preocupación del Banco Mundial y del Banco Interamericano, por resolver los problemas de pobreza. El gran desafío del neo-liberalismo es cómo hacer para que el incremento de la riqueza de los sectores modernos y reformados no sea a cambio del estancamiento o pobreza de las mayorías.

2. EL PRESENTE. QUÉ SIGNIFICA LA REFORMA NEO-LIBERAL Y QUÉ IMPACTOS TIENE

Veamos a continuación y de manera breve los contenidos de las reformas neoliberales, sus rasgos característicos y por qué dichas reformas no tienden a ser incluyentes económica y socialmente, ni en el corto ni en el mediano plazo.

a. Qué se reforma

Las reformas neo-liberales tienen como propósito cambiar las reglas del juego en la asignación de recursos y en la distribución de la riqueza y los ingresos, bajo el supuesto que el modelo intervencionista-estatal, en sus diferentes variantes: keynesianas, estructuralistas, socialistas o social-demócratas, no los ha asignado eficientemente y que esta ha sido la razón de la crisis y pobreza de los países. Se afirma que el mercado competitivo es la institución que asigna mejor los recursos, para lo cual se redefine el rol del Estado y se lo reduce al de regulador de las “fallas de mercado”³. El paquete teórico neo-clásico que subyace al ajuste estructural tiene una consistencia interna impecable, sólo que los supuestos iniciales no coinciden con las realidades de los países, sobre todo en lo relativo al papel del Estado y en cuanto a los mercados realmente existentes, cuyo principal problema no es la

³ Se denomina fallas de mercado a la incapacidad de un sistema de mercados privados de proveer ciertos bienes o servicios de manera eficiente y en niveles óptimos. En general hay fallas de mercado porque existen situaciones de exclusión y de no rivalidad en el consumo. Las principales son las externalidades, los bienes públicos, los monopolios y, a nuestro entender, las desigualdades distributivas. En estos casos la intervención del Estado se hace necesaria.

demasiada interferencia el Estado sino la debilidad y, en muchos casos, la inexistencia de mercados. En consecuencia, las reformas emprendidas con esta receta tienen un amplio margen de incertidumbre en cuanto a sus resultados, porque se parte de supuestos irreales. Esto significa que se experimenta con los países al hacer las reformas.

Una de las principales causas del ajuste estructural en América Latina ha sido la crisis de la deuda externa y la incapacidad de los países para pagarla, razón por la cual todos los ajustes, incluido el peruano, fueron hechos con el objetivo de pagar la deuda externa, antes que nada.

Por otro lado, la principal característica del neoliberalismo es el fetichismo de los resultados económicos. Es decir, los objetivos del ajuste son por ejemplo: reducir la inflación, eliminar el déficit fiscal, privatizar la propiedad de las empresas estatales. Lo que suceda con la gente es sólo un resultado, un "costo social", es decir las personas se deben ajustar a las cosas. Es el utilitarismo en acción. De ahí que por norma estos ajustes generan desempleo y pobreza, como resultado de las privatizaciones, de la liberalización del comercio y de la desregulación de los mercados, reformas orientadas a la búsqueda de la eficiencia, que no es otra cosa que la ganancia privada máxima, a costa de las pérdidas de quienes tienen ingresos fijos y de las empresas menos eficientes. Lo que le pase a la gente es considerado sólo un problema secundario, manejable con políticas de alivio a la pobreza, en la esperanza que en el futuro gotearán o chorrearán los beneficios del modelo a todas las capas sociales. Lo que le pase a las empresas es un problema de incapacidad empresarial.

Los derechos de propiedad constituyen la piedra angular de la ecuación neoliberal: derechos de propiedad = libertad de participar en el mercado = eficiencia en la asignación de recursos = ganancias máximas = desarrollo. Ecuación que contiene una fuerte carga ideológica, en la medida que la propiedad *per-se* no resuelve ningún problema si no viene acompañada del acceso a otros recursos, como el crédito, la tecnología y el conocimiento, que están al alcance de una minoría, en la medida que dichos recursos son limitados y el sistema financiero está poco desarrollado.

En el fondo las reformas neoliberales se hacen para reformar las sociedades, para que éstas funcionen sobre la base de los principios del individualismo, el egoísmo y la libertad individual, sobre cuyas bases se funda la economía de mercado. El mercado se constituye así en “la” institución asignadora y distribuidora por excelencia, cuyo funcionamiento genera teóricamente un bienestar colectivo. Es una fórmula tan atractiva como irreal, pues olvida que este sistema lleva al bienestar general sólo bajo condiciones muy restrictivas como: que todos tengan la misma cantidad de capital o patrimonio, que todos los mercados sean competitivos, que exista información completa y que exista un sistema político capaz de arbitrar entre lo que es bueno para el individuo que no sea malo para la sociedad. Cuando esto no sucede, como es el caso de todos los países y del Perú en particular, el neoliberalismo favorece a los más grandes, a los más modernos y a los más competitivos y el resto queda excluido o le cuesta mucho integrarse en el nuevo modelo. Así el sistema distributivo generado por el neo-liberalismo premia al eficiente, al grande y al rico, y castiga al pequeño, al ineficiente y al pobre, más aún cuando el papel redistributivo del Estado se reduce al mínimo.

Por ello, el neoliberalismo, bajo democracia, durará tanto como sea capaz de generar la ilusión de que creará empleo y mejorará ingresos, es decir de prometer la inclusión social a través del mercado. Si no logra convertir la ilusión en realidad será sólo un modelo pasajero, que será reemplazado por una mejor oferta política. Esto plantea una pregunta crucial: ¿qué capacidad de reformarse a sí mismo tiene el liberalismo, hasta lograr ser sostenible, es decir capaz de ser apoyado por las mayorías como un sistema incluyente y benéfico?. Sobre esto volveremos más adelante.

Los resultados alcanzados en varios países donde se aplicó el modelo neoliberal extremo, como el aplicado en el Perú hasta ahora, no fueron exitosos (Chile 1975-83, México 1987-1994) ni sostenibles. Por ello es que estos países han requerido de correcciones en sus políticas económicas para lograr su sostenibilidad. Estas correcciones han

ido en la ruta de una regulación apropiada de los mercados, de promoción del desarrollo de ciertos sectores a través de políticas sectoriales modernas y de una política social con metas de corto y largo plazo. Esto obviamente ha significado una mayor presencia del Estado y una reforma suya en función de estas competencias y objetivos y un neoliberalismo menos excluyente.

b. Su lógica

Como señalamos anteriormente, las reformas neo-liberales son una respuesta al llamado fracaso del modelo de economía mixta y de estado intervencionista, pero en el fondo son respuesta al problema mayor del capitalismo que son sus crisis periódicas de sobre-acumulación, en los países del centro, y de sub-acumulación en los países de la periferia. Las reformas son el medio para recomponer la estructura del capital, dejando de lado aquel que tiene tecnologías incompetitivas, son el camino para buscar la expansión de los mercados, para encontrar demanda para la creciente sobre-oferta. De ahí que la liberalización del comercio exterior sea una reforma central, pues es la vía para resolver los problemas de demanda restringida a las fronteras nacionales, además la liberalización financiera y la libre entrada y salida de capitales permite la libre movilidad del capital.

Como las reformas tienen un patrón definido por el Consenso de Washington, su aplicación genera reglas universales de comportamientos macroeconómicos de los países y de comportamientos microeconómicos de los agentes económicos (empresarios, familias y gobierno). Es decir, genera una disciplina económica internacional basada en criterios de eficiencia, es decir de búsqueda de las mayores ganancias para el capital, como nunca antes había ocurrido. La disciplina fiscal, el pago puntual de las deudas externas, la apertura de los mercados de bienes y de capital, pero no la apertura del mercado de trabajo, son las principales reglas cumplidas por todos los gobiernos nacionales. La búsqueda del beneficio individual, la competencia y la desnacionalización de los intereses económicos constituyen las reglas de comportamiento a nivel micro.

c. Qué se obtiene

Los resultados obtenidos por las reformas están en dos planos principales, que deben complementarse: los económicos y los culturales.

Los hechos económicos

Los resultados de las reformas neoliberales recién están siendo evaluados de manera comparativa con períodos pasados. Según el Banco Interamericano de Desarrollo⁴ los siguientes son los resultados económicos de América Latina después de la aplicación de programas de ajuste estructural en casi todos los países. 1. El crecimiento económico de América Latina ha mejorado pero no es aún satisfactorio, pues entre 1990-1996 se obtuvo una tasa promedio anual de 3%, mientras que en la década de 1960-1970 la tasa fue de 5%. 2. El ingreso per cápita de América Latina es un sexto de los países desarrollados. 3. La acumulación de capital físico es aún insuficiente, pues su tasa de crecimiento anual entre 1990-1996 fue de 3.2%, mientras que entre 1960 y 1970 fue de 6%. Además, se ha reducido el ritmo de acumulación del capital humano, por ello el aporte de la productividad del trabajo al crecimiento es de sólo 0.4%. 4. Como era de esperarse, la situación laboral no ha mejorado, pues en 1989 había una tasa de desempleo del 5% mientras que en 1996 aumentó a 8%, esto debido a la reducción de la demanda de trabajo, como fruto de las reformas. Los salarios reales que disminuyeron en 50% en la década de lo ochenta, sólo han aumentado en 10% en la década de los noventa. 5. Sin embargo, la inestabilidad se ha reducido, pues la inflación y el déficit fiscal se han reducido, hoy los promedios de inflación son de 10% y del déficit fiscal de 2% del PBI. 6. Cedieron las tendencias al deterioro distributivo, pero no se redujo la pobreza. El 20% más pobre sólo recibe el 3% del ingreso, mientras que el 20% más rico recibe el 60%, por lo que América Latina tiene una mayor desigualdad que los países asiáticos. Según la CEPAL, la población bajo la línea de la pobreza en 1980 esa de 30%, en 1990 se elevó a 41% y en 1994 sólo se redujo al 39%.

⁴ Ver: *Progreso Económico y Social de América Latina*, Washington 1997.

En resumen, América Latina si bien ha tenido un crecimiento económico más estable, aún no muestra un desempeño satisfactorio, después de iniciadas las reformas. Obviamente, la pregunta es si el nuevo modelo es capaz de generar empleo, aumentar los salarios reales, disminuir la pobreza y acortar las desigualdades.

Los hechos ético-culturales

Como hemos señalado, los cambios de paradigmas generan cambios en las reglas de comportamiento de los individuos en sociedad, es decir, promueven cambios ético-culturales, aunque la velocidad de estos cambios es más lenta que los cambios económicos o políticos. Pese a que las nuevas reglas aún no están completas, existen cambios inequívocos, que a continuación resumimos.

La regla del individualismo y el interés propio se hace cada vez más difundida, así como los comportamientos altruistas son de más en más minoritarios. Esto se debe al fracaso de los modelos colectivistas o socialistas basados en reglas de solidaridad, que en verdad terminaron utilizando la solidaridad para beneficios particulares, es decir privatizaron lo colectivo. En nuestros países, lo poco que teníamos de estado benefactor lo perdimos con la hiperinflación y la crisis. Hoy la gente espera poco del Estado, cuya reducción de funciones y de iniciativa lleva a la exacerbación del individualismo y el egoísmo como patrones de conducta en sociedad.

El individualismo lleva al comportamiento utilitario, es decir a tomar decisiones en base a criterios de costo-beneficio, lo que lleva a un permanente cálculo económico de cómo maximizar utilidades y ganancias privadas. Su resultado es la creación de una cultura de la competencia permanente, en una carrera sin fin y sin freno, generando un absoluto predominio de lo material sobre las personas.

Como complemento al utilitarismo tenemos el consumismo, o la tendencia a hacer del consumo una obsesión, incorporando cada vez más bienes y servicios en las canastas de consumo, sin que el grado de

satisfacción de necesidades crezca substantivamente. Sin el consumismo la acumulación capitalista es inviable, de ahí que asistimos a una despiadada guerra publicitaria donde el mercadeo ha adquirido casi un estatus científico. El consumismo es una actitud bastante compleja y poderosa, pues en él se mezclan el hedonismo, la búsqueda de estatus social y los efectos de demostración, generando una alineación al sistema por el lado de los gustos y preferencias, es decir por el lado más subjetivo y también más débil de los individuos. Además, el consumismo de clases altas y medias choca con la poca capacidad de consumo que tienen los pobres, generando obviamente sentimientos de envidia y frustración.

El concepto de libertad se elabora en función de la combinación del individualismo, la competencia y el consumismo, es decir la libertad resulta siendo un concepto funcional al sistema económico y reduce aquella parte subversiva, que ha hecho de la libertad un motor del cambio y del progreso. La libertad bajo el neoliberalismo es un producto del sistema y no un prerrequisito como lo debería ser en su esencia.

3. EL FUTURO. ¿LA GRAN ILUSIÓN O LA GRAN EXCLUSIÓN?

Para los liberales el nuevo paradigma es toda una ilusión, pues los resultados benéficos deben llegar irremisiblemente, sólo es cuestión de tiempo. Para los críticos el modelo neoliberal sólo crea exclusión social, y no existen posibilidades de otro resultado debido a su sesgo utilitarista e individualista. Entre estos polos, la respuesta está en general al medio y el futuro del desarrollo basado en la iniciativa de las reformas liberales depende de dos factores: 1. Si la combinación institucional estado-mercado generada por las reformas es más eficiente y equitativa que la anterior. Es decir, de qué manera esta combinación institucional es capaz de generar pocas fallas de mercado y de estado y cuán eficaz puede ser el Estado para corregir dichas fallas. 2. Cuán sostenibles son los logros de las reformas liberales bajo democracia, definiendo la sostenibilidad como la capacidad de gene-

rar un entorno macroeconómico estable, con una economía fiscal con bajo déficit fiscal y legitimada por su carácter redistributivo, crear empleo establemente y demostrar una tendencia a la reducción de las desigualdades y de la pobreza.

Si estos factores se hacen evidentes, ocurrirán dos cosas. Primero, que el modelo neoliberal extremista (todo el poder al mercado y al sector privado) se habrá flexibilizado, en consecuencia las instituciones podrán balancear los objetivos de eficiencia y equidad, en función de arreglos políticos incluyentes. Segundo, el sistema político se habrá reestructurado en forma tal que los intereses de todos los sectores, o por lo menos de las mayorías, podrán estar representados en el Estado, y las decisiones redistributivas se tomarán en función de mantener la inclusión de las personas y empresas ya sea a través del mercado o través del Estado.

Si esto no sucede, quizás las reformas neo-liberales lleven a la gran exclusión social y eventualmente al retorno del péndulo.

4. ES POSIBLE UN MODELO DE AJUSTE LIBERAL A ESCALA HUMANA: LA NECESIDAD DE LA SÍNTESIS

La historia reciente de las reformas neoliberales señala que tienen dos etapas. La primera, la etapa del *shock* reformista caracterizada por drásticos ajustes macro-económicos y reformas radicales de propiedad y de las funciones del Estado, que al cabo de algunos años generan crecimiento con desempleo, y pobreza relativa y absoluta, pero que se hacen insostenibles desde el punto de vista social y político. Es así que se genera una segunda fase, en la cual se introduce modificaciones a las políticas económicas, incluyendo políticas sectoriales y sociales, con el objetivo de lograr más empleo, menos pobreza y mayor bienestar, lo que permitiría incluir paulatinamente a los excluidos del ajuste-shock de la primera fase de reformas, y a la postre debería hacer sostenible al ajuste, es decir, lograr el apoyo político y social de las mayorías, ya que se comenzarían a beneficiar.

Sin embargo, a medida que se hace estas modificaciones, propias a la segunda etapa, el modelo neoliberal deja de ser puramente liberal y se va combinando con elementos propios al modelo intervencionista-estado benefactor anterior, generando una economía social de mercado, con un estado regulador y promotor, que resulta siendo una síntesis de lo mejor del neoliberalismo y del intervencionismo. Este modelo que lo denominaremos provisionalmente: “*liberalismo-social-humanista*”, es la única posibilidad de asegurar desarrollo con democracia, sobre todo en países tan desiguales y heterogéneos como el Perú.

Obviamente, las dos etapas no son necesariamente secuenciales, pueden ser simultáneas si los países y sus sistemas políticos tienen la capacidad de lograr acuerdos sociales sobre la combinación de reformas capaces de lograr crecimiento con equidad y bienestar. Es decir, la preexistencia de instituciones de la sociedad civil, antes de las reformas, o la construcción *a posteriori*, es una condición *sine qua non* para lograr la síntesis y pasar al “liberalismo-social-humanista”. Este es el desafío que tiene el Perú, si se quiere mantener los aspectos positivos de las reformas neoliberales y corregir sus defectos como son la falta de empleo y la pobreza.

Para quienes creen que la era neoliberal ha de durar cincuenta o setenta años o, para los más optimistas como Fukuyama que ha de durar para siempre, es necesario señalar que, bajo condiciones democráticas, el modelo neoliberal deberá ser reajustado mucho antes, sobre todo si los sistemas institucionales y políticos tienen la fuerza suficiente para traducir las insatisfacciones de las personas en propuestas creíbles y factibles capaces de generar empleo, reducir pobreza e incluirlas socialmente ya sea a través del mercado o a través del Estado. Obviamente, queda abierta la posibilidad de una continuación del modelo neoliberal extremo, pero bajo el reino del autoritarismo o de la dictadura. Ojalá esto no ocurra en el Perú.

Lograr la síntesis cooperativa entre el mercado y el Estado providencia es ir hacia un balance social entre egoísmo y altruismo, para lo

cual se necesita una ideología humanista de síntesis. Para ello son fundamentales varios requisitos: 1. Redefinir el papel del Estado en función de las fallas sociales (heterogeneidad tecnológica, desigualdad social y crisis del altruismo) y no sólo en función de las fallas del mercado. 2. Replantear la acción política democrática basada en un balanceo ideológico y ético, cuyo desafío es conciliar los intereses con las pasiones y el egoísmo con el altruismo. Si se logra poner en marcha estos procesos se estaría yendo hacia una sociedad moderna y solidaria, donde la eficiencia está al servicio de la equidad y no al revés como lo es ahora. Esta es la síntesis a la que debería aspirarse.

En definitiva, el neo-liberalismo durará tanto como sea capaz de emplear, dar ingresos, generar movilidad social e integración política. Es en consecuencia, un modelo tan transitorio como el modelo del Estado-benefactor o *Welfare State* que lo precedió. Los grados de libertad para que el modelo tienda a la síntesis están en la reorganización de las representaciones políticas, la generación de una ideología alternativa al neo-liberalismo, capaz de incluirlo, y la recuperación y desarrollo de nuevas formas de solidaridad como código ético-cultural de convivencia a nivel planetario. En otros términos debemos ir hacia la construcción de una democracia moderna, incluyente y tolerante, para hacer frente al neo-liberalismo extremo que pregona la libre competencia en economía y el monopolio en política e ideología.

COMENTARIOS

Fernando Villarán

Mis comentarios a la ponencia de Efraín Gonzales los voy a hacer a la luz de la carta de los provinciales de la Compañía de Jesús que da origen a este seminario.

Dicho documento tiene el enorme mérito de penetrar al neoliberalismo y analizarlo desde adentro, ya no como un modelo económico y político cerrado, al cual adorar u odiar en bloque. Yo creo que la exposición de Efraín todavía se ubica en esta perspectiva tradicional, que es la mayoritaria, de poner en un plato de la balanza los argumentos a favor y en el otro plato los argumentos en contra, para luego decidir si se rechaza o apoya al modelo en su conjunto.

El aporte de la carta de los provinciales es haberle metido el bisturí a esa criatura, abrirle el vientre y mostrar sus órganos internos, intentando descubrir su funcionamiento y relaciones.

El pragmatismo como plataforma del diálogo

El documento asume una posición pragmática que comparto plenamente. Reconoce resultados positivos del neoliberalismo, como: el crecimiento económico, la reducción de la inflación, el incremento de la oferta de bienes, la mejora de la calidad de muchos de ellos, la racionalización del Estado, una conciencia de austeridad fiscal, el estrechamiento de relaciones comerciales entre nuestros países.

Al mismo tiempo, señala resultados negativos, como: la mantención e incremento de la pobreza y miseria, el desempleo, la mala calidad e inestabilidad de muchos empleos, la destrucción de poblaciones indígenas, las quiebras de pequeñas y micro empresas, la expansión del narcotráfico, la desaparición de la seguridad alimentaria, el aumento de la criminalidad, la especulación internacional, la mala distribución del ingreso y la riqueza, los desajustes producidos en las comunidades locales.

Muchas de las discusiones sobre el tema se quedan a este nivel: realizan un balance de los resultados (indicadores de desempeño) positivos y negativos, votando a favor o en contra del modelo. Los defensores del neoliberalismo reivindicar todos los resultados positivos, añadiendo que sólo este sistema los puede producir. Además, dicen que la mayoría de los resultados negativos no son atribuibles al modelo, sino que son herencia del pasado que el modelo intenta corregir.

Los críticos convencionales, a diferencia de lo que hace el documento que comentamos, no reconocen los resultados positivos y se concentran en los negativos. Dicen que el modelo es el causante del incremento agudo de la pobreza, el desempleo, y los otros indicadores que están empeorando sostenidamente. Ambas posiciones hacen uso de un viejo proverbio chino: "si torturas lo suficiente a las cifras las puedes obligar a decir lo que quieras", de manera que, utilizando las mismas estadísticas oficiales o investigaciones de centros académicos, ambos bandos siguen reclamando tener la razón.

En este vaivén de sumas y restas, éxitos y fracasos, la población está desconcertada: reconoce algunas bondades del modelo (por eso apoyó a los gobiernos que lo implementaron durante períodos relativamente largos); se da cuenta de que es incapaz de resolver algunos problemas de fondo y toma creciente distancia del mismo (reducción del respaldo a la gestión del gobierno y en particular al ministro de economía, en tiempos recientes); pero tiene temor de una vuelta al pasado de inestabilidad y corrupción (es difícil olvidar la hiperinflación de 7,650%); y finalmente, no encuentra quién o qué modelo es capaz de mantener los logros actuales y realizar los necesarios ajustes (absoluta desconfianza en los partidos tradicionales).

Más allá de los resultados

La carta de los provinciales va mucho más allá de esta polémica (si no superficial, por lo menos estéril) en torno a los resultados, y hace un esfuerzo por ubicar y analizar los elementos constitutivos del modelo. Allí los descubrimientos son diferentes: algunos elementos funcionan bien, otros, en cambio, no funcionan o lo hacen de manera defectuosa. Obviamente, estamos frente a una tarea compleja y completamente diferente.

La verdadera discusión sobre las alternativas al neoliberalismo tiene que darse en este terreno: qué elementos se pueden rescatar del modelo actual,

qué elementos hay que reemplazar y por cuáles. Al final, se trata de construir pragmáticamente un nuevo modelo que conserve lo que funciona bien, recoja lo mejor de los anteriores o invente los nuevos elementos que sean necesarios. El peor escenario es asumir una posición cerrada e ideologizada de defensa o rechazo a ultranza, que ponga por delante los “principios” y “las leyes económicas” y desconozca que son los seres humanos los que dan sentido a los modelos.

En lo que respecta al propio neoliberalismo, hay varios elementos que han probado su eficacia y se han impuesto en la opinión pública:

- (I) Es evidente que después de la debacle socialista, *el libre mercado* como mecanismo regulador, se encuentra más allá del bien y del mal.
- (II) Después del fracaso de la industrialización por sustitución de importaciones y del proteccionismo, *la apertura* de la economía es una necesidad indiscutible; por lo demás, nadie puede detener la globalización de la información y la cultura.
- (III) Después de crecer desenfrenadamente y ser fuente inagotable de corrupción, *el Estado debe reestructurarse*, abandonando sus actividades empresariales, reduciendo su burocracia, y concentrándose en servicios básicos como educación, salud, infraestructura, seguridad y defensa.
- (IV) Para que el sector privado pueda cumplir su rol protagónico es necesario brindar todas las *seguridades jurídicas a la propiedad* privada e intelectual.

Hasta aquí parece haber consenso: estos son los elementos que hay que conservar del neoliberalismo; resulta mucho más difícil proponer los nuevos elementos y los necesarios ajustes. Un área de gran debate son los nuevos roles del Estado: frente al sector privado, frente a la población, frente a la pobreza.

En el primer caso se rechaza el papel proteccionista, subsidiador y repartidor de privilegios, del pasado; pero también se cuestiona al Estado ausente que propone el neoliberalismo en la actualidad; se busca un rol de socio para la competitividad y la conquista de nuevos mercados mundiales. Frente a la población y sus derechos económicos, después de ser redistribuidor ineficiente durante muchos años, se postula que el Estado asegure la igualdad de oportunidades para todos, permitiendo el acceso a la educación, información, el crédito y los insumos para iniciar cualquier actividad empresarial; al mismo

tiempo que elimina los monopolios y oligopolios que cierran posibilidades y mantienen privilegios. Frente a la pobreza se trata de superar el paternalismo y populismo actuales y pasar a promover el empleo productivo apoyando las soluciones del propio pueblo.

Si bien la tarea de construir una alternativa al neoliberalismo es difícil y compleja, estoy convencido de que es perfectamente posible, y que uno de los hitos en dicha tarea va a ser la carta de los provinciales que comentamos. Creo que ella contiene algunas pistas muy valiosas que es necesario desarrollar y precisar; aunque también contiene algunas inexactitudes y errores que pueden desviar el camino.

Como no hay tiempo para tratar todos los aspectos señalados en la carta, mi contribución en el debate consistirá en señalar dos tesis del documento que considero incorrectas.

El sistema que corrompe

Estoy en desacuerdo cuando se dice que el sistema neoliberal “exacerba el egoísmo”, “induce a atentar contra la integridad de la creación”, “desata la codicia, la corrupción y la violencia”. En primer lugar me es difícil aceptar que el egoísmo, la insensibilidad, la codicia, la corrupción y la violencia son mayores ahora que antes; por lo menos en el Perú esto no se puede afirmar en forma tan tajante. Definitivamente la corrupción y la violencia (subversión terrorista y guerra sucia del Estado) fueron mucho mayores en el gobierno anterior; el egoísmo y la codicia aparentemente se han incrementado a nivel social, como valores universales, pero queda la duda si a nivel individual, en la sombra, en el nivel en que se toman las decisiones, ellos eran menos extendidos que ahora. La insensibilidad frente a la naturaleza ha ido creciendo sin pausa, al margen del modelo económico y político. Los ex-países socialistas han sido campeones mundiales en la contaminación ambiental. Por ello, resulta muy difícil hacer un balance de qué sistema es el que promueve más este tipo de comportamientos.

Sin embargo, mi problema principal con este tipo de afirmaciones no se ubica en el terreno cuantitativo: qué sistema es más inductivo, permisivo o tolerante, sino que se ubica en el terreno de la causalidad atribuida al sistema neoliberal. ¿El egoísmo, la insensibilidad, la codicia, la corrupción y la violencia vienen de afuera del ser humano? ¿Son impuestos por el

modelo económico y político? Creo que esto revela una postura que podríamos llamar rousseauniana (el hombre nace bueno y la sociedad lo corrompe); postura que tuve durante muchos años. El fracaso de los modelos de producción basados en los principios solidarios, como la propiedad social, las cooperativas de producción, las sociedades agrícolas de interés social, y luego la debacle del sistema socialista a nivel mundial me fueron convenciendo de que esta postura estaba equivocada.

Estas actitudes y valores negativos están dentro de cada uno de nosotros, nacemos con ellos, y podemos optar por ellos en cualquier momento o circunstancia. Ni siquiera tenemos que ser coherentes, podemos ser solidarios durante mucho tiempo y egoístas al final de nuestras vidas, o violentos con unos y pacíficos con otros; es decir, optar por cualquier combinación imaginable. No ayuda en nada sacarlos afuera del ser humano, atribuirlos a un modelo como el neoliberalismo, y pensar que van a desaparecer (o siquiera disminuir) cuando se modifique este último. Esto significa, por un lado, quitarles la responsabilidad a cada hombre y mujer por sus actos, pensamientos y valores; y por otro lado, asumir una actitud paternalista, pues son otros (presumiblemente la iglesia o el Estado) los que van a proteger a las personas de estos males.

El Estado paternalista

La segunda crítica que tengo al documento es cuando se postula que el Estado debe asegurar “los bienes mínimos a toda la población”. Este es el viejo anhelo universal de que nadie se muera de hambre, que no existan pobres y menesterosos; el que después de la segunda guerra mundial se convierte en el Estado benefactor. Los países desarrollados reclamaban haber llegado a este objetivo; sin embargo con el aumento de la marginalidad (*homeless*), las migraciones clandestinas y el desempleo estructural creciente esto ya no es tan cierto. Los países subdesarrollados siempre hemos estado llenos de pobres e indigentes, por ello nunca se ha cumplido este objetivo de asegurarle los “bienes mínimos” o las “necesidades básicas” a toda la población.

En el pasado, el principal problema para realizar este tipo de propuestas era la escasez de recursos. Los gobiernos de nuestros países por lo general no contaban con ingresos suficientes (tributarios o de fuentes externas) con los cuales financiar sus funciones básicas, entre las que se encontraba aten-

der a la población más necesitada. Son precisamente las políticas neoliberales las que mejoran significativamente las finanzas públicas, incrementan la tributación y reducen los gastos burocráticos y de las empresas públicas, de manera que ahora se puede pensar en atender algunas de las necesidades sociales.

Paradójicamente, las políticas neoliberales de “alivio a la pobreza” de corte asistencialista-paternalista, tienen un parentesco muy cercano con la propuesta del documento. En el pasado reciente (antes del neoliberalismo) las políticas que intentaban aliviar la pobreza, y satisfacer las necesidades básicas de la población, aplicaron subsidios indiscriminados a los alimentos, a los combustibles, a los servicios básicos, de los que se beneficiaron todos los sectores sociales (incluyendo los de altos ingresos); generando grandes déficits fiscales sin llegar a resolver el problema. Ahora, con las políticas neoliberales, la palabra clave es la “focalización”, es decir, concentrar la actividad del Estado (o de las donaciones internacionales) en las zonas más pobres, en los grupos sociales más pobres y desprotegidos. A las zonas y grupos de mayor pobreza se les da más y a los de menor pobreza se les da menos. El resultado de esta política es perverso. Los sectores populares reciben el siguiente mensaje: mientras más pobre eres más te voy a dar; no te conviene dejar de ser pobre porque vas a dejar de recibir nuestra ayuda.

Las políticas de combate a la pobreza deberían tener en cuenta que el pueblo hace mucho rato que se está dando sus propias soluciones económicas. En el caso peruano han sido tres los fenómenos populares que llaman la atención: (I) el proceso de parcelaciones de las cooperativas agrarias y sociedades agrícolas de interés social, (II) la aparición del sector informal y la creación masiva de microempresas en las ciudades, que tienen expresiones tan dinámicas como Gamarra en Lima, y (III) las respuestas de las mujeres frente a las crisis mediante organizaciones solidarias de ayuda mutua, como los comedores populares y clubes del vaso de leche. Estos procesos han sido masivos, involucrando a millones de personas, de tal forma que prácticamente ninguna familia popular ha estado ajena a ellos. En todos los casos se trata de procesos afirmativos, absolutamente independientes del Estado (más bien contra el Estado); y en dos casos, reforzando la individualidad de sus protagonistas. Cualquier programa que intente aliviar exitosamente la pobreza tiene que ubicarse en esta perspectiva, tiene que respetar los procesos populares en marcha.

Los dos primeros procesos, las parcelaciones y las microempresas urbanas, se basan en la pequeña propiedad privada que actúa en el libre mercado (de casi competencia perfecta); por lo tanto, las políticas económicas que afirman el mercado y dan libertad a la iniciativa individual les brindan mayores posibilidades de crecimiento y progreso. Esta es una de las razones que explican el respaldo popular a las políticas neoliberales en el Perú y otros países de América Latina, a pesar de que se estaban afectando los ingresos de los asalariados y se reducía el empleo público. Es decir, las políticas neoliberales tenían aspectos que se inscriben en esta lógica, satisfaciendo necesidades y expectativas de estos sectores populares.

Cuando se plantea asegurar “los bienes mínimos” o satisfacer las “necesidades básicas”, se está postulando que el pueblo no es capaz de resolver sus propios problemas, y que se requiere un actor externo, en este caso el Estado, para que se los resuelva. A la postura anterior: “el hombre nace bueno...”, se le añade: “el hombre es incapaz...”.

Es deber del Estado asegurar a todos la igualdad de oportunidades para que con sus propios medios puedan superar sus problemas y acceder al bienestar y la riqueza. Le toca al Estado brindar la educación necesaria para que todos compitan en el mercado laboral o en el mercado de productos con las mismas condiciones; le toca brindar información, acceso al crédito, eliminar los obstáculos que impiden o dificultan la actividad económica; le toca controlar los monopolios que abusan de los consumidores e impiden la entrada a nuevos competidores. Con ello el Estado no reemplaza la decisión individual, sino que asegura las condiciones para que dicha decisión pueda ponerse en práctica.

El Estado debe asegurar (logrando una economía estable y dinámica) que toda persona con conocimiento y capacidad de trabajo pueda obtener un empleo dependiente adecuadamente remunerado, y que todo aquel que quiera crear su propia empresa lo pueda hacer con todas las posibilidades de éxito a su favor. Es decir, el Estado brinda la oportunidad y las personas las aprovechan o no. La decisión y la responsabilidad siempre están en la persona y no en el Estado.

La única excepción a esta regla son los niños y los ancianos; a ellos el Estado debe asegurarles un mínimo de condiciones de vida. En ellos no se produce el efecto perverso de paralizar su iniciativa.

El reto de la tecnología

El tema de las computadoras personales levantado por Efraín en su conferencia es una excelente oportunidad para mirar varias de las cuestiones en discusión. Al respecto, Efraín asume una posición ortodoxa al plantear que todos los cambios tecnológicos, entre ellos la computadora personal, son fenómenos exógenos a la economía. Los macroeconomistas neoclásicos y keynesianos (en este punto no tienen diferencias) están interesados sólo en determinadas variables, llamadas de corto plazo, como producción, precios, importaciones, gasto público, reservas, etc. y todo el resto queda fuera de su modelo (de allí el calificativo de exógeno).

Pues resulta que la tecnología actúa sobre la gente y la economía todos los días; es un factor tan importante que sacarlo afuera del modelo económico es un error (no por extendido menos garrafal) que prácticamente inválida muchas de las conclusiones ortodoxas. Este punto no es trivial, un sistema basado en una teoría que no incluye dentro de su análisis a la tecnología, tiene, por decir lo menos, serias limitaciones tanto para la acción como la interpretación.

Repasemos brevemente la historia de la computadora personal, a la que alude Efraín. Hasta 1975, y desde la invención de la computadora en 1944, el panorama de la electrónica estuvo dominado por las "*main frames*" o grandes computadoras, que con los años se convertían en cada vez más potentes, más veloces, pero también más caras y excluyentes. Se estaba cumpliendo al pie de la letra la profecía, que tanto Orwell como Huxley pintaron en la década del 50: un panorama totalitario, asfixiante y excluyente, basado en la concentración y manipulación de la información por parte del Estado y algunas corporaciones multinacionales.

Sin embargo, un grupo de científicos, técnicos, ex-empleados de las empresas grandes (como IBM, NCR, Honeywell), visionarios, empresarios y estudiantes universitarios, se propusieron que todo ese poder inmenso de las computadoras, que estaba en manos de unos cuantos, pasase a manos del pueblo, y estuviese al alcance de todos. Basados en su creatividad, trabajo, cooperación entre el mundo académico y empresarial, audacia, rebeldía o simple locura pudieron crear la primera computadora personal en 1975, en el Silicon Valley de California; y con ella una explosión de innovaciones tecnológicas que transformaron no sólo la economía de la costa oeste de USA, sino el mundo entero. El resto es historia conocida.

Lo que nos interesa señalar es cómo un fenómeno "exógeno" tan importante, con repercusiones tan benéficas, no sólo para Norteamérica sino para todo el mundo, lo pudo pasar por alto la economía ortodoxa, y lo que es peor: **■** ~~in~~ **■** existe en esa exclusión.

Para entender cómo funciona la economía sin las anteojeras de la visión ~~ortodoxa~~ tendríamos que responder preguntas como ¿qué condiciones permitieron el surgimiento de la computadora personal? Definitivamente no podemos atribuir las al modelo neoliberal (que en esa época ni siquiera existía como concepto), pero es evidente que el libre mercado fue una condición indispensable. Otro ingrediente fue la libertad de acción, de iniciativa, de innovación, para poder salir al mercado con un producto enteramente nuevo. En el mundo socialista fue imposible un fenómeno de esta naturaleza, también era impensable en América Latina con Estados intervencionistas y empresarios buscando protección y privilegios.

Es evidente, también, que en esta revolución pacífica no todo era lucro y dinero, que en los pioneros de la PC había visión, ideales igualitarios, sueños democráticos, compromiso con la comunidad, con los futuros clientes, capacidad de cooperación, voluntad de compartir conocimientos y recursos. Valores y actitudes bien diferentes a las que despliegan los yuppies criollos partidarios y portadores del neoliberalismo.

¿Se imaginan esta explosión de innovaciones en alguno de nuestros países? Ciertamente no va a ocurrir en la electrónica, pero podría darse en la agroindustria, en la educación, en el procesamiento de nuestras plantas medicinales, en la maricultura, en turismo cultural, en biotecnología, por nombrar sólo algunos ejemplos. Pues resolvería muchos de los problemas que estamos señalando líneas arriba; pero la pregunta persiste, ¿cómo se produce? ¿podemos inducirlo? Estas preguntas aún no tienen respuesta; son en buena cuenta una medida de los retos que tenemos por delante.

Es decir, si para explicar un fenómeno que ha tenido efectos tan positivos en la producción, el empleo, la distribución del ingreso, la calificación de la fuerza de trabajo, la descentralización económica, entre otros (efectos que queremos en nuestras economías, y que exigimos al neoliberalismo), las herramientas de análisis económico son tan insuficientes, ¿cómo podemos quedarnos tan tranquilos en esta discusión "superficial" (resultados positivos vs. resultados negativos) sobre el neoliberalismo? Sólo con incluir la tecnología,

la ciencia y sus efectos sobre la economía, el comportamiento de los científicos, tecnólogos y empresarios innovadores, dentro del modelo económico ya sería un avance importante.

En la crítica al neoliberalismo, así como en la construcción de una alternativa al mismo, estamos en los primeros peldaños; deberemos encontrar la fuerza y la persistencia para continuar el ascenso.

Mi tarea es reaccionar ante la presentación de Efraín y añadir algunas otras anotaciones que me vinieron a la mente escuchándolo.

Respecto del *impacto del neoliberalismo* querría decir una sola cosa. Yo creo que dicho impacto es más de legitimación de una situación que de causarla. Creo que el neoliberalismo ha requerido una crisis global previa para poder entrar a nivel internacional y en el Perú y, finalmente, pienso que lo que ha hecho el neoliberalismo es decir que la situación que resultó de la crisis, posterior a ella, es adecuada, es conveniente para salir adelante como país. El neoliberalismo parece buscar la permanencia del desigual balance de fuerzas entre clases y el debilitamiento del Estado frente al capital y su fortalecimiento respecto de los asalariados y de los votantes.

Vayamos a un par de puntos más largos y más complicados quizás. Uno es el péndulo de Efraín y voy a entrar a una cuestión conceptual a propósito del neoliberalismo y en el otro voy a plantear cómo ir mas allá de esta situación. Efraín plantea que después de la crisis mundial de los 30 el Estado dirige el mercado. Efectivamente, estamos en un momento en el que una vez más *la política se repliega y la economía toma el liderazgo*, si es que podemos llamarlo así. El ejemplo institucional más interesante y sutil creo que es el lugar que ocupa el contrato en las nuevas relaciones humanas. Después de la segunda guerra mundial la política encauzaba las economías porque el interés común establecía por medio de las leyes las reglas al interior de las cuales los contratos entre privados tenían que establecerse. El abogado tenía como tarea principal -disculpen algunos aquí presentes- asegurar que la ley *se aplicara*, que el contrato no violara la ley que expresaba el interés común, el abogado era un experto en ley. En los últimos tiempos eso está cambiando, en parte por la globalización. Una razón es que hay muchas actividades que por su carácter internacional escapan a las leyes nacionales; como no hay leyes transnacionales se entra a procesos de negociación que incluyen el esta-

blecimiento de normas de arbitraje. Pero esta práctica también se extiende a los ámbitos nacionales en los que sí hay ley, que expresa el interés común en defensa respecto del interés privado. El contrato sustituye así a la ley o, más bien, genera su propia ley. Los procedimientos y las sanciones se establecen al mismo tiempo que el contrato, son parte de él. En realidad, estamos ante la entronización del contrato entre privados y su cambio de status respecto de la ley. Las partes (y en parte el abogado que diseña el dispositivo) a través del contrato adquieren así una función legislativa y son una fuente de derecho. Esta es una de las expresiones del liderazgo de la economía sobre la política y, más generalmente, de lo privado sobre lo público. En este contexto obviamente el mercado se constituye en el ámbito en el que se determina la estima que la sociedad tiene por las personas y la retribución que corresponde con ella. En un editorial local se llegó a decir que la distribución del ingreso resultante del pleno funcionamiento de una economía libre es justa por definición. El mercado establece el valor de las personas para la sociedad al determinar el salario o el precio. Así, si no hay interferencia del Estado, cada uno recibe la remuneración que los demás consideran que merece. Cada uno "tiene" (no interesa mucho cómo) cosas, habilidades y atractivos que tienen valores distintos a los ojos de "los demás" (el mercado, "todos a una"), y es remunerado por ello. En el contrato se establece la calidad de la vida que cada persona y sus dependientes merecen y como para el neoliberal el mercado debe ser el que tiene la última palabra, porque es en él donde se ejerce más plenamente la libertad que legitima los contratos, tenemos una justicia que surge de dicha libertad. Si alguien no obtiene lo suficiente como para curar a su mamá, no hay problema de injusticia.

De ese modo, estamos ante una inversión de la relación de poder entre el interés común y el privado. La bienvenida autonomía respecto del Estado, que suponen los derechos privados es aprovechada y extendida a las relaciones económicas independientemente del efecto que tengan sobre la sociedad. Este punto requiere un refinado análisis de especialistas.

Sin embargo, el planteamiento neoliberal es muy ambiguo respecto del papel del Estado. Lo necesita tanto como lo detesta. El profesor Coase, premio Nobel de economía hace unos años, planteaba que el criterio fundamental para determinar, por ejemplo, si alguien puede utilizar plenamente su propiedad es *el interés social neoliberal*. El famoso artículo del año sesenta sobre el costo social es uno de los pilares conceptuales del neoliberalismo. Curiosamente, el beneficio y el costo social son criterios que acoge el

neoliberalismo y que anteponen el interés social al interés privado. Tras la crítica al paternalismo del estado de bienestar hay un autoritarismo que posterga el derecho pleno a la propiedad privada. Con el punto de vista social bajo el brazo, definido como aquel que determina lo correcto de un hecho por su efecto en el producto global de una sociedad, el neoliberal dice que una propiedad privada puede ser invadida y el sistema judicial puede dictaminar en justicia a favor del invasor. El ejemplo clásico, el del artículo de 1960, es el de un ganadero que invade con sus hambrientas vacas la chacra de forraje del vecino. ¿Qué debe hacer el invadido? Educados en el derecho a la propiedad privada la respuesta es obvia y también lo será el dictamen del juez. La realidad actual es distinta. El juez toma las decisiones en función de la eficiencia social de la violación de la propiedad ajena. Para ello se establece la compensación que aceptaría el invadido a cambio de la pérdida y el pago que estaría dispuesto a realizar el invasor para compensarlo. La resta determina si el producto social se ha elevado o no. Si es así, se justifica la invasión. La propiedad privada en todas sus consecuencias ha dejado de ser un derecho absoluto justo en medio del neoliberalismo. Al convertirse la propiedad en casi exclusivamente una fuente de ingreso y dejar de ser un objeto de uso, a la sociedad le puede convenir que se invada. Esto es parte de lo que se llama ética consecuencialista. En ese caso, es una ética que tiene en la eficiencia social el criterio supremo. Este criterio es el que se aplicó para diseñar el artículo de la ley sobre uso de playas que permitía a los privados pagar por el uso exclusivo de la playa que tenían delante. Se supuso que ese pago beneficiaría a quienes lo recibieran por intermedio del Estado y perjudicaría a los que no podrían pisar la arena frente a las casas de playa de los pagantes. El beneficio-coste, se supuso, justificaba la violación del derecho individual al uso común de las playas.

Esta ética se contrapone a otra llamada deontológica según la cual actuar de ciertas maneras es cuestión de principio. Un ejemplo es el “*no matarás*”, ni siquiera si matando a alguien probablemente reduces el número de muertos. Una ética consecuencialista es la que postula el “*minimizemos el número de muertos*”. En otro plano, en un caso por principio no se debe mentir ante el juez, no importan las consecuencias de decir la verdad. En el otro, si las consecuencias de decir la verdad son peores que las de mentir se justifica mentir. Por principio, se debe hacer todo lo posible para rescatar a los muertos en un accidente de aviación; pero para el consecuencialista se justifica desatender el clamor de los familiares para dedicar los recursos que harían falta para rescatar los cadáveres a la cura-

ción de tuberculosos o a la alimentación de niños. No es casual que la gente practique sobre todo una ética deontológica y que no acepte tan fácilmente los criterios de la consecuencialista.

Muchas veces, el neoliberalismo cuando, por principio, debería cuidar de *cada* persona aplica una ética consecuencialista. Por ejemplo, en la reforma de salud hasta ahora cada persona no tiene derecho a ser curada de los problemas que tenga. No es derecho de *cada* persona la curación de sus enfermedades. La sociedad pareciera no querer comprometerse a eso; pareciera que pagar deuda externa fuera más importante que curar a sus enfermos. El criterio "social" utilizado para utilizar eficientemente los recursos que el Estado en nombre de la sociedad asigna a la prevención y curación de enfermedades es el de "costo-efectividad". Se trata de minimizar el costo presupuestal necesario por cada vida humana que se salva o que se cura; o, al revés, maximizar la cantidad de vida humana que se salva o mejora (produce) por sol gastado. Una vez aceptado que la sociedad no asume con la suficiente fuerza la responsabilidad por la curación de personas y que lo que le preocupa es el gasto eficiente de lo que asigna para ese fin, ese criterio resulta impecable. Es el típico problema de la empresa: dados los recursos existentes en un momento dado, ¿cómo los aprovecho lo mejor posible? Así se evita el desperdicio de dichos recursos, cosa que, sin duda, buena falta nos hace. Pero, ¿cuál es la consecuencia? Hay que usar el presupuesto público de salud, empezando por las enfermedades baratas y llegando hasta donde "se pueda", dejando de lado los tratamientos de las enfermedades caras de quien no tiene dinero para pagar (hemodiálisis o cólicos renales o cáncer). El costo y la eficiencia del tratamiento se anteponen a los requerimientos de las personas.

Hay una inversión de éticas, allí en donde por principio cada persona debería ser inconmensurablemente valiosa se introduce un criterio de eficiencia social. No es sorprendente que personas de sensibilidad social adopten criterios así. El precio es estrechar el horizonte socialista que apuntaba (incoherentemente) a hacer de lo social común y, en cuanto tal, derecho eminentemente individual. Pero esa inversión es en doble dirección pues allá donde, como en el caso del mercado, estamos ante una institución instrumental se introduce una ética deontológica. En este caso, además, los medios justifican el fin. No importan los desempleados y los enfermos que resultan de las relaciones de competencia mercantil; no se justifica tocarlas.

Pero vayamos mas allá. Yo creo que el neoliberalismo constituye el extremo de la *desconexión entre derecho de propiedad y trabajo*. El proceso es antiguo y, de hecho, se puede tener propiedad sin que tenga que ver nada con el trabajo, cosa que no era aceptada en las primeras justificaciones modernas de la propiedad privada (Locke). En segundo lugar, se pretende lograr una conexión cada vez más estrecha entre propiedad e ingreso. Recuérdese la "participación ciudadana" que constituye una infructuosa asimilación de ciudadanía con propietario al más clásico estilo.

Lo que voy a sugerir a continuación es que la salida a los planteamientos neoliberales en este campo pasa por recoger lo que el mismo neoliberalismo produce para dar un siguiente salto. Por ejemplo, si la propiedad ya no tiene nada que ver con el trabajo y de ella se deriva cada vez más el ingreso, lo que se está produciendo de hecho es una desconexión entre trabajo e ingreso. En esa pista se va directamente al ingreso mínimo garantizado para cada persona independientemente de si trabaja o no. La crisis del Estado de bienestar y la prédica neoliberal han reducido el interés por esta propuesta u otras similares pero en sentido contrario, hoy, con la explosión financiera, la separación trabajo-ingreso es mayor que nunca.

El planteamiento neoliberal tiene una *visión de las libertades y los derechos muy estrecha* porque sólo son las libertades negativas o sea aquellas que impiden a otros atentar contra nuestro derecho a hacer ciertas cosas pero no incluyen ni conocen las libertades positivas que son aquellas que efectivamente podemos ejercer. Es totalmente distinto decir que yo no estoy prohibido por nadie de viajar, a de hecho viajar. Asociadas a esas libertades están los derechos positivos, que son aquellos que dicen algo así como: "Es bueno que Usted viaje lo más posible, es parte indispensable de una buena calidad de vida y vamos a ofrecerle las posibilidades de viajar". Los derechos negativos son aquellos que dicen algo así: "*Si Ud tiene el dinero para viajar, y decide hacerlo, nadie puede impedirsele*". Es el derecho a no ser impedido de viajar. No tener dinero suficiente para viajar es como tener el derecho a viajar estando preso. En ambos casos el derecho (negativo) a viajar está vigente, pero es condicional (a que esté libre de rejas o de pobreza). La pobreza es una restricción a la libertad en muchos sentidos, entre otros, en el señalado. Ese derecho (negativo) no se viola si nadie tiene dinero para hacerlo y nadie viaja. Se mantiene como un derecho que se espera que será vigente, en el sentido de realizable, en el futuro. Eso es lo que pasa con muchos derechos negativos, sólo unos pocos los pueden utili-

zar de hecho, esto es, efectivamente, y no sólo como derechos. Pasa igual con la propiedad y con la vida. Nadie tiene derecho a quitarle la propiedad o la vida *a quien la haya podido conquistar en el mercado*. Pero si no la ha logrado conquistar en la competencia mercantil... la sociedad "lo siente mucho". Una vez más, es distinto con el trabajo, no se aplica el "nadie *que haya conseguido un trabajo* tiene el derecho a mantenerlo." La propiedad y la vida estan entre los derechos de *toda* persona. El trabajo no; sólo el derecho a dejarlo, no el derecho a tenerlo. En estas circunstancias ¿por qué no vamos a pedir que el derecho a vivir no esté conectado al trabajo? ¿No es eso lo que sugieren y ponen en práctica los propios criterios liberales? El trabajo cambiaría totalmente de naturaleza, habría que buscar una nueva palabra para que etimológicamente no esté más asociado a sufrimiento y penalidades.

Espero que esté quedando claro que hay que transcender las libertades propias del neoliberalismo por más amplias libertades. Creo que es el momento de hundir el arado más profundo aunque avancemos más lento, pero no quedar enfrascados en polémicas entre el moco y la baba que al final no nos sacan de la situación previa y nos dejan como prolongadores de un pasado que ya tenemos que superar. En la terminología que ha impuesto Efraín diría que hay que mover el eje del péndulo y no sólo reducir la amplitud de sus vaivenes.

RESPUESTAS A LOS ASISTENTES

¿Es posible el desarrollo de los mercados sin capitalismo?

Si, desde la época de la "gran transformación", de la época que Karl Polanyi analizó, se ha mostrado con mucha claridad que el mercado no existe fuera de un conjunto de normas, instituciones, etc., y cuya convivencia llamaba "*embeddedness*" en inglés y que tendríamos que traducir como "encamado" o algo así sería lo literal. Podríamos jugar con la expresión nacional "cama adentro" para indicar que el mercado se encuentra y define situado dentro, enmarañado con, indesligable de otras instituciones. Si éstas cambian, también el mercado cambia. Cuando se discute del "socialismo de mercado" no se está planteando un absurdo. Además, cada vez más, el mercado se diseña a la medida de objetivos específicos y de actividades particulares, se organiza, se evalúa y se reforma. No hay tal cosa como "el" mercado. Sí, más bien, "qué" mercado.

¿Es cierto que el mercado hará desaparecer las fronteras de los países?

No, tendrán otro significado, el concepto de soberanía cambia, el concepto de las relaciones económicas cambia pero no creo que haya posibilidades por mucho tiempo hacia adelante, y por muchas razones que no puedo explicar no desaparecerá el Estado, el término desaparecer es demasiado fuerte.

¿Cómo debe debatirse con el neoliberalismo?

En mi presentación, extrapolando la de Efraín, yo quería plantear en primer lugar que la alternativa al neoliberalismo pasa por depurar lo que estamos recibiendo de él en dos sentidos. Uno, de aquellos elementos que están en el sentido común de la gente y que explican por qué tiene tanto apoyo a pesar de los costos que significa. Entre esos elementos está, por ejemplo, que el mercado premia al que hace bien las cosas y castiga al que no las hace tan bien. ¿Está mal acaso que quien haga bien las cosas merezca más premio o precio que el que las hace malas, caras y feas? También encontramos acogida parcial al planteamiento de que la ética es irrelevante. Preguntémosle a un microempresario que tiene tecnología atrasada y que está en el extremo menos productivo de su rama respectiva si es que él puede tratar mejor a sus trabajadores en términos de las jornadas de trabajo o en términos de los ambientes en los que trabajan. Puede contestar a los requerimientos éticos diciendo: "No tengo otra alternativa, la otra alternativa es cerrar mi taller de gente mal pagada y no vamos a estar de acuerdo ni los maltratados ni yo en que lo mejor es cerrar." Ante las críticas a la impersonalidad del mercado muchos pueden contestar que les conviene, que es más humana esa impersonalidad que las relaciones personales en las que estaban involucrados. Muchas mujeres, por ejemplo, prefieren salir al mercado como parte de su proceso de liberación porque las relaciones personalizadas dentro de la familia son peores muchas veces que la impersonalidad fuera. O ¿por qué sale el migrante de donde no hay mercado y viene donde hay mercado? Porque quizás donde hay mercado el "no es nadie" y no ser nadie, "empezar de cero" es mejor que ser lo que era en el lugar de origen y tener las deudas de obligaciones con las que cargaba generación tras generación. El neoliberalismo está planteando aspectos que encajan muy bien con el sentido común y con expectativas emancipadoras. Cuando la opresión es muy grande la liberación en código liberal suena a gloria. El reto es ir más allá, no quedarse en los límites que propone a cambio de las libertades que promueve.

¿Hay componentes socialistas en el neoliberalismo?

Veo inquietud por mi planteamiento sobre el componente social del neoliberalismo. Habría que aclarar que en el momento actual hay muchas

piezas doctrinarias que tienen distintas trayectorias y que se evalúan muchas veces conjuntamente como si fueran neoliberales. No es por fastidiar que dije que no me sorprende que haya ex-socialistas dedicados a implementar reformas institucionales en el país y en América Latina. Por lo menos no me sorprendería que ese elemento social del neoliberalismo al que aludí les resultase familiar. Veamos este punto un poco más y superémoslo.

En el artículo de Jorge Santisteban en *El Comercio* sobre las playas, llama la atención sobre un D.L., el 26856, que tiene en su artículo 13 la posibilidad de cerrar ciertos pedazos de playa al uso común. En mis propios términos, la idea es que «las playas son de todos», bien común. Por ello, todos tenemos derecho individual a pisar cualquier playa del país. Pero ese artículo 13 dice algo así como: los propietarios de ciertos lugares de vivienda pueden pagarle al Estado impuestos, para obtener el uso exclusivo de ese fragmento de playa. ¿De dónde sale esta idea? Ya lo mencioné antes: de Ronald Coase. El razonamiento de este teórico, que puede o no ser caracterizado como neoliberal, es que el interés social debe dominar sobre el interés de las personas, en este caso sobre su derecho individual a usar la playa. ¿Cuál es el razonamiento técnico? El impuesto que van a pagar ellos para no permitir que las personas a título individual usen la playa va a poder ser usado para beneficiar a más y a más pobres, por lo tanto en mucho mayor medida que el perjuicio que se les causa a aquellos pocos y menos pobres a los que no se les deja pisar esa arena. Es la ética consecuencialista que mencionamos antes. En realidad se está contra los derechos individuales porque se confunde la propiedad común con la propiedad colectiva. Esta es de un grupo humano y éste puede excluir a los demás de su uso. La propiedad estatal es así similar a la privada en que puede excluir a otros del uso de un bien. La propiedad común, que es la de la playa es distinta, porque da lugar a un derecho que es individual. Nadie puede ser excluido. Es igual con los parques, calles y plazas. El pago de un impuesto para excluir a las personas del uso de una playa es una violación del derecho de propiedad que tienen las personas a título individual sobre la propiedad común. Superar el neoliberalismo no es, pues, contraponer propiedad privada a propiedad colectiva. Superarlo pasa por afirmar más coherente y completamente los derechos de las personas.

Entonces con el neoliberalismo hay que tener cuidado porque operan teniendo en su base muchos argumentos de antiguo sentido común y porque operan con elementos del socialismo y del liberalismo del siglo pasado, ambos al servicio de sus causas. Por ambas razones es razonable, convincente

pero retrógrado. Ese es mi punto para incentivar que no hagamos fácil el debate, no descartemos tan rápido el significado de lo que tenemos delante, por qué, porque es muy refinado y sólo yendo más adelante es que se sale de las trampas falsas en las que estamos y de las polémicas que son a mi juicio maneras de cambiar algo que no cambia nada. Tenemos que volver a encontrar qué hay que cambiar para que cambie algo, y eso no está en las polarizaciones que normalmente estamos haciendo hasta ahora.

Juan Julio Wicht

Efraín en su ponencia *Reforma económica: su lógica mundial, sus efectos en naciones como la nuestra*, nos ha hablado sobre la situación de nuestros países en las décadas pasadas y en el momento actual, señalando, con respecto a la predominancia del libre mercado y del Estado, el proceso pendular que han tenido nuestras sociedades y nuestras economías. Él ha insistido, conforme al título de su exposición, en los aspectos económicos, y luego los panelistas han hecho comentarios que completan esos planteamientos. Voy a tratar de decir algo, reconociendo desde el inicio de este Seminario, algo que me preocupa: estamos empleando términos que no sé si todos nosotros, en la mesa de expositores, y en la sala, entendemos de manera unívoca: capitalismo, socialismo, liberalismo, neoliberalismo, e incluso términos como mercado, libertad, solidaridad, democracia. No son conceptos precisos ni simples. Quizás en el diálogo general podrán precisarse algunos puntos y aclararse algunas dudas.

Al tratar sobre los sistemas podemos verlos como esquemas teóricos, o verlos según sus realizaciones históricas, cómo funcionaron y qué resultados dieron. Creo que Efraín ha tomado más bien este último enfoque, mientras que Javier se ha remontado a la lógica interna de los modelos. Ambos enfoques son necesarios, sabiendo que las defensas más ardorosas de todos los sistemas se suelen hacer en el plano de las ideas, y los ataques más feroces (a todos los sistemas también) se suelen dar en el plano de los hechos: de la verificación de sus supuestos y de los resultados.

El neoliberalismo que estamos viviendo tiene estos dos componentes:

un rechazo a la intervención del Estado en la economía y en la sociedad;
y

un énfasis en la libertad de los individuos y en los mecanismos de mercado.

Creo que ambos componentes tienen puntos teóricos muy importantes a favor; y además, en el plano de los hechos, explican la aceptación generalizada que a comienzos de la década del 90 ha tenido el neoliberalismo, porque todos recordamos las experiencias del pasado inmediato.

En el Perú, y remontándonos un poco más hacia atrás, todos recordamos (por lecturas, o por experiencias vividas) el clima liberal que prevaleció en la década del 50 y comienzos de los 60, con Odría, Prado-Beltrán... y su contraste con los doce años de gobierno militar y retórica revolucionaria que yo pude ver y vivir, con entusiasmo y mucha preocupación, desde el INP (Instituto Nacional de Planificación): El mercado era algo "malo" o muy peligroso, había que frenarlo, o reducirlo a lo indispensable...; y luego, en esta línea, la década del 80, sobre todo en su segunda mitad, con menos ideas pero mucho más retórica, y muchísimo más abuso y corrupción.

Yo subrayaría con agrado el segundo componente del neoliberalismo: Hay que respetar los derechos y promover la libertad de las personas, hay que reconocer la comprobada eficiencia de los mecanismos de mercado, de un mercado verdaderamente libre. Pero lamento mucho el primero, el rechazo casi visceral a toda intervención del Estado en la vida económica y social de los países. Rechazo el rechazo total. Sólo lo acepto si el rechazo se refiere al tipo de Estado que hemos tenido: un Estado que ignoraba los principios básicos de la economía, estatizador (porque pretendía ser productor de casi todo), regulador abusivo, y corrupto.

Pensando en ese movimiento pendular que es cierto que hemos vivido en todo el mundo, y concretamente en América Latina y en el Perú, yo quisiera señalar que durante las décadas pasadas, en los países occidentales (tanto desarrollados como subdesarrollados) coexistieron ambos, el Estado y el sector privado: un extendido y creciente sector público, y también un importante y heterogéneo sector privado que usó y abusó del Estado en esas décadas. Los dos, el Estado y el mercado, fallaron en su misión de lograr un desarrollo eficiente y equitativo. No creo que pudiera yo afirmar lo que me pareció escuchar de Efraín: que en la época de intervencionismo estatal de fines de los años 60 hasta la década del 80, el Estado dirigía al mercado. El mercado difícilmente se deja dirigir; el Estado intervenía, el Estado obstaculizaba, el Estado promovía, regalaba y perjudicaba. Era un matrimonio conflictivo que duró décadas, hasta que el manejo del sector público en nuestros países se hizo ya tan caótico y tan corrupto que se desplomó. En el caso peruano, colapsó

ciertamente. En el caso de los países socialistas de planificación central (la URSS, Europa Oriental, y ahora gradualmente en China), ésa es otra historia, más compleja y distinta de la nuestra, en la cual no vamos a entrar.

Quisiera afirmar lo siguiente y expresarlo con la mayor fuerza y claridad posible: *El mercado, para poder funcionar bien, necesita una buena intervención del Estado.* Dicho de otra manera, si prefieren: el mercado, dejado a sí mismo (es decir, sin intervención alguna por parte del Estado) rarísima vez puede funcionar bien. ¿Por qué? Porque el mercado dejado a sí mismo rarísima vez puede ser “libre”, verdaderamente libre para actuar con eficiencia y en beneficio de la sociedad. El sistema de mercado para que sea verdaderamente libre, y no teóricamente libre, necesita que el Estado esté allí presente.

La afirmación que he hecho puede sonar contradictoria (sobre todo en los oídos de los neoliberales a ultranza), pero no lo es, si entendemos correctamente a qué se refiere el adjetivo “libre” en la expresión “mercado libre”: No significa “libre del Estado”; significa que es un mercado donde *los agentes económicos son libres* para tomar sus decisiones, donde la gente es libre para actuar.

¿Qué es una “buena intervención” del Estado? Aquella que promueve y asegura la libre competencia, precisamente. Reconozco que una “intervención” así es muy difícil de hacer. Por varias razones: el funcionamiento de los mercados es cada vez más complejo en el mundo moderno; los gobiernos están en manos de los políticos, que no saben nada de economía (o “creen saber mucho”, lo cual es peor); y, sobre todo, porque en el diseño y aplicación de políticas económicas hay fuertes intereses creados, que impiden, o hacen muy difícil, una “buena intervención” del Estado para asegurar y promover mercados competitivos en beneficio de la sociedad.

De hecho, lo sabemos bien, el Estado interviene. En toda economía del mundo actual, el Estado cumple funciones específicas e insustituibles (en lo referente a la política monetaria y financiera, la política fiscal, y el comercio exterior). Hay, además, un conjunto de bienes que, por su naturaleza misma, el mercado no puede proveer, porque no se pueden vender ni comprar (los “bienes públicos”, que van desde los parques hasta la defensa nacional); hay acciones que el mercado no puede emprender, como premiar y promover las “externalidades positivas”, y castigar las “externalidades ne-

gativas" por el mecanismo de los precios (porque, por definición, ni unas ni otras benefician o perjudican directamente a los productores y consumidores de esos bienes que causan las externalidades, pero ciertamente benefician o perjudican a otros miembros de la sociedad). Pero, sobre todo, para que haya mercados competitivos, hay que supervisar y frenar la acción de los monopolios y oligopolios. Y en todo momento hay que proteger a los consumidores de los productos perjudiciales o falsos. Por último, pero es muy importante, el Estado debe proveer la infraestructura básica, y asegurar los servicios sociales esenciales (educación y salud) a toda la población. Estas son funciones del Estado que, creo, toda persona sensata -por más "neoliberal" que sea- acepta.

Todo lo anterior, aunque aceptado por los gobernantes y los gobernados, no siempre se hace correctamente. Pero hay más: Estoy de acuerdo con Efraín en que *mirando al futuro* (como pide este Seminario) y buscando una síntesis de cooperación y de armonía entre el mercado y el Estado, tenemos que redefinir el papel de ambos en el desarrollo de nuestros países.

Los empresarios en el sector privado tienen que tomar con mucha más seriedad y mucha más sinceridad las exigencias del mercado: tienen que competir. Competir exige crear, buscar, adaptar constantemente productos y tecnologías; y hacerlo con sentido social, sabiendo que para que el modelo funcione tiene que funcionar para la mayoría del país. Hay que crear empleo productivo; porque la prosperidad, fruto de un meritorio esfuerzo pero reducida a un sector minoritario del Perú, no podrá sobrevivir, ni desde el punto de vista económico ni desde el punto de vista político.

El Estado no puede reducir su acción a medidas de carácter microeconómico para corregir las fallas del mercado. Debe diseñar y aplicar su política macroeconómica de tal manera que, además de asegurar la estabilidad en los precios, y el equilibrio fiscal y externo, se promueva un alto nivel de actividad económica y el empleo. El Estado debe asegurar que haya igualdad de oportunidades iniciales, que los agentes económicos del país, las regiones, las personas, puedan tener en su mayoría un acceso real al mercado. Si el Estado no hace algo, y mucho -diría yo- sobre todo en un país como el nuestro, en infraestructura básica, en salud, en educación, etc., el libre mercado es una utopía. Esa es una libertad teórica. La verdadera libertad requiere la capacidad de poder hacer algo, y el Estado tiene que asegurar que esta posibilidad exista para la mayoría de los peruanos. Que podamos competir en el

mercado interno (sin que los de provincias tengan que venir a Lima) y que todos los peruanos juntos podamos competir con el exterior (sin necesidad de irnos a trabajar en el extranjero), porque tenemos una estructura impositiva que no nos pone en desventaja con el exterior, porque tenemos una tasa de cambio que no está con el atraso actual, porque los costos financieros que tenemos no nos imponen una sobrecarga, tanto a los grandes como sobre todo a los medianos y pequeños empresarios, etc. Y nadie me va a negar que el Estado tiene algo que hacer con el nivel de los impuestos, con la tasa de cambio, con la tasa de interés y con los servicios de educación y salud. Tenemos que avanzar hacia un nuevo tipo de Estado y un nuevo sector privado. Ambos tienen que cambiar, en sus estructuras y en su funcionamiento. Lo cual requiere también cambios en la mentalidad y en las actitudes, como creo que analizaremos mañana en este Seminario.

El magnífico esquema que preparó Efraín tenía una parte final que no ha tenido tiempo de desarrollar: una contraposición entre egoísmo y altruismo, y cómo lograr un balance entre ambas realidades tan humanas. Yo me atrevería a decir esto: si profundizamos en nuestra naturaleza humana, veremos que el altruismo, que es la diligencia en procurar el bien ajeno aun a costa del propio sacrificio, es lo que nos hará más felices y más plenamente humanos. Este es el verdadero sentido de la solidaridad, la cual no se opone a la competencia. Debemos competir, competir ante todo con nosotros mismos, para superarse cada uno; y competir noblemente unos con otros, porque todos somos solidarios con el país, en servicio de la sociedad.

RESPUESTAS

¿Es posible que las transnacionales manejen el 70 % de las economías de los países, e impongan leyes a su favor y no a favor de los trabajadores? J.J.W.: Creo que la presencia de las transnacionales es cada vez mayor en el mundo, y las de mayor extensión e influencia no son necesariamente las "grandes" (como la General Motors, IBM, etc.), sino las de productos ordinarios de gran consumo, como gaseosas, jabones, zapatillas, chocolates, etc.; están en todas partes. Su actividad tiene aspectos positivos y negativos, que hay que ver en cada caso. Que lleguen a manejar el 70% de la economía de un país me parece totalmente exagerado. ¿De dónde habrá sacado esa estadística la persona que ha hecho esta pregunta? Me gustaría conversar con ella. Es verdad

que sí manejan o influyen en un alto porcentaje de nuestro producto, que no me atrevería a cuantificar porque trabajan a través de subsidiarias locales con diversos grados de independencia o autonomía. Las transnacionales no son los pulpos monstruosos que a veces nos podemos imaginar, pero tienen muchos tentáculos y algunos aprietan bastante o incomodan; pero son también las que pueden financiar y realizar más investigación y desarrollo tecnológico, y las que de hecho en el Perú suelen pagar mejores sueldos y salarios a su personal.

En sus comentarios he podido percibir una velada defensa de la política económica del gobierno. ¿Podría decirnos cuál es su posición con respecto a la situación económica que tenemos en el país?

J.J.W.: Realmente me sorprende esta pregunta en su primera parte. Pero es interesante: con respecto a la política económica del gobierno tengo un mismo mensaje que, cuando lo digo a empresarios les parece crítico del gobierno, y cuando lo digo a un público como ustedes les parece que avala al gobierno. No sé si a todos ustedes, espero que no; por lo menos a algunos de ustedes, como a la persona que ha hecho esta pregunta. Creo que el gobierno en lo económico desde el año 90 para acá ha hecho con acierto muchas cosas y ha logrado resultados notables en el ordenamiento de nuestra economía (y para apreciarlo hay que recordar el caos en que estábamos...); pero también ha dejado de hacer muchas cosas importantes, y estas omisiones son muy graves porque se refieren al sector salud, al sector educación, a la promoción del empleo, a la distribución del ingreso. Creo que esto lo he expresado claramente. Mi posición con respecto a la situación actual la he expresado también y coincide en lo esencial con lo que ha dicho Efraín en su ponencia: tenemos que avanzar hacia un nuevo tipo de Estado y de sector privado para lograr un desarrollo humano en el que todos los peruanos tengamos oportunidades reales de trabajo y de acceso al mercado. Añadiré también esto: si ustedes me preguntan en dónde creo que está peor el país, en lo económico o en lo político, les diré que en lo económico estamos mal, pero en lo institucional y político estamos peor.

¿Hay una receta peruana a nuestros problemas?

J.J.W.: Si por "receta peruana" entendemos una receta "hecha en el Perú" y diferente a la de los demás países, no; no necesariamente. Puede haber una receta (es decir, un conjunto de medidas económicas) que ha dado buenos resultados en Venezuela, por ejemplo, o en Francia, y que podría aplicarse con éxito también aquí. Pero mi respuesta es afirmativa si por "receta peruana"

na" entendemos que los peruanos vamos a encontrarla (aunque sea la misma o muy diferente de la de otros países), si los peruanos nos ponemos a trabajar en ella, para encontrar solución a nuestros problemas reconociendo nuestra realidad y el contexto internacional, entonces sí. Porque si el Perú tiene solución, y creo que la tiene, es porque la encontramos nosotros y la aplicamos nosotros. En este sentido, y sólo en este sentido, sí hay una "receta peruana" a nuestros problemas; más aún, la receta "tiene que ser peruana".

Segunda parte

Visión económica

Mercados abiertos e igualdad de oportunidades

Jurgen Schuldt

INTRODUCCIÓN

Desde que nace la ciencia económica moderna, al amparo de la Revolución Industrial, los economistas han considerado que la apertura externa y el libre funcionamiento de los mercados serían garantía necesaria y suficiente para asegurar la igualdad de oportunidades y, con ella, el máximo bienestar de todos los hombres/mujeres, las localidades, las regiones y las naciones. Basados en la teoría de las ventajas absolutas de Adam Smith, en la de las ventajas comparativas de David Ricardo y en la de la igualación de los precios de los factores de Heckscher, Ohlin y Samuelson, los economistas de las escuelas dominantes han afirmado siempre que el libre intercambio de bienes y servicios, tanto al interior de cada país como más allá de las fronteras, llevaría al bienestar de todas las poblaciones (al alcanzar o aproximarse al denominado «óptimo de Pareto»). Este dogma de la correlación positiva existente entre mercados abiertos e igualdad de oportunidades ha sido uno de los pilares (por no decir, el principal artículo de fe) de la ciencia económica ortodoxa desde sus orígenes, aparentemente incontestable desde entonces para maximizar el bienestar de la humanidad.

Y, hoy más que nunca, si bien apoyado en esquemas más sofisticados de pensamiento e instrumentación, este paradigma segui-

ría siendo válido, ya que la denominada globalización estaría llevándonos a una condición de igualdad de oportunidades y de bienestar a escala mundial, gracias a la aplicación del recetario proveniente del «Consenso de Washington» (en el sentido que le diera Williamson, 1990).

Sin embargo, la realidad tiende a contradecir terca y radicalmente esa hipótesis desde sus orígenes históricos, ya que se observan diferenciales de ingresos, de oportunidades y de niveles de vida cada vez mayores, tanto entre personas y localidades a nivel nacional, como entre países a nivel mundial, a medida que se procesa la supuesta «globalización». ¿Cómo explicar esta brecha entre los pronósticos de la teoría económica neoliberal y los resultados de su praxis, la de la libertad de los mercados? ¿Cómo entender que cada vez más naciones apliquen su recetario a pesar de las desigualdades que genera? ¿Cómo no reconocer que una cada vez mayor integración internacional de las naciones conduce a una desintegración nacional cada vez más radical?

Más que realizar un diagnóstico de tales procesos, el presente ensayo intenta analizar los esquemas de pensamiento de ciertos economistas heterodoxos desde dos ángulos que permitan ir por nuevas vías de «desarrollo». De una parte, presentaremos a quienes -a contracorriente- siempre han afirmado que la apertura externa indiscriminada de las economías, cuando no existen las condiciones internas a los países, habrá de desembocar en desigualdades extremas y, consecuentemente, en el «subdesarrollo». De otra parte, elaboraremos algunas ideas de autores cuyos esquemas de pensamiento expresen las condiciones necesarias para emprender estrategias de «desarrollo» que tiendan a aproximarnos a la igualdad de oportunidades que se anhela para todo ser humano y cada nación a fin de que puedan desarrollarse como tales.

En ese entendido, la primera parte de este documento elaborará la argumentación de algunos economistas en contra del enfoque de los neoclásicos respecto a los mercados abiertos y la igualdad de oportunidades, explicitando las condiciones que ellos plantearan para lograrla. En la segunda parte presentamos nuevos esquemas para rediseñar el «desarrollo», a fin de asegurar la igualdad de oportunidades y el

pleno desarrollo humano. En última instancia, esta presentación pretende contribuir a acabar con el «síndrome del NHA» (No Hay Alternativa, al neoliberalismo), elaborando elementos teóricos que permitan sustentar alternativas válidas para un desarrollo humano.

En esencia, sin embargo, a diferencia de los planteamientos convencionales sobre el «desarrollo», aquí no se plantean «modelos» o «paradigmas», tal como han sido elaborados en los escritorios de eminentes economistas. Lo que se pretende es postular que desde la misma sociedad y, de preferencia, desde lo local-comunal y lo regional, se gesten las iniciativas autodependientes y solidarias para una nueva concepción del desarrollo.

PARTE I: INTEGRACIÓN INTERNACIONAL Y SUBDESARROLLO NACIONAL

No son muchos los economistas que -en el transcurso de los últimos doscientos años- han cuestionado la teoría económica convencional y, consecuentemente, las políticas indiscriminadas de integración a los mercados mundiales como panacea para resolver los problemas de una economía nacional. Además, entre ellos existe una diversidad tal de opiniones, que no puede hablarse propiamente de una «escuela» homogéneamente contestataria a la dominante. Sin embargo, sus diversos aportes nos darán elementos para calibrar las precondiciones que deberían establecerse para integrarse exitosamente a los mercados mundiales, *dictum* que hoy en día parece ser el imperativo mundial para, supuestamente, no quedar al margen de la marcha del «tren de la historia».

Por razones de espacio, limitaremos nuestra exposición a las ideas -que se presentarán muy sintéticamente- de los autores menos conocidos de esta tendencia, tales como Friedrich List, Gunnar Myrdal, Dieter Senghaas, Henry Bruton y Samir Amin. Todos ellos, de una u otra forma, comparten la tesis de acuerdo a la cual resulta peligroso -o, cuando menos, dañino- integrarse al mercado mundial, sin que antes

se hayan creado las precondiciones económicas, sociopolíticas y culturales internas al país en cuestión para hacerlo. Es decir, todos auscultan los prerrequisitos para implantar una economía capitalista en el marco de una economía mundial adversa. En añadidura, todos ellos consideran que la «industrialización», en sentido estrecho o amplio, es precondición para ello.

Las diferencias entre esos autores son de variada índole: unos cuestionan abiertamente la teoría económica convencional, mientras que otros la aceptan bajo determinados términos; unos poseen enfoques puramente económicos, mientras que otros alientan abordajes multidisciplinarios; unos proponen la «desconexión» radical de la economía mundial, mientras la mayoría propone la disociación selectiva y temporal de ella; unos destacan las precondiciones económicas, otros las extraeconómicas; unos achacan nuestros males al deficiente funcionamiento coyuntural de la economía mundial, mientras que otros los consideran consustanciales a nuestro subdesarrollo; unos consideran que sólo la industrialización de nuestras economías sería la base para el desarrollo, mientras que otros buscan un desarrollo más equilibrado de los diversos sectores de la economía; etc. Es importante señalar que, hasta cierto punto, los estructuralistas cepalinos de los años cincuenta y sesenta pueden añadirse a la lista presentada, así como el nuevo enfoque cepalino de los años noventa; los que no se expondrán aquí por ser bien conocidos.

1. La teoría de las fuerzas productivas: Friedrich List

Partir del ámbito de la «Nación» ha sido y sigue siendo la perspectiva tradicional y más común adoptada 'naturalmente' para enfocar la problemática del desarrollo. Tanto la economía del desarrollo como la sociología de la modernización se ubicaron siempre a ese nivel; asimismo lo hicieron, posteriormente, los 'desarrollistas' y los 'dependentistas', acoplando su definición y estrategia a esta escala político-territorial, que siempre ha parecido la más adecuada para enfrentar el problema. Eso mismo se aplica, aunque generalmente en forma implícita, para el neoliberalismo hoy dominante.

La experiencia y reflexiones de un economista alemán de la primera mitad del siglo pasado será muy ilustrativa sobre los requerimientos necesarios para remontar el «subdesarrollo». Esa era precisamente la preocupación de este autor en vista del retraso y «dependencia» (término éste que usó List entonces) de Alemania respecto a Gran Bretaña. Sus marcos teóricos y propuestas de política, que expondremos a continuación, nos servirán para aprender del pasado, sin que por ello nos esperancemos en su transposición mecánica al presente.

La obra de Federico List (1840) se puede trabajar básicamente como una crítica y una propuesta alternativa a la de los economistas clásicos (sobre todo de Adam Smith, Jean Baptiste Say y David Ricardo), entonces dominantes; sobre todo en torno al libre comercio internacional y la doctrina de las ventajas comparativas. Nadie como él, a contracorriente, se empeñó en cuestionar -aunque básicamente por razones políticas- la teoría de las ventajas comparativas y las políticas de libre cambio.

Como punto de partida, cuestionó la visión «cosmopolita» de esos autores, quienes partían del comportamiento económico egoísta individual y de ahí saltaban a la noción de comercio libre a escala mundial, dejando de lado el estudio de las condiciones del desarrollo nacional: «Llegó a ser evidente para mí que, entre dos países muy adelantados, la libre competencia no puede sino reportar ventajas a uno y a otro si ambos se encuentran en el mismo grado de educación industrial (...). En una palabra, distinguí entre la economía cosmopolita y la economía nacional» (1840: XXI; nuestro subrayado).

De manera que List no cuestionaba en sí -y en el largo plazo- la teoría clásica del comercio internacional, sino únicamente para el caso de las naciones que no habían alcanzado aún el *desarrollo interno necesario* para sujetarse a la doctrina de las ventajas comparativas del comercio internacional. Esta debía seguirse, en su concepto, únicamente a partir del momento en que una nación lograra alcanzar el desarrollo general y generalizado de la «educación industrial», lo que -en su época- no se aplicaba sino a Inglaterra (que se beneficiaba de la

doctrina dominante, como lo demostró nuestro autor con una sutileza ejemplar), mientras los demás países (Alemania, Francia, Estados Unidos) aún estaban «subdesarrollados» respecto a aquélla. De donde deduce que «La misión de la economía política es llevar a cabo la educación económica de la nación y prepararla para entrar en la sociedad universal del porvenir» (1840: 154), momento a partir del cual le «convienen» las lecciones de los economistas clásicos y, por tanto, la apertura al libre comercio internacional.

El eje del enfoque listiano radica en la noción de las *fuerzas productivas*, paradigma que contrapone a la doctrina clásica de los *valores de cambio*, distinción que puede iluminarse en sus propios términos: «Las causas de la riqueza son cosa muy distinta de la riqueza misma. Un individuo puede poseer riquezas, es decir, valores de cambio; pero si no es capaz de producir más valores de los que consume, se empobrecerá. Un individuo puede ser pobre, pero si está en situación de producir más allá de su consumo, llegará a ser rico. (...). El poder de crear riqueza es, pues, infinitamente más importante que la riqueza misma; garantiza no solamente la posesión y acrecentamiento del bien ya adquirido, sino, además, el reemplazo de lo perdido. Si esto es cierto tratándose de personas privadas, lo es aún mucho más aplicado a las naciones, que no pueden vivir en rentas» (1840: 123; n.s.); donde salta a la vista el parangón con los conceptos de Amartya Sen, que habremos de analizar más adelante.

En su libro principal señala los factores que potencian las «fuerzas productivas» de una nación (base del futuro desarrollo), tales como la educación y el capital intelectual, determinadas instituciones y circunstancias sociales, la capacidad de innovar y de adaptar tecnologías, la unidad nacional, el desarrollo equilibrado entre ramas económicas, entre otros. Más concretamente, el desarrollo de las fuerzas productivas, según List, estaría garantizado por tres factores centrales.

En primer lugar, señalaba que es esencial para toda nación, a fin de alcanzar su independencia, desarrollar independientemente su industria manufacturera, cuestionando la «especialización» productiva

que sugerían los economistas clásicos. Luego de destacar la «desigualdad de género de vida y de educación de agricultores y manufactureros» (p. 170), que no percibían los clásicos, propugna la industrialización de los países, ya que la manufactura estimula el desarrollo de las ciencias, las artes, la política y los demás sectores económicos, en especial de la agricultura (que sola hace permanecer «una porción considerable de las fuerzas productivas y de los recursos naturales, ociosa e inempleada»), «populariza» las ciencias y las artes, etc.: «Las manufacturas y las fábricas son las madres y las hijas de la libertad civil, de las luces, de las artes y las ciencias, del comercio interior y exterior, de la navegación y de los medios de transporte perfeccionados, de la civilización y de la potencia política. Son el medio principal de libertar la agricultura, de elevarla al rango de industria, de arte, de ciencia; de aumentar la renta de la tierra, los beneficios agrícolas y el salario y dar valor al suelo. La escuela (J.S.: se refiere a la clásica) ha atribuido ese poder civilizador al comercio exterior; pero en este caso ha tomado al intermediario por causa» (p. 129). Es decir, en idioma actual, la industria manufacturera es «superior» a la agricultura y demás sectores, porque genera economías externas, establece encadenamientos intersectoriales, potencia a los demás sectores económicos y desarrolla la dinámica política, las artes y las ciencias.

Ligado a lo anterior, List era plenamente consciente de la diferencia cualitativa existente entre la producción de tela (un típico producto industrial) y la de vino (sujeta a la ley de rendimientos decrecientes) en el ejemplo usado por Ricardo para sustentar su modelo de dos países (Gran Bretaña y Portugal), en que el comercio libre llevaría a la especialización según los diferenciales de costo (a pesar de los costos absolutos más bajos de Portugal) y, con ello, a la maximización de bienestar de ambos en conjunto.

En segundo lugar, reconocida la «superioridad» de la manufactura (respecto a los demás sectores económicos) y que las exportaciones apenas son un instrumento secundario para el desarrollo de las fuerzas productivas, sin embargo, List no propugnaba una especialización en esa dirección. Todo lo contrario, su propuesta iba hacia una «Asocia-

ción de las fuerzas productivas», con lo que se convierte en el antecedente más lejano y lúcido de la teoría moderna del «desarrollo equilibrado», cuando propugnaba la importancia que cada nación debía darle al desarrollo integral y homogéneo de sus fuerzas productivas (que, en nuestra terminología actual, sólo es parcialmente sinónimo de lo que llamamos sectores y ramas económicas). Para decirlo en sus propias palabras: «(...) la escuela desconoce en particular la importancia de un desarrollo paralelo de la agricultura, la industria manufacturera y el comercio, del poder político y de la riqueza nacional, y, sobre todo, de una industria manufacturera independiente y desarrollada en todas sus ramas. Comete el error de asimilar la industria manufacturera a la agricultura, y de hablar, en general, de trabajo, fuerzas naturales, capital, etcétera, sin considerar las diferencias que existen entre ellos» (p. 129). Al efecto era plenamente consciente de la importancia que debían tener en esa dirección los encadenamientos hacia adelante y hacia atrás, en el consumo y fiscales (en la línea de Hirschman, 1958).

En tercer lugar, a estas alturas, el lector seguramente estará considerando -como lo han hecho apresurada y erróneamente varios autores- que List fue el antecesor inmediato, tanto de los fascismos europeos como de la escuela «cepalina» (o de sus intérpretes), en tanto otorgó contundentes argumentos a favor de una industrialización del tipo «sustitución de importaciones». Sin embargo, repasando el texto original, se observará inmediatamente que este autor siempre centró el énfasis en el desarrollo del mercado doméstico para las mayorías, es decir, la producción de artículos de primera necesidad, o como él los llamó: «industria de las masas» (p. 172), «productos fabricados ordinarios» (p. 254), «objetos de consumo general» (p. 167), «artículos ordinarios de uso común» (p. 321), más que de mercancías destinadas a los estratos de ingresos altos y medios. Ello es así porque estimó -correctamente- que sólo un mercado masivo permite dinamizar y desarrollar las fuerzas productivas internas, a la vez que es alentado por la ampliación de éstas. En tal sentido, para él, el desarrollo del mercado interno y su integración en la sociedad nacional son precondiciones para fomentar las exportaciones y asegurar un equilibrio sostenible de las balanzas de pago.

A partir de estos principios, largamente sustentados en el texto principal de List (que apenas es conocido como un antecesor de la idea de la "industria naciente"), presentando muchos casos extraídos de la experiencia histórica europea, concluye que los países requieren *desconectarse selectivamente del comercio exterior*, mientras no hayan desarrollado plenamente sus fuerzas productivas domésticas (pensaba entonces que Alemania requeriría de un siglo para alcanzarlo), ya que de lo contrario todos los países se convertirían en colonias inglesas: «Francia se repartiría con España y Portugal la misión de proporcionar al mundo inglés los mejores vinos, bebiendo ella los peores; (...) Alemania apenas tendría otra cosa que suministrar a este mundo inglés que juguetes para niños, relojes de madera, escritos filológicos y, a veces, un cuerpo auxiliar destinado a ir a consumirse a los desiertos de Asia y Africa para extender la supremacía manufacturera y comercial, la literatura y la lengua de Inglaterra. No transcurrirían muchos siglos sin que en ese mundo inglés se hablase de los alemanes y de los franceses con tanto respeto como hablamos hoy día de los pueblos asiáticos» (p. 121).

A fin de evitar ese «mundo inglés», por tanto, era indispensable implantar un sistema de protección externa y de aliento interno que permitieran la expansión del empleo, de las fuerzas productivas domésticas y del mercado internos, como *paso previo* a la libertad de comercio con otras naciones. List justificaba así su propuesta central de política (otra de sus sugerencias nucleares incluía el desarrollo del sistema interno de transportes a través del establecimiento de una densa red de ferrocarriles): «A fin de que la libertad de comercio pueda actuar naturalmente, es preciso, ante todo, que los pueblos menos adelantados sean elevados por medio de medidas artificiales al mismo grado de desarrollo a que Inglaterra ha llegado artificialmente» (p.122). Ningún país podía prosperar, según él, si no se decidía -como lo hizo Alemania varias décadas después- a «asegurar, por medio de un sistema comercial fuerte y general, el mercado interior para su propia industria» (p. 107), instaurando un «sistema aduanero, considerado como medio de ayudar al desarrollo económico de la nación regulando su comercio exterior, debe tener como regla constante el principio de la educación industrial del país» (p. 16).

A ese efecto, no sólo propuso elevar sustancialmente los aranceles a los productos manufacturados y a algunas materias primas, sino que asimismo planteó la necesidad de potenciar tal política: con la modificación de la estructura tributaria del país; con la aplicación de una política expansiva de la demanda efectiva (del tipo «keynesiano», cien años antes de Keynes); y con la inversión masiva en vías de comunicación que estrecharan lazos al interior de la nación (más que con el resto del mundo). Sabiamente, estimaba que -para el desarrollo de una economía- la integración interna de la nación estaba antes de la integración al mercado mundial. Más adelante, evidentemente, serían complementarias.

Es importante señalar que en la época de List las regiones al interior de la nación que él propugnaba (hay que recordar que entonces Alemania se iría a constituir sobre la base de 30 estados relativamente autónomos) ya habían desarrollado sus propias fuerzas productivas y habían fortalecido sus grados de «educación industrial», lo que les permitiría a su vez «aperturarse» a un espacio mayor, el propiamente «nacional». Este es un aspecto importante para la propuesta de autocentramiento y de «desarrollo humano» a plantearse más adelante, en especial respecto a la relación que debería existir entre los heterogéneos desarrollos de los espacios regionales y el de la nación.

Pero List también era consciente de la lógica política que estaba a la base de la doctrina de los costos comparativos. Sabía que Inglaterra no sólo tenía interés en el comercio libre, sino que era una necesidad para ella, a fin de exportar sus excedentes de productos industriales a cambio de la importación de insumos o bienes finales agrícolas, para mantener los salarios relativamente estables (y reducidos) en su propio país. En cambio, durante el siglo XVII, previamente a la Revolución Industrial, Inglaterra no era muy propensa al comercio irrestricto a escala mundial (p.ej. prohibió la exportación de lanas para establecer su propia industria textil).

List terminó suicidándose cuando percibió que sus propuestas no tenían acogida y asidero en la realidad. Paradójicamente, algunas dé-

cadass más tarde, los principios de política adelantados por él fueron aplicados casi al pie de la letra, a pesar de su «heterodoxia» en materia económica y de su «utopismo» en materia política (si bien tenía muy claras las alianzas políticas que era necesario establecer para materializar su proyecto).

2. Tesis centrales en torno a la integración internacional y la desintegración nacional: Gunnar Myrdal

Algo más de un siglo después, Gunnar Myrdal, ya en 1955, en su texto «Solidaridad o Desintegración», elaboró una serie de planteamientos que aquí se formularán en términos de «tesis» y que son bastante claros en sí mismos, por lo que los presentaremos en sus propias palabras.

Tesis 1: La integración de las economías pobres a la economía mundial no hace sino agravar su situación. En contraposición a lo postulado por los neoliberales contemporáneos, señala que «en todo caso, no se puede esperar que una liberalización del comercio internacional por sí sola cambie radicalmente esta situación de abierta desintegración internacional o esta tendencia hacia una diferencia cada vez más profunda en los niveles de producción, de consumo y de vida. Por sí solo, un comercio más libre propendería a perpetuar el estancamiento en las regiones subdesarrolladas» (p. 13). La realidad actual parece estar dándole la razón en ese sentido.

Tesis 2: No puede darse el progreso económico sostenido si no hay igualdad de oportunidades y ésta exige una redistribución de los activos: «(...) las condiciones del progreso económico general son necesarias para dar mayor grado de realización al ideal de igualdad de oportunidades; al mismo tiempo se comprende que igualar las oportunidades es una condición para un constante progreso económico»(23). «Por espacio de más de un siglo ha sido parte del pensamiento democrático occidental el concepto de que se necesitan las reformas en la redistribución de las riquezas, con el fin de nivelar las grandes y rígidas diferencias en los ingresos y la riqueza entre regiones y clases

sociales, para hacer posibles los intentos por establecer la igualdad de oportunidades. Debido a que las riquezas pueden transmitirse por herencia y por el hecho de que grandes elementos de monopolio y de ganancias inesperadas existen en nuestra economía, es decir, otras causas de desigualdades que las que se relacionan con las diferencias innatas de capacidad, las reformas a la redistribución se consideraban necesarias para crear una verdadera igualdad de oportunidades» (23).

Tesis 3: No puede haber una efectiva integración mundial, si previamente todos los países no están nacionalmente integrados: «(...) en los países adelantados, en que la integración económica se ha llevado más lejos, ésta ha sido resultado de cambios fundamentales en todas las relaciones sociales; los cambios generalmente tuvieron el carácter común de apuntar a una realización más plena de los ideales occidentales a los que me he referido. (...). Si se mira hacia atrás, la realización del alto nivel de integración económica en esos países se presenta como el resultado de interacciones mutuas dentro de un proceso social dinámico de causación cumulativa» (p. 24). Más aún, «(...) la integración económica más alta se ofrece como una realización de organización social, que resulta de una técnica política eficaz mediante la cual la gente podría organizar voluntariamente su vida en sociedad aplicando políticas adecuadas para realizar ese ideal. (...) Esta técnica política se ha perfeccionado en todos esos países, asegurando una participación activa cada vez mayor a todos los ciudadanos en la dirección del curso del desarrollo de las comunidades nacionales; y este cambio por sí solo es un elemento importante en el proceso social cumulativo» (ibid.).

De ahí que «en los países pobres y atrasados, los esfuerzos para conseguir el desarrollo económico deberán asumir la forma de medidas que inicien el proceso hacia la integración nacional; pues la principal debilidad de esos países consiste indiscutiblemente en que están mal integrados aun desde el punto de vista nacional. (...). Esos países necesitan una integración nacional (...) para adquirir una capacidad de regateo, condición sumamente necesaria para realizar cierto equilibrio político en el mundo. Sería deficiente la integración internacional de un mundo democrático si no dejara tan escasa facultad a la gran

mayoría de sus pueblos» (p. 13). En ese sentido, «(...) la integración económica nacional ha sido cada vez más un proceso de organización social, en el curso del cual se abolieron barreras sociales y económicas y se realizó mayor igualdad de oportunidades. En este proceso, ha desempeñado importante papel un complejo sistema de intervención en el funcionamiento del mecanismo de precios» (14), lo último de lo cual -en lenguaje contemporáneo- implicaría la necesidad -por parte del Estado- de adoptar una política de «selección de ganadores». Es decir, «la premisa de valor específica del actual estudio consiste en afirmar que la integración económica en este sentido -internacional lo mismo que nacional- es cosa deseable» (p. 23).

En su concepto la «integración nacional» (pp. 29-47) se caracteriza por los siguientes factores y procesos muy heterogéneos: «Todos estos países tienen una tradición secular de independencia política» (29); «Estos países son todos ahora democracias estables» (29); «Todos, desde hace un siglo o más, han eliminado casi por completo el analfabetismo. Relativamente también, sus culturas han tenido siempre un fuerte matiz de racionalismo y aun de materialismo» (30); «Dichos países se hallan situados en la zona templada» (30); «La revolución industrial ocurrió hace mucho en esos países» (30); «A medida que uno tras otro, todos esos países ingresaban en la primera etapa de la industrialización, el mercado internacional de capital se abría de par en par a todos ellos, proporcionándoles capitales extranjeros a un tipo muy bajo de interés» (30); «La migración era libre entre esos países y movimientos en gran escala de mano de obra aseguraban constantemente el ajuste de la población a sus oportunidades de desarrollo» (30-31); «Todos ellos son ahora países fuertemente industrializados» (31); «Después de la Segunda Guerra Mundial, estos países gozaron en conjunto de una continua ocupación plena, lo cual ha fomentado un rápido progreso económico» (31); «Más aún, la plena ocupación y la elevación de los ingresos han creado espacio adicional para el arreglo de conflictos de intereses y han permitido así realizar grandes progresos hacia la igualdad de oportunidades» (31); «Los niveles de ingreso real y de vida se han duplicado; los grupos de sórdida miseria han desaparecido virtualmente» (31-32); y «La rígida estructura de clases es también cosa del pasado; (...);

cada ciudadano está provisto de un mínimo de protección contra los principales riesgos económicos de la vida» (32).

Tesis 4: La «integración económica» internacional es sinónimo de igualdad de oportunidades. En Myrdal la «integración» es sinónimo de lo que hoy se denomina «globalización». «Por 'integración económica' entiendo (...) la realización del antiguo ideal occidental de igualdad de oportunidad. El elemento esencial de este ideal (...) consiste en el aflojamiento de la rigidez social que impide a los individuos elegir libremente las condiciones de trabajo y de vida. La economía no estará plenamente integrada mientras no se abran anchos caminos para todos y mientras la remuneración pagada por los servicios productivos no sea igual, independientemente de diferencias raciales, sociales y culturales» (22). Es decir, «La 'integración económica internacional' es la realización del mismo ideal de igualdad de oportunidades en las relaciones de los pueblos de diferentes naciones» (25).

«Sostendré la tesis de que la falta de progreso en la integración internacional se debe a tres factores principales. En primer lugar, existe todavía muy poca cohesión y solidaridad social allende las fronteras nacionales, y estas virtudes son un prerrequisito de la integración nacional, así como de la internacional. En segundo lugar, la técnica para un convenio político internacional es, por esta y otras razones, primitiva y escasamente eficaz. Por último, los procesos de integración nacional en diversos países y la perfección en cada país de la maquinaria política internacional para su adelanto tienden, en el estado actual del desarrollo mundial, a reducir el respeto a los convenios internacionales. Esto da como resultado una mayor desintegración internacional» (25).

Tesis 5: para llegar de la realidad a la situación ideal hay que intervenir en los mecanismos de mercado: «Sólo en menor grado, sin embargo, las políticas específicas se han encaminado directamente a dejar en libertad las fuerzas de mercado. En realidad, muchas de las políticas requeridas para alcanzar una mayor integración económica han cortado transversalmente las fuerzas de mercado. Tal es la razón por la cual la integración económica no se puede definir de un modo

realista en términos de la economía clásica de libre cambio, y por lo cual es preciso ir más allá de este concepto teórico, hasta el acervo común de ideales más generales de la sociedad occidental, ideales sobre los cuales se fundaba también la doctrina clásica» (25).

3. Precondiciones para el desarrollo primario-exportador exitoso: Dieter Senghaas

Para quienes los planteamientos anteriores puedan resultar demasiado radicales, presentaremos aquí los lineamientos generales para un desarrollo dirigido inicialmente hacia afuera, pero que poco a poco conduce al *autocentramiento*. Los planteos han sido derivados de «países pequeños» europeos y tercermundistas, desde donde se tienen las lecciones que aquí se consignan. Se observará que, implícitamente, se encuentra aquí una crítica, tanto a los planteos neoliberales (según los cuales los «mercados libres» podrían resolver todos los problemas), como a los «dependentistas» (de acuerdo a los cuales una inserción en el mercado internacional sobre la base de exportaciones de materias primas irremediablemente llevaría al subdesarrollo).

De acuerdo al análisis histórico más reciente, en los países exitosos este proceso primario-exportador condujo fluidamente a la configuración de encadenamientos hacia atrás: construcción de maquinaria agrícola o minera sencilla, almacenes, equipo para molinos, fabricación de barcos, ferrocarriles y generación de energía, envases para empaque, puertos, etc. Estas actividades, en un inicio modestas, comienzan a adquirir importancia y, posteriormente, van generando efectos multiplicadores relevantes a escala nacional; sobre todo, cuando avanzan en la transición hacia el procesamiento y terminación del o de los principales productos de exportación en el mismo país (encadenamientos hacia adelante): se produce papel de la madera y máquinas de metales, etc. A la vez, los excedentes no exportados, p.ej. los granos, se utilizan para producir productos para el consumo animal y de los animales cuero y de éste ropa. Ello induce a una mayor producción de materias intermedias, herramientas y maquinaria. Es decir, al sector exportador se le anexa una industria procesadora (encadenamientos

hacia adelante). Con ello se expande y diversifica la economía nacional y sus regiones interiores.

Con el tiempo, esa dinámica permite diversificar la canasta de las exportaciones, tanto en la esfera del procesamiento, como en el sector de equipo sencillo. Es sorprendente, como nos lo muestra la experiencia histórica, que pequeñas economías (como el Ecuador) hayan logrado alcanzar -a través de este proceso- elevados niveles de competitividad. Para todas ellas, sin embargo, resultó crucial la capacidad de generación de tecnologías propias, es decir, el desarrollo de innovaciones adaptadas a las condiciones locales. Con el tiempo, al expandirse el sector exportador y sus conexos, a la par que aumentaban los salarios, también se fue desarrollando una demanda interna pujante por bienes de consumo. Con ello la rentabilidad de las inversiones aumentaba, atraídas así hacia la producción de alimentos elaborados, gaseosas, vestimenta, bienes de consumo duradero, etc., sustituyendo las importaciones y estimulando encadenamientos en el consumo. Poco a poco, también, para nutrir a las industrias productoras de bienes de consumo, surgen segmentos de producción de equipo, maquinaria e insumos para cubrir las demandas de aquella y de las necesidades de infraestructura productiva (encadenamientos de la inversión).

Así, luego de varias décadas, esta economía adquiere «madurez», entendida como una diversificación e interacción inter e intrasectorial crecientes. La economía dual, de enclave, va adquiriendo coherencia interna, con lo que se convierte en una economía nacional integrada, cuyo desarrollo dinámico provino de un ímpetu interno, endógeno al desarrollo de sus propias fuerzas productivas y por la expansión del mercado interno de masas (contrastando con las economías de plantación o de monocultivo). Todo ello se dio incluso cuando el «sector dominante» siguió siendo el exportador.

Junto con los encadenamientos en el consumo y la inversión (y, en general, de demanda final), se expanden también los encadenamientos fiscales, permitiendo ampliar la base tributaria al Estado, quien con ello está en condiciones de gestar mejores condiciones de produc-

ción y sociales en el país en cuestión. Con el tiempo también se observará la escasez de ciertos recursos productivos, dada la dinámica del sistema, quizás primero de tierras, luego de trabajo y finalmente de capital. Pero esa escasez, en vez de obstaculizar la dinámica de acumulación, resulta promotora del desarrollo, ya que afecta compulsivamente a los capitalistas para que -a través de la inversión- incrementen la productividad de esos factores; y luego de la predominancia de las actividades económicas extensivas, se pasa a las intensivas en capital, conocimiento y tecnología. Esta fase, cualitativamente superior, induce luego mayores efectos de encadenamiento, de promoción de la productividad y le brinda ingresos adicionales. En el comercio internacional se pasa de las ventajas comparativas estáticas a las dinámicas.

Este escenario de «tipo-ideal» puede encontrarse en el desarrollo de Dinamarca, Suecia, Finlandia, Canadá, Australia, etc. Es decir, a pesar de la «dependencia» primario-exportadora, en su fase inicial, estas economías lograron «desarrollarse». En cambio, no se trata de una vía automática, como lo demuestran los casos de Argentina, Uruguay, Hungría, Rumanía, entre otros, que a comienzos del presente siglo mostraban niveles de desarrollo primario-exportador similares a los de los casos exitosos primeramente nombrados. Esto se debe al hecho que no lograron gestar economías «coherentes», cuya dinámica se caracteriza por importantes efectos estructurales de «transvase» (*'spill-over'*), intersectoriales, interregionales, intersegmentales.

Hasta aquí sólo se han explicitado las características epidérmicas del proceso -básicamente económicas- que le dan su especificidad y coherencia a las economías «autocentradas». ¿Cuáles son las precondiciones socio-culturales, poíticas y de política exterior que permitieron su desenvolvimiento sostenido?

En primera instancia, es fundamental conocer las peculiaridades de la estructura social que en tales países precedía o acompañaba el inicio del proceso primario-exportador. En casi todos los casos, un elemento esencial para remontar la presión de periferización era atribuible al hecho de que los ingresos de las exportaciones se distri-

buyeran en forma relativamente amplia hacia o entre segmentos vastos de la población, y no se concentraran en unas pocas fracciones de productores y/o comerciantes.

La experiencia histórica sugiere que -para el caso de exportadores de productos agrarios, pecuarios o forestales- la tierra no se encontraba extremadamente concentrada en pocas personas, pero que tampoco la fragmentación de esas propiedades era exagerada. Parecería, por tanto, que una precondición para el éxito debe atribuirse a la existencia de fundos de tamaño mediano, familiarmente operados. Por otra parte -para el caso de la producción minera- una elevada participación de los salarios en el valor agregado ejercía esos mismos efectos; lo que requería un elevado poder de negociación de los sindicatos radicados en el sector primario-exportador, para asegurarse salarios reales crecientes.

Es decir, la distribución del ingreso y de los activos debía mostrar una desigualdad moderada (aparentemente ni tan igualitaria como para llevar al letargo, ni tan desigual que desembocara en la frustración). Ese prerequisite de la amplia dispersión de los ingresos primario-exportadores, condicionado por las peculiaridades de la estructura social y a la inversa, resultó crucial para el desarrollo, puesto que daba lugar a un nivel y perfil de demanda orientado desde un principio a promover una industrialización y procesamiento de bienes de consumo sencillos para las mayorías (que participaban crecientemente el producto social), así como de equipo simple, ampliamente accesible, factible de repararse, reconstruirse e innovarse por los propios pequeños productores.

Ese proceso de generación de demandas masivas de bienes, que configuraron un mercado interno amplio e integrado de bienes y de equipo sencillos abrió las puertas para un tipo de «sustitución de importaciones» muy distinto al procesado en América Latina durante la postguerra, cuyo «agotamiento» se procesó con rapidez precisamente por la «estrechez» (poca capacidad adquisitiva de las mayorías) y la «diversificación exagerada» (derivada de las demandas de mercancías de lujo de los estratos adinerados) de los mercados domésticos. Como

consecuencia de la desigual distribución del ingreso nacional, se consolidó una estructura social piramidal, sin posibilidades de movilidad vertical, clientelista y paternalista, con una base ancha y amplia y un pico estrecho y elevado.

En esas circunstancias tampoco era posible que surjan los indispensables incentivos para modernizar la agricultura y para establecer los encadenamientos fundamentales entre aquella y la industria manufacturera, que en esas condiciones termina siendo de baja productividad (pero que sobrevive al amparo de un Estado extremadamente intervencionista). Con ello, los procesos de acumulación resultaron estrechos, asimétricos y deformados, que es donde radica el carácter periférico y subdesarrollado de nuestras economías y sociedades.

En segundo lugar, como se reconoce crecientemente en la literatura contemporánea, el desarrollo del «nivel de competencia» es un factor esencial para impulsar a las sociedades hacia un desarrollo dinámico. Consiste en aprovechar posibilidades de exportación, en la capacidad de adaptarse a condiciones cambiantes, en la capacitación en el lugar de trabajo, etc., que dependen decisivamente del nivel de educación, conocimiento y capacitación alcanzado y en las resultantes habilidades, capacidades y competencias de las familias en la sociedad en cuestión.

Es este «capital humano» o, si se quiere, capital invisible o intangible, entre otras variables determinantes, el que permite asegurar la transición de una economía primario-exportadora a una economía procesadora madura. Ese requisito no sólo es indispensable para aumentar la productividad de la economía o para aprovechar productivamente conocimientos extranjeros, sino asimismo, entre otros, para llevar a cabo innovaciones institucionales decisivas, como los fondos operados por familias en cooperativas, como las diversas formas para regular institucionalmente los conflictos, como el desarrollo de organismos de educación superior e investigación, como la instauración de un sistema científico-tecnológico integral, etc., ejes de cualquier patrón «autocentrado» de desarrollo (y que jugaron un papel central en

las economías exportadoras que no poseían recursos naturales, como en Suiza y Japón).

Tercero: el autocentramiento exige una transformación relativamente radical del poder político. En las economías primario-exportadoras exitosas se observa que fueron precedidas por una desfeudalización de gran alcance, que se materializó en reformas (o revoluciones) agrarias; tal desoligarquización fue una de las condiciones fundamentales para la modernización agrícola y para facilitar la movilidad y la comercialización del capital, la tierra y la fuerza de trabajo. Concomitantemente se induce el cambio social, que se evidencia en el crecimiento de las actividades secundaria y terciaria frente a la primaria, en la creciente urbanización, en la movilidad vertical y horizontal acelerada, etc. Ello da lugar a nuevos grupos de interés y fracciones sociales que se van organizando -como sujetos sociales- políticamente y crecientemente se va disociando el poder político del económico (otro aspecto distintivo del autocentramiento frente a la experiencia latinoamericana). Finalmente, aunque inicialmente inducidos «desde fuera», estos cambios dan lugar a una creciente capacidad de auto-manejo y -control de estas sociedades.

En cuarto y último lugar, ligado a lo recientemente afirmado, cuando la orientación hacia afuera es exitosa, ello sucede por el poder soberano de autodeterminación, especialmente en materia de las políticas de comercio exterior y en la capacidad de responder a las crisis externas con políticas de desarrollo interno. Si bien es obvio que el crecimiento inducido por las exportaciones requiere una integración creciente al mercado mundial (orientación asociativa), incluso en condiciones normales de comercio exterior todas las economías exportadoras exitosas han adoptado un comportamiento selectivamente disociativo (v.gr. imponiendo aranceles a las industrias nacientes, estableciendo cuotas de im- y exportación, etc.); mientras que en épocas de crisis las componentes selectivamente disociativas se generalizaban y radicalizaban, procediéndose a una mezcla de control del comercio exterior con una política gubernamental doméstica de desarrollo forzado y dirigido (contrapesando las presiones y shocks prove-

nientes de fuera). Es decir, el Estado cumplió un rol fundamental en ese proceso. Y, cuanto más tarde se inicia la transición en un país, más Estado se requiere para tener éxito (caso de los países del Sudeste Asiático).

A todo este complejo conglomerado de precondiciones y dinámicas se le denomina «desarrollo» en economías y sociedades autocentradas: en lo económico, porque lleva a encadenamientos inter e intra sectoriales y a efectos multiplicadores internos, que le otorgan coherencia al proceso e inducen cambios endógenos en el proceso de acumulación e innovación tecnológica; en lo social, por la distribución de ingresos y activos relativamente igualitaria; en lo político, porque procede de un proceso de desfeudalización y desoligarquización que permitieron las reformas o revoluciones agrarias que precedieron a la modernización agropecuaria y al desarrollo industrial; y en lo internacional, porque aseguró un control nacional del proceso de acumulación y de la política económica (Senghaas, 1982).

4. El control local del proceso de acumulación y las «capacidades sociales»: Samir Amin y Henry Bruton

4.1 Samir Amin: el control local del proceso de acumulación

El concepto de desarrollo a escala «nacional», tal como se deriva de los trabajos de Amin (1986, especialmente) debería contemplar el 'control de la acumulación' que privilegia cinco condiciones esenciales del proceso de acumulación y que -a la larga- nos parecen fundamentales (si bien relativizadas) para asegurar un desarrollo autocentrado:

«el control local de la reproducción de la fuerza de trabajo (lo que supone en una primera fase que la política del Estado asegure un desarrollo agrícola capaz de producir excedentes alimenticios en cantidades suficientes y a precios compatibles con las exigencias de la rentabilidad del capital, y en una segunda fase, que la producción en masa de bienes salariales pueda seguir simultáneamente la expansión del capital y la de la masa salarial);

el control local de la centralización de excedentes (lo que supone no sólo la existencia formal de instituciones financieras nacionales, sino también su autonomía relativa con respecto a los flujos de capital transnacional) garantizando la capacidad nacional para orientar su inversión;

el control local del mercado (reservado en gran medida en realidad a la producción nacional, incluso si no hay fuertes protecciones arancelarias o de otro tipo) y la capacidad complementaria de ser competitivo dentro del mercado mundial, al menos de manera selectiva;

el control local de los recursos naturales (que supone, más allá de su propiedad, la capacidad del Estado nacional de explotarlos o de mantenerlos en reserva; en este sentido los países petroleros que no son libres en realidad de 'cerrar el grifo' -si llegaran a preferir mantener ese petróleo en su subsuelo en vez de poseer unos haberes financieros de los cuales se les podría expropiar en todo momento- no tienen ese control);

finalmente, el control local de las tecnologías, en el sentido que, desarrolladas localmente o importadas, éstas puedan ser reproducidas rápidamente sin verse obligados a importar indefinidamente sus insumos esenciales (equipamientos, conocimientos, manipulación, etc.).» (pp. 35s.; n.s.).

A ello habría que añadir, si bien se encuentra implícito en el planteamiento anterior, el control local de la política económica y los precios relativos, la constitución de un mercado nacional de masas y la descentralización económica y política.

Todo ello exige el control del gobierno «nacional»; con lo que -si no se lo tiene- es un enfoque que aparentemente impide la acción, terminándose en la anomia.

Ciertamente que en un mundo interdependiente la noción de «control local» debe relativizarse; de cualquier forma sólo este control lo-

cal permite profundizar los otros dos ámbitos -así como al revés- tratados en esta sección: el personal y el de alcance medio. En otras palabras, el avance en materia de capacidades y habilidades (personales) refuerza la constitución de las comunidades y de los sujetos sociales (alcance medio) y esto permite ir hacia el control local de la acumulación (nación). Pero también vale la causación inversa y las mutuas interdependencias entre 'niveles'.

Esencial para implementar esta estrategia es el desacoplamiento de la economía mundial. Esta tesis de la «desconexión» del sistema capitalista mundial generalmente se conoce poco y, quizás por eso, se recibe mal, sobre todo cuando se la interpreta equivocadamente como sinónimo de autarquía económica. El argumento aminiano de la desconexión articula las cuatro proposiciones siguientes:

- a) La necesidad de la desconexión es el resultado político lógico del carácter desigual del desarrollo del capitalismo (que se materializa en una distribución piramidal de los ingresos a escala mundial y, habría que añadir, nacional).
- b) La desconexión es una condición necesaria para todo avance socialista, tanto del Norte, como del Sur.
- c) Ese desacoplamiento como tal no «garantiza» necesariamente un avance hacia un tipo de «socialismo» definido ex-ante. El socialismo siempre se sustenta en un futuro por construirse.
- d) La opción de la desconexión debe ser discutida en términos políticos, exigiendo un plan que implique un análisis táctico concreto articulado a una estrategia, ella misma evolutiva.

Amin no niega el carácter «positivo» del desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo, pero tampoco nadie se pregunta por el contenido de clase de ese desarrollo («desarrollo, ¿para quién?» y, habría que añadir, ¿para qué? ¿con qué fin?). Al efecto existe una posición ideológica distinta: «las contradicciones sociales asociadas al

desarrollo de las fuerzas productivas permiten responder a los problemas de las sociedades desde la perspectiva de su evolución visible de diversas maneras, según el punto de vista desde el que se observe»(p. 14).

También la intensificación gradual de la transnacionalización es igualmente una cuestión evidente. Ofrece perspectivas distintas, según el punto de mira. El capitalismo «homogeneiza» el mundo en apariencia, lo «americaniza», le ofrece a todos «iguales oportunidades». Habría que añadir: homogeneiza las «necesidades», pero diferencia las posibilidades reales para alcanzarlas, puesto que «(...) en los centros el proceso de acumulación de capital está comandado principalmente por la dinámica de las relaciones sociales internas, reforzadas por las relaciones exteriores puestas a sus órdenes; en las periferias, el proceso de acumulación de capital es principalmente derivado de la evolución de los centros (dependencia)» (p. 18). Está fundada esta diferenciación entre centro y periferia, como diferencia cualitativa entre formaciones sociales.

Más allá de estas banalidades son dos las cuestiones (y dificultades) reales que la ciencia social debe afrontar, y que han sido respondidas en dos grupos de visiones-perspectivas:

a) La visión predominante, la de la homogeneización del mundo por el capitalismo, se basa en dos hipótesis:

1a. El modelo de producción capitalista (MPC) obedece a leyes económicas de una presión determinante y de una fuerza extrema que tiende a homogeneizar el mundo: es decir a crear en todo sitio el mismo tipo de sociedad, llevando las fuerzas productivas al nivel más elevado posible; y

2a. Los retrasos o avances relativos de unos países respecto a otros se deben a causas internas de las diferentes formaciones históricas (es decir, a la dinámica de clases, más o menos favorable u hostil a la emergencia y a la dominación de la dinámica capitalista). Si existe heterogeneidad ella sólo es transitoria.

- b) la visión crítica, de otra parte, aduce que la mencionada homogeneización no solamente no se ha realizado, ni aproximadamente, durante los cinco siglos de su expansión, sino que aún más no está a la orden del día de lo que se ve venir. Los recursos disponibles en el planeta no alcanzarían para asegurarles a todos los patrones de consumo actualmente vigentes. Esta perspectiva propone discutir la naturaleza y las razones de la permanencia del desarrollo desigual. El planteamiento crítico está fundado en la hipótesis que el sistema capitalista mundial no será reducido a una yuxtaposición de formaciones «nacionales» (o locales) autónomas, porque la estructura y las funciones de esas formaciones locales dependen ellas mismas de las estructuras del sistema mundial y del juego de fuerzas que determinan la evolución global. Con lo que las dinámicas de las formaciones locales no vienen condicionadas únicamente por sus conflictos internos: más aún, cuando las clases sociales locales son parte y operan dentro del conjunto de fuerzas mundiales. No puede dicotomizarse entre fuerzas internas y externas; todas son «internas» al sistema mundial.

4.2. Henry Bruton: la perspectiva macroeconómica de las «capacidades sociales»

Según Henry Bruton (1989), los países de América Latina aún pueden remontar la condición de subdesarrollo, teniendo presente -a la vez- el peligro y la oportunidad que representan los países ricos, puesto que:

- a) Si los países subdesarrollados son capaces de poner en movimiento procesos similares a los que adoptaron los países desarrollados en su tiempo y, en vez de importar artefactos, tecnologías, etc. desarrollaran sus propios sistemas, pero que en todos los casos reflejen la historia, los valores y las ideas sobre la «buena vida» de su propia sociedad; y
- b) Si las economías en desarrollo encuentran el camino para aprender de «Occidente», en forma que sus lecciones contribuyan a alentar un proceso de evolución en líneas que se señalan abajo.

La tesis central del autor consiste en explicitar las cuatro condiciones y objetivos del desarrollo (véase la similitud con los planteamientos reseñados de Heierli, Iguñiz y Sen, si bien ampliados a escala macro), que son -a su vez- las precondiciones para asegurar un elevado PIB per cápita a partir de «operaciones de rutina» innatas al funcionamiento del sistema económico y de las que debería estar equipada toda sociedad que desee «progresar», y que son precisamente las que hay que establecer en los países subdesarrollados, a saber:

1. La amplia capacidad de transformación frente a circunstancias cambiantes, cualidad indispensable para evitar la vulnerabilidad de las economías que requieren alguna especialización (en el entorno de la volátil dinámica económica mundial). Las economías que se especializan exageradamente, incluso en base a los dictados de la doctrina de las ventajas comparativas, pueden ver reducida su capacidad de transformación, es decir, la flexibilidad de la economía, la capacidad de movilizar los recursos de un sector a los nuevos, etc. Este es un argumento diferente al de la diversificación, pudiendo resultar éste muy costoso. La idea es crear capacidades de movimiento rápido a nuevas actividades, a costos bajos, cuando surgen nuevas tecnologías y cambian las condiciones de mercado. Esta capacidad se puede aprender de diversas maneras: realizando nuevas actividades, fomentando la investigación y el desarrollo (R&D), asegurando el entrenamiento formal en el extranjero, etc. Pero lo fundamental está en la creación interna de un medio ambiente de aprendizaje (no necesariamente formal) que permita desarrollar esa capacidad de transformación que -a la larga- generaría ventajas comparativas dinámicas.

2. El crecimiento endógeno de la productividad. Casi todos los economistas coinciden en señalar que el incremento de la productividad de los «recursos» es una de las más importantes fuentes del producto incrementado y que una economía requiere de su aumento en forma rutinaria y sostenida para elevar el crecimiento del ingreso per cápita. Si bien hay alguna evidencia respecto a la correlación existente entre comercio libre y crecimiento de la productividad, así como entre exportaciones y productividad, nada garantiza que esto sea necesaria-

mente así, según Bruton; e incluso la cadena de causación podría darse a la inversa. No existe aún una teoría general del crecimiento de la productividad, lo que permitiría plantear políticas para fomentarla (luego de encontrar los obstáculos que impiden su incremento).

3. La idea de la búsqueda y el aprendizaje por la práctica. Muchos países subdesarrollados producen al interior de su «curva de posibilidades de producción», lo que estaría reflejando la existencia de: a) recursos ociosos: fuerza de trabajo, capital físico y humano; b) inmovilidad de recursos; c) ignorancia e incertidumbre; d) distorsiones en mercados de factores y de bienes y servicios; e) escasez de divisas; etc. Pero probablemente lo más importante radica en la subutilización del conocimiento disponible, existente en todos los agentes económicos; que no se usa porque requeriría de esfuerzos adicionales, búsqueda reforzada, nuevos insumos y riesgos. No requiere, sin embargo, de capital o fuerza de trabajo adicionales. De manera que una estrategia que ejerza un efecto positivo en la búsqueda y en el aprendizaje es una que puede contribuir poderosamente al crecimiento de la productividad en nuestros países.

4. La capacidad de adoptar decisiones autónomas y reflexivas por parte de los agentes económicos y políticos. Generalmente la simple copia e imitación se convierte en solución atractiva a nuestros problemas, en especial, en materia de consumo. Con ello se mina la independencia en la elección. «Una apertura excesiva de la economía, puede arguirse, lleva a decisiones que -para los consumidores- pueden no estar fundadas en preferencias genuinas y que -para los productores- pueden no estar basadas en el conocimiento sobre la disponibilidad de insumos y tecnología domésticas, y que, -para el gobierno- no permiten aprovechar de las ventajas de la experiencia y de los conocimientos ordinarios y la racionalidad escondida que a menudo son cruciales para las decisiones efectivas de política» (p. 8). Todo esto también requiere de aprendizaje y de la exposición de la economía a situaciones muy complejas y rápidamente cambiantes, que pueden producir resultados que reducen el bienestar en vez de incrementarlo.

De manera que, en conclusión, el objetivo del desarrollo puede ser definido como la creación de ese complejo conjunto de capacidades sociales arriba descritas (que no deben confundirse con las planteadas por Sen en un sentido estricto), que no vienen al mundo con el ser humano, sino que tienen que ser aprendidas. Lo que lleva a pensar a Bruton que las economías retrasadas deben establecer un proceso realmente autónomo y genuinamente propio en una economía abierta. Esto exige una protección externa determinada adecuadamente (esencialmente sobre la base de un tipo de cambio subvaluado), que permita desarrollar las cuatro capacidades internas arriba enunciadas.

En las fases iniciales de los países hoy altamente desarrollados no se produjo la introducción abrupta de nuevas tecnologías foráneas y otros conocimientos y artefactos, a un medio ambiente no preparado. Hoy eso es diferente, y los países en desarrollo requieren encontrar un camino para preparar su medio ambiente y potencial interno, antes de exponerse plenamente a la invasión de aquello (p. 13). A este respecto, Wiener ha arguido que en el caso de Gran Bretaña el crecimiento económico moderno fue genuinamente doméstico, a partir de los valores y la estructura social existentes en ese país. Entonces poseía una «protección natural» que favoreció su desarrollo: transporte lento, malas comunicaciones, poco transporte internacional, variedad reducida de bienes, etc. Es así como los ingleses tuvieron mucho tiempo para aprender y potenciar su aparato productivo y sus instituciones.

Veamos cómo la protección incentiva la creación y reforzamiento de cada una de las cuatro capacidades sociales indispensables para el desarrollo. En cuanto a la capacidad de transformación, se plantea crear fuertes incentivos para que los recursos sean utilizados -de parte de la inversión privada doméstica- en actividades nuevas, no tradicionales. La medida tradicional consistiría en establecer aranceles, pero éstos tienen dos problemas: -) Castigan las exportaciones; y -) pueden llevar los recursos a actividades para las que el país está mal equipado. De manera que es primordial reconocer que la protección no penalice a las exportaciones y genere más bien incentivos para incrementarlas. Además, estas actividades deben ser realizadas principalmente por nacionales, a fin de reducir la tentación de imitar y para encontrar un cami-

no propio a partir de la búsqueda. Sólo la política cambiaria puede estimular las actividades productivas en esa dirección, en las que el proceso de búsqueda y aprendizaje debe comenzar de la situación existente y actuar sobre ella: lo nuevo debe estar «cerca» a lo viejo; no deben darse grandes saltos; deben ser compatibles con los valores y la dotación de factores del país; etc. «Avanzar de la herrería y la relojería a hacer y entender la máquina de vapor de James Watt era un salto manejable, mientras que ir directamente de la herrería rural a una acería moderna, o incluso a una textilera o molino moderno, no lo es» (p. 19).

«Los países que iniciaron su desarrollo tecnológico hace 150-200 años estuvieron en condiciones más favorables de experimentar cambios que estaban dentro de la comprensión técnica de una gran parte de los miembros de la sociedad, así como dentro de los límites de las fronteras psicológicas y culturales aceptables de la sociedad. En un contexto así el aprendizaje es posible. No así en una situación en la que no hay posibilidades y potencialidades que son entendibles para todos o gran parte de los agentes económicos. De igual manera, la `cercanía` facilita la difusión del conocimiento tecnológico en la economía de una manera que no resulta posible con una tecnología nueva que refleja la gran distancia de la que se encuentra generalmente en uso» (p. 20).

El tema principal del argumento es que hay recursos subutilizados (incluyendo el conocimiento) y la tarea inmediata es crear una demanda por esos recursos, combinado con la idea que la forma más eficiente de aprender es aquella lograda por la práctica, haciendo («doing»). Pero este argumento no se sustenta en el hecho que el capital físico no es parte del crecimiento. Más bien, centra el motor primordial en el esfuerzo de búsqueda y aprendizaje, y la demanda de capital físico que este esfuerzo crea no afecta la limitación del ahorro. Esta generalmente aparece cuando se procesan proyectos foráneos y grandes, que son los que imponen demandas inmediatas sobre el ahorro. En algunas instancias, el ahorro se dará `en especie`, tal como el agricultor que observa una venta gananciosa, que lo llevará a mejorar sus implementos, su uso de fertilizantes, su control del agua, etc., ahorrando e invirtiendo en especie. El consumo perdido de este tipo de inversión es, en la mayoría de casos,

ocio. La práctica común en muchos países de apoyarse en amigos y miembros de la familia para financiar la educación superior sugiere que habría fondos disponibles para inversiones más inmediatamente rentables (p. 34).

«¿Es que el enfoque discutido requiere que el país en desarrollo reinvente la rueda? Hasta cierto punto sí, sencillamente porque es la forma más eficiente de aprender. Albert Hirschman escribe que: Los humanos tienen que reinventar muchas cosas -desde la manera de caminar hasta el uso adecuado del lenguaje- y esta práctica intensiva de la reinvención y re-creación seguramente es necesaria, si bien no es condición suficiente para la generación subsecuente de una creatividad genuina. El problema de la investigación y desarrollo industrial no es cómo minimizar la reinvención, sino de alcanzar el mejor equilibrio posible entre reinvención y la toma de ventajas del stock existente de conocimientos, con el propósito de acelerar la industrialización y la creatividad» (p. 18, nota 8).

PARTE II: IGUALDAD DE OPORTUNIDADES, ¿PARA QUÉ? PROPUESTAS DE 'DESARROLLO HUMANO'

El problema que afrontan los economistas heterodoxos expuestos en la primera Parte es que todos ellos finalmente sólo se limitan a establecer las precondiciones para alcanzar el «desarrollo», entendido como un proceso similar al que caracteriza a las economías capitalistas avanzadas del Norte o quizás al seguido y alcanzado por los denominados Dragones y Tigres del Sudeste Asiático. En la medida en que esos países finalmente tampoco han podido asegurar un «desarrollo humano» auténtico, caen en la trampa del «desarrollismo occidentalizador». ¿Los «milagros» económicos del sudeste asiático o de Chile merecen emularse? ¿De qué sirven los éxitos económicos si subyugan al ser humano? ¿Para qué conseguir una «igualdad de oportunidades» si el fin del desarrollo es «alcanzar» el «desarrollo» de los países del Norte?

Ello nos obliga a buscar esquemas y enfoques que nos libren del camino unilineal y deshumanizador del «hombre unidimensional» que

se procesa en esos países, en la compleja (¿utópica?) búsqueda de un «desarrollo a escala humana». Es decir, nos preguntamos ¿cómo proceder para «desarrollarnos» sin caer en la alienación y el materialismo inmanentes a los esquemas dominantes de «desarrollo», a pesar de las presiones -aparentemente incontenibles- provenientes, entre otros procesos, de la denominada globalización?

1. Necesidades, satisfactores y mercancías: el desarrollo a escala humana de Manfred Max-Neef

La propuesta que presentan Max-Neef, Elizondo y Hopnehayn (1986, 1993) pretende ser una contribución para construir «una filosofía del desarrollo», que pueda constituirse en «un aporte sustancial para la construcción de un nuevo paradigma del desarrollo, menos mecanicista y más humano», dirigido a quienes estén «dedicados a pensar caminos de humanización para un mundo en crisis» (1986: 5), puesto que la nuestra sería una «sociedad alienada que se embarca en una carrera productivista sin sentido. La vida se pone, entonces, al servicio de los artefactos en vez de los artefactos al servicio de la vida. La pregunta por la calidad de vida queda recubierta por la obsesión de incrementar la productividad de los medios. La construcción de una economía humanista exige, en este marco, un importante desafío teórico, a saber: entender y desentrañar la dialéctica entre necesidades, satisfactores y bienes económicos. Esto, a fin de pensar formas de organización económica en que los bienes potencien satisfactores para vivir las necesidades de manera coherente, sana y plena» (p. 35).

En esa dirección, proponen su programa general, consistente en «un desarrollo a escala humana. Tal desarrollo se concentra y sustenta en la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales, en la generación de niveles crecientes de autodependencia y en la articulación orgánica de los seres humanos con la naturaleza y la tecnología, de los procesos globales con los comportamientos locales, de lo personal con lo social, de la planificación con la autonomía y de la sociedad civil con el Estado» (p. 14, n.s.). En esta sección nos limitaremos al análisis del aspecto de las necesidades, dejando para la sección siguiente los temas más amplios referidos en la cita.

Base sustantiva del planteamiento consiste en «lograr la transformación de la persona-objeto en persona-sujeto del desarrollo (que) es, entre otras cosas, un problema de escala; porque no hay protagonismo posible en sistemas gigantescos organizados jerárquicamente desde arriba hacia abajo» (p. 15). Esta «nueva concepción ha de orientarse primordialmente hacia la adecuada satisfacción de las necesidades humanas. Por otra parte, si el desarrollo futuro no podrá sustentarse en la expansión de las exportaciones (...), ni en sustanciales aportes de capital foráneo (...), la nueva concepción ha de orientarse inevitablemente hacia la generación de una creciente autodependencia» (p. 14; n.s.).

En este enfoque el desarrollo se refiere a las personas y no a los objetos. Este es el postulado básico del desarrollo a escala humana, según los autores. Aparte del indicador del crecimiento cuantitativo de los objetos -el PIB- requerimos de un indicador del crecimiento cualitativo de las personas, que vendría dado por la calidad de la vida de ellas y que dependería de «las posibilidades que tengan las personas de satisfacer adecuadamente sus necesidades humanas fundamentales». De ahí que los autores se vean abocados a desarrollar una teoría de las necesidades fundamentales.

Contrariamente al estrecho manejo convencional que los economistas hacen del concepto de necesidades (en la jerga convencional, preferencias), estos autores amplían su dimensión y la contraponen con los satisfactores de aquéllas.

En cuanto a las necesidades humanas, cuestionan el saber ortodoxo, de acuerdo al cual ellas serían infinitas, relativas (dependerían de la cultura) y que variarían permanentemente, señalando que esas concepciones se basan en un error conceptual al confundirlas con los satisfactores de necesidades que se dan a través de bienes y servicios.

Desde esa perspectiva, las necesidades (que incluyen las realizaciones y capacidades en Sen, como veremos) se ordenan en base a dos tipos de categorías que pueden combinarse: las existenciales (Ser, Tener, Hacer y Estar) y las axiológicas (de Subsistencia, Protección, Afecto

to, Entendimiento, Participación, Ocio, Creación, Identidad y Libertad). De ese listado (ver la reproducción en el cuadro No. 1), que reconocen arbitrario hasta cierto punto, se desprende que las necesidades son pocas, finitas y clasificables y que son las mismas en todas las culturas (y tiempos históricos). En añadidura, para estos autores las necesidades no sólo son reflejo de carencias, sin que también potencian a las personas: «en la medida en que las necesidades comprometen, motivan y movilizan a las personas, son también potencialidad y, más aún, pueden llegar a ser recursos» (1986: 34; n.s.).

En cambio, los satisfactores (que en la jerga económica tradicional se confunden con las «necesidades»), en tanto medios para satisfacer las necesidades, se modifican en tiempo y espacio, según los sistemas sociales (o culturas) en que surgen. Para fines de ilustración se entiende entonces que la alimentación y el abrigo no son necesidades en tal sentido, sino satisfactores de la necesidad esencial de subsistencia. Por su parte la educación, la investigación, la estimulación precoz y la meditación son satisfactores de la necesidad de entendimiento. Los sistemas curativos, la prevención y los esquemas de salud son satisfactores de la necesidad de protección. Evidentemente un satisfactor puede contribuir a la cobertura de varias necesidades (la madre que lacta a su hijo contribuye a satisfacerle sus necesidades de subsistencia, protección, afecto e identidad) y a la inversa una necesidad puede requerir de varios satisfactores para cubrirla (v.gr. el entendimiento requiere de educación, buena salud y nutrición adecuada).

Nótese, al respecto, que el satisfactor es el modo o forma como se expresa una necesidad, mientras que los bienes y servicios son medios por los cuales el sujeto potencia los satisfactores para alcanzar sus necesidades. Los satisfactores contribuyen a la realización («actualización» lo denominan los autores) de las necesidades humanas, por lo que pueden estar conformados por, entre otros, formas de organización, estructuras políticas, prácticas sociales, condiciones subjetivas, valores y normas, espacios, contextos, comportamientos y actitudes, etc. (ibid.: 35). En pocas palabras, «los satisfactores son lo histórico de las necesidades y los bienes económicos su materialización» (p. 37).

CUADRO NO. 1: MATRIZ DE NECESIDADES Y SATISFACTORES

Necesidades según Categorías Existenciales Necesidades según Categorías Axiológicas	Ser	Tener	Hacer	Estar
SUBSISTENCIA	1/ Salud física, salud mental, equilibrio, solidaridad, humor, adaptabilidad	2/ Alimentación, abrigo, trabajo	3/ Alimentar, procrear, descansar, trabajar	4/ Entorno vital, entorno social
PROTECCION	5/ Cuidado, adaptabilidad, autonomía, equilibrio, solidaridad	6/ Sistemas de seguros, ahorros, seguridad social, sistemas de salud, legislaciones, derechos, familia, trabajo	7/ Cooperar, prevenir, planificar, cuidar, curar, defender	8/ Contorno vital, contorno social, morada
AFECTO	9/ Autoestima, solidaridad, respeto, tolerancia, generosidad, receptividad, pasión, voluntad, sensualidad, humor	10/ Amistades, parejas, familia, animales domésticos, plantas, jardines	11/ Hacer el amor, acariciar, expresar emociones, compartir, cuidar, cultivar, apreciar	12/ Privacidad, intimidad, hogar, espacios de encuentro
ENTENDIMIENTO	13/ Conciencia crítica, receptividad, curiosidad, asombro, disciplina, intuición, racionalidad.	14/ Literatura, maestros, método, políticas educacionales, políticas comunicacionales	15/ Investigar, estudiar, experimentar, educar, analizar, meditar, interpretar.	16/ Ambitos de interacción formativa: escuelas, universidades, academias, agrupaciones, comunidades, familia
PARTICIPACION	17/ Adaptabilidad, receptividad, solidaridad, disposición, convicción, entrega, respeto, pasión, humor	18/ Derechos, responsabilidades, obligaciones, atribuciones, trabajo	19/ Afiliarse, cooperar, proponer, compartir, discrepar, acatar, dialogar, acordar, opinar	20/ Ambitos de interacción participativa: cooperativas, asociaciones, iglesias, comunidades, vecindarios, familia

Los 'satisfactores', sin embargo, no tienen por qué contribuir positivamente al bienestar o a la mejora de la calidad de vida, sino que pueden llevar a deteriorarlo, limitándolo o desvirtuándolo. En tal sentido, los autores distinguen cinco categorías de satisfactores, a saber:

- a. Violadores o destructores, que son los satisfactores (p.ej. armamentismo) que pretenden satisfacer una necesidad (p.ej. la de protección), pero que imposibilitan la satisfacción de otras necesidades (v.gr. la de subsistencia, afecto, libertad).
- b. Pseudo-satisfactores, que aparentan satisfacer ciertas necesidades (v.gr. modas - identidad; sobreexplotación de recursos naturales - subsistencia; nacionalismo chauvinista - identidad; democracia formal - participación; prostitución - afecto; etc.).
- c. Inhibidores, debido a los cuales -en la medida en que sobresatisfacen o hartan- dificultase la posibilidad de satisfacer otras necesidades (p.ej. el satisfactor paternalismo, que pretende cubrir la necesidad de protección, impide la satisfacción del entendimiento, la participación, la libertad y la identidad; o la producción taylorista, que dice afrontar la necesidad de subsistencia, pero inhibe la satisfacción de participación, creatividad, identidad, etc.).
- d. Singulares, que son los satisfactores que se dirigen a satisfacer una sola necesidad, tales como los programas de suministro de alimentos (necesidad que satisface: subsistencia). sistemas de seguros (-protección), voto (-participación), espectáculos deportivos (-ocio), etc.
- e. Sinérgicos, que por la forma como satisfacen una determinada necesidad contribuyen a la satisfacción simultánea de otras necesidades, como lo ilustran los ejemplos del cuadro No. 2.

Las tres primeras categorías de satisfactores deben, claramente, rechazarse; mientras, la cuarta es positiva y la quinta es la que hay que favorecer privilegiadamente para alcanzar el desarrollo. En añadidura, «los satisfactores correspondientes a las primeras cuatro categorías, por ser habitualmente impuestos, inducidos, ritualizados o institucionalizados, son en alto grado exógenos a la sociedad civil, entendida ésta en cuanto

comunidad (*Gemeinschaft*) de personas libres capaces, potencialmente o de hecho, de diseñar sus propios proyectos de vida en común. En tal sentido se trata de satisfactores que han sido tradicionalmente impulsados de arriba hacia abajo. La última categoría, en cambio, revela el devenir de procesos liberadores que son producto de actos volitivos que se impulsan por la comunidad desde abajo hacia arriba. Es eso lo que los hace contrahegemónicos, aun cuando en ciertos casos también pueden ser originados en procesos impulsados por el Estado» (1986: 46; n.s.).

Una estrategia de desarrollo a escala humana debe, por tanto, enfatizar los satisfactores sinérgicos, que son los que potencian la perspectiva contrahegemónica y, con ello, la liberación humana.

CUADRO NO. 2: SATISFACTORES SINÉRGICOS

Satisfactor	Necesidad	Necesidades que estimula
- Lactancia materna	Subsistencia	Protección, afecto, identidad.
- Producción autogestionaria	Subsistencia	Entendimiento, participación, creación, identidad, libertad
- Educación popular	Entendimiento	Protección, participación, creación, identidad, libertad.
- Organizaciones populares democráticas	Participación	Protección, afecto, ocio, creación, identidad, libertad
- Medicina descalza	Protección	Subsistencia, entendimiento, participación
- Banca descalza	Protección	Subsistencia, participación creación, libertad
- Sindicatos democráticos	Protección	Entendimiento, participación identidad
- Democracia directa	Participación	Protección, entendimiento, identidad, libertad.
- Juegos didácticos	Ocio	Entendimiento, creación.
- Programas de autoconstrucción	Subsistencia	Entendimiento, participación.
- Medicina preventiva	Protección	Entendimiento, participación, subsistencia.
- Meditación	Entendimiento	Ocio, creación, identidad
- Televisión cultural	Ocio	Entendimiento

Fuente: Max-Neef et al., 1986: Cuadro 6, p. 47.

Este paradigma nos permite, entre otros, redefinir el concepto de pobreza(s), en función al grado de satisfacción relativa de las diversas «necesidades»: «El concepto tradicional es limitado y restringido, puesto que se refiere exclusivamente a la situación de aquellas personas que pueden clasificarse por debajo de un determinado umbral de ingreso. La noción es estrictamente economicista. (De ahí que) sugieramos no hablar de pobreza, sino de pobreza. De hecho, cualquier necesidad humana fundamental que no es adecuadamente satisfecha revela una pobreza humana. La pobreza de subsistencia (debido a alimentación y abrigo insuficientes); de protección (debido a sistemas de salud ineficientes, a la violencia, la carrera armamentista, etc.); de afecto (debido al autoritarismo, la opresión, las relaciones de explotación con el medio ambiente natural, etc.); de entendimiento (debido a la deficiente calidad de la educación); de participación (debido a la marginación y discriminación de mujeres, niños y minorías); de identidad (debido a la imposición de valores extraños a los culturales locales y regionales, emigración forzada, exilio político, etc.) y así sucesivamente» (1993: 39).

Más aún, la persistencia de cualquier tipo de pobreza termina convirtiéndose en una patología, v.gr. en el caso del desempleo, que -desde esta perspectiva- no puede concebirse sólo como una falta de trabajo e ingresos, sino como un recorte sustancial -y, a menudo, irrecuperable- de la persona humana, en la medida en que la persona se sentirá cada vez menos protegida, se destruyen sus relaciones afectivas, la invaden sentimientos de aislamiento y marginación y disminuye la autoestima, provocando una crisis de identidad (1993: 40). Junto con las patologías individuales existen también las colectivas, que son las más graves, al gestar niveles masivos de frustración.

Las diversas matrices presentadas, sugieren los autores, podrían servir para fines de diagnóstico, planificación y evaluación. Se utilizarían en y por grupos locales para el auto-diagnóstico, en que ellos mismos llenarían los casilleros, con lo que tomarían conciencia de sus carencias y potencialidades concretas, lo que lleva a la construcción de matrices negativas y positivas, respectivamente. Luego, podrían ampliar el ejercicio participativo para diseñar lineamientos propositivos en dirección

a la «autodependencia» a nivel local (si fuera viable). Finalmente, podrían ser de utilidad para detectar sus resultados, en la práctica.

Esos ejercicios tendrían que repetirse, asimismo, a los niveles regional y nacional: «De este modo un proceso iterativo que va desde lo local hasta lo nacional, pasando por lo regional, exige elaborar metodologías apropiadas que permitan compatibilizar en una articulación armónica las visiones, aspiraciones y propuestas surgidas de los distintos espacios» (p. 49). Con ello, «los propios actores sociales, de ser tradicionalmente objetos del desarrollo, pasan a asumir su rol protagónico de sujetos» (ibid.; n.s.), otorgándole su carácter contrahegemónico.

Este planteamiento del «Desarrollo a Escala Humana» lleva a una recuperación y articulación de la heterogeneidad (económica, cultural, política): «El rescate de la diversidad es el mejor camino para estimular los potenciales creativos y sinérgicos que existen en toda sociedad. De allí que parece aconsejable y coherente aceptar la coexistencia de distintos estilos de desarrollo regionales dentro de un mismo país, en vez de insistir en la prevalencia de 'estilos nacionales' que han demostrado ser hasta ahora eficientes para el enriquecimiento de algunas regiones a costa del empobrecimiento de otras. Los 'estilos nacionales' están concebidos en su mayor parte con el propósito de reforzar o mantener la unidad nacional. No debe, sin embargo, olvidarse que la unidad no significa uniformidad. Puede existir una base más sólida para la unidad real cuando un cúmulo de potenciales culturales afloran libre y creativamente, contando con las oportunidades, el respaldo técnico y el estímulo para hacerlo» (Max-Neef et al., 1986: 49).

De ahí que «la situación obliga a repensar el contexto social de las necesidades humanas de una manera radicalmente distinta de como ha sido habitualmente pensado por planificadores sociales y por diseñadores de políticas de desarrollo. Ya no se trata de relacionar necesidades solamente con bienes y servicios que presuntamente las satisfacen; sino de relacionarlas además con prácticas sociales, formas de organización, modelos políticos y valores que repercuten sobre las formas en que se expresan las necesidades» (p. 36), tema éste que retomaremos más adelante.

Evidentemente esta radical reconceptualización de las necesidades (y su relación con los satisfactores y las mercancías) tiene imprevisibles consecuencias, obligando también, entre otros, a transformar sustantivamente el contenido de otros conceptos, como el de pobreza (llevaría a hablar de 'pobrezas' según el grado de satisfacción de cada necesidad en el sentido descrito arriba) o, lo que nos interesa aquí, el de desarrollo. Se pasa así de nociones economicistas o reduccionistas a otras más integrales y humanizadas. De ahí que, dando un paso adicional, terminen definiendo el desarrollo, orientado hacia la satisfacción de las necesidades humanas, a través de la autodependencia, que le sirve de condición, medio y valor irreductible, aspecto que recogeremos posteriormente.

En añadidura, al entender las necesidades sistémicamente como carencias y potencias, la estrategia de desarrollo que proponen prioriza la generación de satisfactores endógenos y sinérgicos para acabar con los círculos viciosos de la pobreza. Perspectiva que contrasta con las tradicionales, en las que se establecen linearidades jerárquicas en materia de las necesidades humanas: «Regirse por la lógica de la linearidad da origen a patrones de acumulación divorciados de la preocupación por el desarrollo de las personas. Si se opta por la linearidad, la estrategia establecerá prioridades a partir de las pobrezas de subsistencia observadas. Los programas se orientarán preferentemente de manera asistencial, como un ataque a la pobreza entendida convencionalmente. Las necesidades serán entendidas exclusivamente como carencias y, en el mejor de los casos, los satisfactores que el sistema genera serán singulares. Paradójicamente, tal opción impulsa una causación circular acumulativa (en el sentido de Myrdal) y los pobres no dejan de ser pobres en la medida en que aumenta su dependencia de satisfactores generados exógenamente a su medio» (p. 50).

De ahí que «(...) toda acción que se ejerza exclusiva o principalmente sobre carencias sentidas, tendrá una eficacia baja. Las carencias se expresan en términos de objetos, artefactos y, a veces, servicios. Casi nunca se expresan en términos de las necesidades fundamentales a las cuales esas carencias eventualmente apuntan. No se

tiene presente, entonces, que las acciones orientadas hacia la solución de carencias son acciones lineales de efectos singulares, mientras que las acciones orientadas hacia la actualización de necesidades humanas fundamentales pueden generar sinergia. Generalmente (...) las carencias son síntomas, y optar por actuar sobre síntomas es optar por aquello que, en lugar de resolver, perpetúa el problema e incrementa la dependencia» (Max-Neef, 1989: 129).

Con lo que los autores concluyen en su propia perspectiva: «El desarrollo a escala humana no excluye metas convencionales, como crecimiento económico para que todas las personas puedan tener un acceso digno a bienes y servicios. Sin embargo, la diferencia respecto de los estilos dominantes radica en concentrar las metas del desarrollo en el proceso mismo del desarrollo. En otras palabras, que las necesidades humanas fundamentales pueden comenzar a realizarse desde el comienzo y durante todo el proceso de desarrollo; o sea, que la realización de las necesidades no sea la meta, sino el motor del desarrollo mismo. Ello se logra en la medida en que la estrategia de desarrollo sea capaz de estimular permanentemente la generación de satisfactores sinérgicos» (p. 51).

2. Capacidades y derechos: Amartya Sen

Es interesante notar, de paso, que los aportes de Sen no son considerados por Max-Neef, así como a la inversa, a pesar de las obvias coincidencias de fondo existentes entre ambas perspectivas, como veremos.

Este segundo aporte «heterodoxo» reciente, de gran relevancia para abordar la problemática del desarrollo, proviene de Amartya Sen (1983, 1985, 1988, 1989, 1989^a, 1992, 1993), profesor de economía y filosofía en la Universidad de Harvard. Según esta visión, en la medida en que el desarrollo tiene que ver con el logro de una 'vida mejor', habría que enfatizar la naturaleza -más que la forma- de la vida que lleva la gente.

De ahí que gran parte de su trabajo esté dirigida a cuestionar la evaluación de la calidad de vida (más que sólo del nivel de vida) en

base a los tres enfoques que estuvieron (o están aún) en boga en este campo: el que lo realiza sobre la base de las mercancías que posee y usa la gente (considerando su nivel y su distribución entre las personas); el que lo determina a partir de la «utilidad» (como la entienden los neoclásicos y que califica de 'métrica del placer') que otorgan los bienes y servicios; o el que se basa en el enfoque de las 'necesidades básicas' y que finalmente también se sustenta en indicadores cuantitativos de las mercancías a que acceden las personas.

Desde este innovador paradigma, los seres humanos son analizados en su rol dual, ya no sólo como medios primarios de toda la producción, perspectiva tradicional de los estudios del desarrollo económico, sino como agentes, beneficiarios y adjudicatarios del progreso. De donde se «sostiene que el proceso de desarrollo económico se debe concebir como la expansión de las 'capacidades' de la gente. Este enfoque se centra en lo que la gente puede hacer y el desarrollo se ve como un proceso de emancipación de la obligada necesidad de 'vivir menos o ser menos'» (1983: 1115; nuestro subrayado).

Este planteamiento evita -cuando se evalúa el desarrollo o se proponen medidas de política- que se confundan medios y fines, ya que a menudo, no sólo en la práctica, se olvida que la vida de las personas debe ser la preocupación principal y que la producción y la prosperidad materiales son meros instrumentos para solventar aquélla. Aunque esto parecería una perogrullada, tradicionalmente tal confusión ha llevado y sigue dando lugar a una concentración analítica y de política parcializada unilateralmente en la expansión del ingreso real y del crecimiento económico (por habitante) como las características centrales y determinantes de un desarrollo exitoso y como fines últimos de éste.

Ese paradigma tradicional no sería problemático si existiera una correspondencia perfecta entre ambos aspectos (y en que los medios se materializaran en fines inmediata y completamente), es decir, entre crecimiento y desarrollo. Pero esto evidentemente no es así, por varias razones, como veremos a continuación, en que se observa que elevados y crecientes niveles de ingreso o de utilidad o de satisfacción de

necesidades básicas no necesariamente aseguran altos niveles cualitativos de vida, aunque puedan estar relacionados -y, en algunos casos, incluso, perversamente- con éstos.

De lo que se trata, por tanto, es de «evaluar el cambio social en términos de la riqueza de la vida humana resultante de él» (1989: 43). Pero, como la propia noción de calidad de la vida humana es una cuestión de gran complejidad, se requiere desarrollar conceptos adicionales para plasmar la nueva visión con precisión. Es aquí donde surge una primera diferencia con el enfoque de Max-Neef, ya que el centro del análisis no son las necesidades y los logros, sino el potencial para lograr su cobertura.

Para ese efecto, Sen desarrolla un conjunto -a primera vista, abigarrado- de conceptos no convencionales para construir su propia perspectiva del desarrollo, en la que implícita y explícitamente se cuestionan los paradigmas convencionales.

Como se ha señalado, la persona humana se encuentra en el centro del análisis y preocupaciones del autor: «(...) *commodities are merely means to well-being and freedom and do not reflect the nature of the lives that the people involved can lead*» (Sen, 1989a: 53). Por lo que también es el punto de partida de su esquema, que nos llevará a la definición del desarrollo como proceso por medio del cual se amplían y profundizan las capacidades humanas.

En el esquema que desarrollaremos aquí -para facilitarle el seguimiento al lector- podríamos, a manera de síntesis, establecer la siguiente cadena de conceptos que se condicionan mutuamente (debiéndose tener presente que unos pueden englobar a o ser precondiciones de otros), aunque no necesariamente uno lleva al siguiente (a modo de referencia se incluyen los términos originales en inglés):

Dotaciones - Derechos - Capacidades - Realizaciones - Calidad de Vida;
o
Endowments-Entitlements -Capabilities - Functionings - Quality of Life.

Para tal efecto, Sen inicia su estudio con el concepto de *endowments*, que denominaremos dotaciones de aquí en adelante, definidas como el conjunto de posesiones o propiedades iniciales con que cuenta una persona (o familia), tales como su fuerza de trabajo, tierras, herramientas, bienes, dinero.

Esa dotación de partida, la persona o familia la puede convertir en *entitlements* (derechos de uso o dominio de aquí en adelante) o conjuntos de canastas de mercancías sobre las que tiene comando o derecho de uso. Tal conversión se puede realizar por el autoconsumo de la familia o por un intercambio de las dotaciones iniciales con la naturaleza (producción) o con otras personas (a través del comercio, entendido éste como *exchange entitlement* por Sen). Realizado esto, el individuo tiene derechos o dominio sobre un subconjunto alternativo de canastas de mercancías que puede usar o consumir (como tal, se trata, en términos microeconómicos, de un vector de dotación o de un conjunto presupuestal).

Esos derechos de uso -derivados en parte de las dotaciones- están amparados consuetudinariamente, sea legalmente, porque se trata de posesiones privadas (aseguradas por el Estado y que pueden defenderse en las cortes), sea porque están legitimados socialmente (caso de bienes públicos o de subsidios o donaciones o por mecanismos de reciprocidad entre familias o por sistemas de distribución al interior de la familia).

Tales derechos o dominio, entendidos como el «conjunto de mercancías entre las que una persona puede elegir un subconjunto», permiten «relacionar el dominio real sobre bienes y servicios de una persona o familia con las reglas de los mismos en ese sistema y la posición real de la persona o familia en el sistema (por ejemplo: la propiedad o dotación iniciales). Esta forma de enfocar el problema contrasta con otras que evitan la cuestión del dominio, dando por hecho de una manera general la disponibilidad de los bienes para su distribución entre la población». En esta perspectiva, Sen demuestra -a manera de ilustración- que puede haber abundante disponibilidad de alimentos en una sociedad, sin que ello otorgue necesariamente el derecho de

uso sobre ellos, con lo que se pueden presentar -en aparente paradoja- hambrunas masivas (Véase sus ejemplos en 1989a).

Más aún, y es aquí donde establece el nexo entre las personas y las particularidades de la sociedad en que se desenvuelven, «que una persona sea capaz de ejercer dominio sobre la cantidad suficiente de alimentos para no morir de hambre depende de la naturaleza del sistema de derechos que opere en la economía en cuestión y en la propia posición de la persona en esa sociedad. Si reflexionamos sobre esto vemos que es algo completamente obvio, pero millones de personas han muerto a causa de posiciones que ignoran el enfoque de los derechos y se concentran en cambio en variables tales como la oferta de alimentos por unidad de población. Incluso cuando la proporción total de alimentos para la población es alta, determinados grupos pueden morir por su falta de habilidad para ejercer dominio sobre una cantidad suficiente de alimentos. Ver el problema alimentario como en el enfoque malthusiano, en términos de la producción alimentaria o la oferta per cápita, puede ser un error mortal, literalmente hablando» (1983: 1119). Observamos en esto una primera contribución importante de Sen, de gran utilidad para fines de política, como veremos más adelante.

Con ello llegamos a los términos centrales de Sen, cuando procede a distinguir entre las realizaciones (*'functionings'* es el término poco afortunado que utiliza el autor) y las capacidades (*'capabilities'*, que quizás más fructíferamente podría traducirse como habilidades y potencialidades) de las personas. «Si la vida es percibida como un conjunto de 'haceres y seres' que son valorados, el ejercicio de evaluar la calidad de vida debe adoptar la forma de evaluación de estos funcionamientos y la capacidad de funcionar. Este ejercicio no puede realizarse centrándose simplemente en las mercancías y los ingresos que contribuyen a esos haceres y seres, como sucede en la contabilidad basada en mercancías para evaluar la calidad de la vida (implicando una confusión entre medios y fines)» (1989: 43s.).

Las realizaciones están referidas a las diferentes condiciones de vida que son (o pueden ser) alcanzadas por las personas, mientras que

las capacidades hacen alusión a nuestras habilidades y potencial para alcanzar dichas condiciones de vida. De manera que las realizaciones son logros, mientras que las capacidades son las habilidades para lograr algo y, más específicamente, son las oportunidades efectivas que posee la persona respecto al tipo de vida que se puede llevar.

De manera que se conceptúe la vida humana como un conjunto de «haceres y seres» («*doings and beings*» = «*functionings*»), que configuran las realizaciones; en que se relaciona la evaluación de la calidad de vida (concepto más amplio que el de nivel de vida en su acepción tradicional) con el logro de la `capacidad de funcionar o realizar algo`. En ese proceso, algunas variables, como la educación y la salud, son determinantes directos de la capacidad humana, mientras que otras son instrumentales, tales como la promoción agrícola o la productividad industrial.

Por lo que, según este enfoque, se perciba el «desarrollo como una combinación de distintos procesos, más que la expansión de alguna magnitud aparentemente homogénea, tal como el ingreso real o la utilidad. Las cosas que la gente valora hacer o ser pueden ser muy diversas y las capacidades valorables varían de libertades tan elementales como estar libres de hambre o de subalimentación hasta habilidades tan complejas como las de alcanzar el autorespeto o la participación social» (1989: 54; n.s.).

Con estas conceptualizaciones -aparentemente confusas a primera vista- se recusa la visión de acuerdo a la cual la posesión de bienes y servicios sirve como criterio exclusivo para definir el nivel de vida (concepto estrecho) o de bienestar o calidad de vida (conceptos que incluyen las capacidades) de una persona, puesto que las posibilidades de transformación de bienes y servicios (a partir de los *entitlements* o derechos) a realizaciones varían de persona en persona, según sus capacidades. En ese sentido a la persona se la concibe en forma más dinámica y con un potencial propio, más que como un ente pasivo, que sólo recibe o consume o disfruta, como en las versiones económicas ortodoxas. En este aspecto se observa un avance respecto al paradig-

ma de Max-Neef, ya que se consideran no sólo los logros, sino también y esencialmente las libertades de acción. Es decir, para Sen es la propia libertad la que importa y no los medios por los cuales es lograda.

Sen rastrea el origen de esta perspectiva hasta Aristóteles, pasando por Adam Smith, hasta llegar a Marx. Su argumento básico radica en concebir la calidad de vida en términos de actividades que se valoran en sí mismas y en la capacidad de alcanzar estas actividades. En ese caso se discute la importancia de las 'realizaciones' y de la 'capacidad de funcionar' como determinantes del bienestar. El éxito de la vida humana se observaría en términos del logro de las actividades humanas necesarias o realizaciones.

Si la vida se percibe como un conjunto de 'haceres y seres' (es decir, de realizaciones) que es valorado por sí mismo, el ejercicio dirigido a determinar la calidad de la vida adopta la forma de evaluar estas 'realizaciones' y la 'capacidad para funcionar'. A diferencia de los enfoques basados en el valor o bienestar que otorgarían las propias mercancías (en que se confunden medios y fines, y que Marx denominó 'fetichismo de la mercancía'), en este caso la calidad de la vida se determinaría en apoyo a esos 'haceres y seres' (realizaciones) y en la capacidad o habilidad de la persona de lograrlos.

Los elementos constitutivos de la vida son vistos así como una combinación de varios tipos de 'realizaciones' (en que la persona es 'activa' y no 'pasiva'), tales como -entre las más elementales- la de escapar a la morbilidad y la mortalidad, estar bien alimentado, realizar movimientos usuales, etc., o -para ir a niveles más sofisticados- lograr el autorespeto, tomar parte de la vida en comunidad y aparecer en público sin vergüenza (en todas las sociedades se valora esto, pero el conjunto específico de mercancías necesarias para alcanzarlo, a través de «satisfactores», varía en tiempo y espacio).

En pocas palabras, la idea rectora de este enfoque consiste en que las 'realizaciones' son constitutivas del ser de una persona y una evaluación del bienestar de una persona tiene que adoptar la forma de una

determinación de estos elementos constitutivos. Una 'realización' es equivalente al logro de una persona: lo que él o ella hace o es, y toda 'realización' refleja una componente del estado (no solo anímico) de esa persona. La 'capacidad' de una persona es una noción derivada que refleja varias combinaciones de 'realizaciones' ('seres y hacer') que él o ella puede alcanzar. De ahí que la 'capacidad' refleje la libertad de la persona de elegir entre diferentes formas de vida. La motivación implícita -el énfasis en la libertad- está bien reflejada en la conocida frase de Marx, de acuerdo al cual lo que necesitamos es «reemplazar la dominación de las circunstancias y el azar sobre los individuos por la dominación de los individuos sobre el azar y las circunstancias».

El enfoque de las capacidades puede ser contrastado no sólo con los sistemas de evaluación basados en mercancías, sino también con el derivado del enfoque de la 'utilidad'. En éste, la noción de valor se centra básicamente (como en la teoría microeconómica o, incluso, en la «economía del bienestar») en la utilidad individual, que se define en términos de algún tipo de condición mental, tal como el placer, la felicidad o la satisfacción de deseos. Este proceder lleva a malentendidos en la medida en que no está en condiciones de reflejar el malestar o la privación real de una persona. Es así que, «en situaciones persistentes de privación, las víctimas no andan llorando todo el tiempo, y muy a menudo realizan grandes esfuerzos para derivar placeres de pequeñas compasiones o limosnas y reducir los deseos personales a proporciones modestas 'realistas'. La privación de la persona, entonces, no podría reflejarse en absoluto en la métrica del placer, el logro de deseos, etc., aún cuando él o ella pueda estar incapacitado de estar adecuadamente alimentado, decentemente vestido, mínimamente educado y así sucesivamente» (1989:45).

Su crítica central a estos planteamientos es que los «objetos de valor» no pueden ser tenencias de mercancías. Juzgadas incluso como medios, la utilidad de la perspectiva-mercancías está severamente comprometida por la variabilidad de la conversión de mercancías en capacidades. «Por ejemplo, el requerimiento de alimentos y de nutrientes para la capacidad de estar bien alimentado puede variar sustantivamente

de persona a persona, dependiendo de las tasas metabólicas, del tamaño del cuerpo, del sexo, del embarazo, de la edad, de las condiciones climáticas, de dolencias parasitarias y así sucesivamente» (1989: 47).

Aplicado a los campos de la educación, la vivienda, la salud, etc. esto resulta aún más evidente. De ahí que el concepto de desarrollo no se pueda limitar únicamente a la consideración de tales medios materiales, sino que debería tomar en cuenta, sobre todo, las realizaciones (*«capabilities»*) que cada persona o familia alcanza a partir de ellos.

Sabemos que el PIB apenas mide (parte de) la cantidad de los medios de vida o bienestar que poseen los individuos (y aún eso muy imperfectamente), pero ello nada dice de lo que la gente «extrae» de tales bienes y servicios, lo que hace con ellos y cómo ese proceder los enriquece en cuanto seres humanos, dados sus fines y características personales. Es en esta perspectiva que radica la fuerza del enfoque seniano.

Lo que le interesa no son únicamente las mercancías que sirven para lograr algo o lo que queremos lograr, sino especialmente el logro en sí mismo o incluso la libertad de lograr algo: «Los bienes primarios son medios para alcanzar libertades, mientras que las capacidades son expresiones de las libertades en sí mismas» (1989: 48), por lo que «sólo los estados logrados son valorables en sí mismos, no las oportunidades, que son valuadas sólo como medios dirigidos a alcanzar el fin de estados valorables», en que incluso «la misma elección es una característica valiosa de la vida de una persona» (ibid.).

Este enfoque abre la visión a varias perspectivas de gran valor para el tema que tenemos entre manos. De una parte, considera el hecho que las personas valoran la habilidad de realizar ciertas cosas y, de otra, la de alcanzar ciertos tipos de logros (tales como el de estar bien alimentados, librarse de la morbilidad evitable, ser capaz de movilizarse de un lugar a otro como deseen, etc.). Se enfatiza así el ser y hacer (y, por tanto, la libertad), más que el tener, de la persona humana. De manera que el bienestar de una persona dependería de una evaluación de sus realizaciones.

Con este tipo de enfoque se posibilitan nuevas vías para concebir y alentar el desarrollo, cuando menos conceptualmente, percibiéndose que lo importante en tales procesos -más que sólo los medios materiales, las 'utilidades' o la satisfacción de 'necesidades básicas'- radica en la promoción de las capacidades, las realizaciones y los derechos de la persona humana.

Esta perspectiva ha llevado también a concentrarse en las características de las mercancías, más que sólo en sus cantidades, ya que aquéllas permiten -según cada persona- el desarrollo de las realizaciones individuales o familiares. Ciertamente que la materialización de tales 'realizaciones' no sólo depende de las mercancías que posee la persona en cuestión, sino que también es una función de la disponibilidad de bienes públicos y de la posibilidad de usar bienes privados proveídos gratuitamente por el estado o el sector privado. Tales logros (ser alfabeto, estar sano, estar bien alimentado) dependen obviamente, en importante medida, de las provisiones estatales de servicios de salud, educación, protección, etc., así como del segmento privado-social para plantearlo en términos de Quijano. De manera que, desde la perspectiva de este paradigma, se quiere llamar la atención sobre la importancia de hacer una evaluación del desarrollo en términos de las realizaciones logradas, más allá de la mera disponibilidad y uso de los medios (bienes y servicios) para tales «funcionamientos».

Expandiendo un poco el aspecto de las características de las mercancías, en un sentido cualitativo, ello nos podrá llevar a determinar hasta qué punto ciertas mercancías contribuyen realmente a cubrir satisfactores efectivos y, con ello, necesidades, puesto que más y más, en nuestro sistema económico se producen bienes y servicios -en el marco de la 'obsolescencia planificada'- que no contribuyen a ello (o que, incluso, tienden a deteriorar la calidad de vida). Lo que nos lleva a los satisfactores no-sinérgicos de Max-Neef.

Más aún, el análisis de las características de los bienes nos debería llevar también a un estudio de los beneficiarios en su producción: p.ej. si una familia sustituye las tradicionales tejas por planchas de

zinc para techar su casa, ¿cuántos empleos e ingresos se pierden en su comunidad (por la quiebra de los dueños de los hornos) y cuántos se generan en las grandes fábricas de láminas? En añadidura, ¿la compra de láminas se efectiviza por el menor precio de éstas (que generalmente están subsidiadas) o por el prestigio que otorgan? Finalmente, ¿hasta qué punto la gente no llega a alcanzar el mínimo de subsistencia por asignar 'irracionalmente' el gasto en base a patrones culturales o por 'efecto de demostración'? Ver estudios de Inglaterra del siglo pasado, en que se demuestra que ciertas familias no alcanzan el nivel de subsistencia porque compran bienes «culturales». Y, más universalmente, «es tal la velocidad de producción y diversificación de los artefactos, que las personas aumentan su dependencia y crece su alienación a tal punto, que es cada vez más frecuente encontrar bienes económicos (artefactos) que ya no potencian la satisfacción de necesidad alguna, sino que se transforman en fines en sí mismos» (Max-Neef, Elizondo y Hopenhayn, 1986: 38).

Con ello entramos a un último tema central en el enfoque de Sen, referido a los valores; es decir, lo que se evalúa como determinante del 'desarrollo' depende de la noción de las cosas que se considera valioso promover. Este tema presenta dos aspectos diferenciados, según Sen, a saber: a. Las personas difieren entre sí en cuanto a lo que valoran (valor-heterogeneidad); y b. el proceso de cambio inherente al desarrollo modifica las evaluaciones de las personas implicadas (valor-endogeneidad).

En cuanto al tema de la heterogeneidad de valores parecería ir *in crescendo* el consenso en torno a lo que se valora y cómo se lo valora. Crecientemente se valora -al margen del indicador del PIB- la importancia de diversos aspectos inmateriales del bienestar, más allá de los puramente económicos. De ahí que se hayan incorporado otras variables, tales como las demográficas, de salud, etc. para hacer la evaluación. Aún hay temas en debate, sin embargo, y el autor señala concluyendo que «sería ocioso pretender resolver las disputas sobre la importancia relativa de los diferentes tipos de funcionamiento sobre la base de argumentos científicos únicamente» (1989: 21).

De otra parte, en lo que se refiere a la endogeneidad de los valores, esto sugiere otro problema difícil, relacionado con la dependencia de la función de evaluación en la cosa que está siendo evaluada. «El proceso de desarrollo puede contraer cambios en lo que se percibe como valioso y qué pesos deben asignarse a esos objetos. Hay implicados aquí complejos procesos filosóficos al juzgar condiciones cambiantes, cuando esos cambios contraen alteraciones en los valores que se asignan a esas condiciones» (ibid.: 21-22). Aunque no posee una respuesta precisa a estas dos problemáticas, es válido partir del hecho que «el rol fundacional de los valores sólo puede ser ignorado en favor de una visión instrumental trivializando la base del concepto de desarrollo» (1989: 23).

En conclusión, cuando hablemos del desarrollo en su nivel micro, incorporaremos el concepto de capacidades y realizaciones como elemento indispensable de la perspectiva alternativa que presentaremos más adelante, ya que ellas son expresiones de libertades (para escoger entre diversas opciones de vida), más que medios para alcanzar la libertad (caso de los bienes y servicios).

Ahora bien, para fines de política, esta perspectiva enriquece enormemente las propuestas, haciendo más eficaces las opciones. En la medida en que no sólo propugna una expansión de la masa de mercancías (por el lado de la oferta), que no es condición suficiente para el desarrollo, establece toda una cadena de espacios de acción, desde las dotaciones (en que la economía del desarrollo se detiene), pasando por los derechos, hasta llegar a las capacidades y las realizaciones. Una perspectiva del desarrollo que no incorpore estos aspectos quedará trunca desde la partida. En tal sentido, cuando menos conceptualmente, Sen nos lleva buenos pasos adelante en esta materia.

Para terminar, en trabajos recientes, Javier Iguñiz aplica esta perspectiva -ampliándola en medida importante- para convertirla en el eje de su alternativa de desarrollo (para el Perú), que también define como «un proceso de expansión de capacidades humanas, individuales y colectivas (...), en el que el objetivo del desarrollo (...) es el enriquecimiento de la vida humana que no está ni tan exclusiva ni tan estrecha-

mente ligado al crecimiento de la producción per cápita aunque, generalmente, dicho crecimiento es un factor importante para lograrlo. El acento está puesto en lo que la gente puede 'hacer y ser' y no en lo que puede 'tener'. Desde este punto de vista, muchas veces no hace falta tener más para hacer más» (1991: 18s.).

De donde señala que, gracias a esta visión de las capacidades, se las puede revalorar y se puede hacer uso de ellas, ya que generalmente se las ignora como potenciadoras de un desarrollo alternativo. Al respecto nombra las siguientes, entre otras:

- a. En nuestros países el sistema educativo se ha expandido a grandes trancos; sin embargo, la posibilidad de aplicar productivamente lo que se aprende es mínima, por falta de oportunidades.
- b. Tanto las habilidades para el intercambio comercial y la extensión del razonamiento contable, como la capacidad organizativa del pueblo se han desarrollado hasta en sus sectores más pobres al enfrentarse, en gran medida masivamente y de manera colectiva y autónoma, al problema de la sobrevivencia. Con esa experiencia de gestión entre los sectores populares y, sobre todo, de las mujeres, se han ido gestando las capacidades indispensables para potenciar el desarrollo, en especial a partir de la micro y pequeña empresa.
- c. La industrialización de nuestros países, a pesar de todas sus taras, ha gestado un contingente importante de empresarios, gerentes, técnicos calificados, etc. que estarían en condiciones de asumir un proceso de transformación productiva industrial de nuevas características.
- d. Las experiencias agrarias y, sobre todo, campesinas de los últimos años, tanto en materia productiva y organizativa, como política, abren un potencial inesperado de cambio.

Sin embargo, nos dice Iguíñiz, siguiendo a Sen, «un problema fundamental para el pleno ejercicio de estas capacidades se encuentra en la

escasa vigencia de derechos básicos en el país. La discriminación interna (...) constituye un factor de primerísima importancia para explicar la frustración de esas capacidades (...). Asimismo, el masivo incremento de la desnutrición infantil y (...) la reducción de la calidad del sistema educativo nacional. Al otro lado del espectro está la 'fuga de cerebros'» (1991: 25s.).

Finalmente, por tanto, también es consciente de la importancia de los derechos, en el sentido de Sen, para promover el desarrollo: «la estructura de productividades de nuestros países es tan heterogénea que la resolución de los problemas elementales de nuestras poblaciones pasa necesariamente por el establecimiento de una serie de derechos que permitan el acceso de las mayorías a los bienes fundamentales y a su reconocimiento social como iguales, con cierta independencia de la productividad que las capacidades personales pueden ejercer» (ibid.: 20).

Ya hemos repasado la posición de un economista que aplica este concepto de capacidades a escala nacional y para quien justamente la constitución de «capacidades sociales» es el eje del desarrollo (Henry Bruton, 1989).

3. Hacia una definición «integrada» del desarrollo

El lector habrá percibido que hasta aquí hemos querido recuperar una serie de contribuciones 'heterodoxas' al debate sobre el Desarrollo que generalmente han sido ignoradas, perteneciendo a lo que Keynes, en otro contexto, llamó enfoques del *submundo*.

A nuestro entender, son básicamente dos las razones por las que no se les considera en absoluto (o debidamente) en la literatura de la «ciencia normal»: de una parte, porque introducen conceptos complejos, no siempre fáciles de digerir o de cuantificar y que van más allá del ámbito estrictamente económico, y que tienden a cuestionar a fondo las teorías tradicionales del desarrollo; y, por otra, porque plantean estrategias de desarrollo que -en principio- amenazan de raíz el sistema de poder e injusticia establecido (aunque algunos sólo pretendan modernizar el capitalismo). En la medida que sus enfoques y políticas no

coinciden con los hegemónicos, se les margina de buena o mala manera como ha sido común en la historia de las ciencias cuando surgen nuevos planteamientos que amenazan resquebrajar los saberes establecidos.

Entre otros aspectos, las propuestas que se expusieran en las secciones anteriores se diferencian entre sí por el *ámbito* que abarcan, yendo desde las concepciones del desarrollo que se limitan a encajarlo en el nivel individual-familiar, pasando por las que atañen a comunidades locales, grupos o clases sociales, hasta las que abarcan la escala nacional (o subregional, e incluso mundial).

Evidentemente, en cada caso particular de propuesta, su contenido generalmente va bastante más allá del aspecto estrictamente económico y, en algunos casos, se combinan varias esferas de las mencionadas.

De las secciones precedentes debe quedar clara la diferenciación realizada por cada grupo de autores entre cinco conjuntos de contribuciones -de diversa índole, como hemos visto, en términos disciplinares y de ámbito de concentración- que posteriormente soldaremos en una concepción unitaria. Cada uno de esos planteamientos fue presentado en su forma 'ideal', aunque en la práctica los autores rebasen el 'ámbito' de énfasis y especialización, entrecortándose con otros, tanto analíticamente, como para fines de política (recuérdese la propuesta de Max-Neef et al. que parte de lo personal, enfatiza luego lo local y la constitución de sujetos sociales, hasta llegar a la acción nacional, para finalmente desembocar en la escala mundial). Además, los autores tienen conciencia -o asumen implícitamente- que los demás ámbitos son esenciales en tanto 'consecuencias' o 'elementos potenciadores' de sus propios esquemas recortados de concentración.

El análisis anterior trató, por tanto, de presentar a diversos autores 'heterodoxos' que han abordado el tema del desarrollo, conceptualizándolo de diversas maneras a partir de *ámbitos sociopolíticos diferenciados*. Ese ordenamiento puede realizarse desde variadas perspectivas, por disciplinas, por enfoques teórico-paradigmáticos, por zonas geográficas, etc. Cada una de estas formas de entrada tiene sus

ventajas y desventajas, como habrá observado el lector; pero hemos preferido escoger una ruta distinta que enfatiza los *niveles de abstracción del concepto*, independientemente de la proveniencia geográfica o de la disciplina o enfoque que maneja su autor.

A este efecto, hemos distinguido los autores reseñados y sus aportes en términos de cinco grupos de perspectivas. Uno primero, que ubica el desarrollo en el nivel de la *persona humana*, otro que pondera las *localidades y comunidades*, un tercero más centrado en las *clases y fracciones sociales*, un cuarto que lo ubica a escala *nacional* (país) y, uno final, que lo hace a nivel *subregional* (v.gr. integración andina) o *mundial* (humanidad). Es decir, en cada caso se trata de *conglomerados de personas*, pero a diversos niveles de abstracción y de espacio territorial, los que se consideran como punto de partida o de llegada para establecer una definición y una estrategia de desarrollo. Como veremos, el problema de esos planteamientos es que -en general- sólo tratan uno de esos niveles, prescindiendo de los demás, que implícitamente se terminan considerando insubstanciales (o derivados automáticamente de los privilegiados). Además, al encajonar de esta manera sus paradigmas, dejan de lado algunas dimensiones que resultará indispensable recoger más adelante.

Ese proceder es problemático, en especial, cuando se trata de plantear lineamientos de política y estrategias integrales de desarrollo, ya que sólo se consideran ciertos ámbitos de acción. De otra parte, cada tipo de enfoque asume estar en posesión del control político del ámbito en que se concentra (sobre todo en los planteamientos 'nacionales'), lo que no siempre corresponde a la correlación sociopolítica de fuerzas vigente.

Pensamos que es posible combinar estas perspectivas, no sólo con el propósito de elaborar una *definición* completa, sino sobre todo para diseñar propuestas de *estrategia y de políticas*. Puesto que si bien la *persona humana es el fin último de todo desarrollo*, en términos de estrategia debe contemplarse su acción como parte de conjuntos más amplios de personas, ubicados en espacios diferenciados (localidades-comunidades, sujetos sociales-fracciones-clases, nación, conjun-

to de países o sociedad mundial). Más aún es posible, v.gr. que la persona humana se pueda «desarrollar» sin que lo haga la nación, o al revés; o que se desarrolle la sociedad mundial, sin que ello beneficie a la nación o a los sujetos sociales, etc. Lo que justifica el proceder integrador de enfoques. Más adelante complicaremos aún más estas perspectivas, considerando sus «cruces», en términos sectoriales, regionales, de fracciones de clase, de movimientos sociales, etc.

Naturalmente, para fines de política, cada cual tendrá su espacio, que será priorizado en concordancia. Y es esta priorización, como veremos, la que le dará la especificidad al planteamiento (y que permitirá diferenciarlo de los demás).

De manera que, en conclusión, desde la perspectiva del paradigma autocentrado que ha estado implícito en las descripciones anteriores (y que especificaremos más adelante), el desarrollo se podría definir como el proceso resultante de una compleja combinación de estos cinco ámbitos (el personal-familiar, el local-comunal, el de los sujetos sociales, el de la nación y el de la sociedad mundial) discutidos anteriormente, los que se condicionan y potencian mutuamente.

En tal sentido, a nivel *personal*, en el proceso de desarrollo de lo que se trataría es de alcanzar una creciente satisfacción de las *necesidades* (y *realizaciones*) *humanas*, una potenciación de las *capacidades* individual-familiares y una consolidación de las personas como *ciudadanos*.

En un espacio algo más amplio, de las *comunidades y localidades*, se trataría de reforzar sus *identidades* sobre la base del desarrollo de sus fuerzas productivas locales y de cuenca.

En un tercer ámbito, el de los *grupos o fracciones sociales*, el desarrollo se definiría como la *constitución, consolidación y expansión* de *sujetos sociales*.

Combinando los dos esquemas anteriores, se puede penetrar en la *cuestión regional* y toda la problemática de la *descentralización*.

Cuarto, a escala *nacional* se trataría de *autocentrar la economía y la sociedad*, no sólo desde la acción estatal, a efectos de asegurar la autodeterminación a partir del desarrollo de las *capacidades sociales* y del *control local de la acumulación*, en el contexto -finalmente- de una nueva *sociedad mundial*, policéntrica.

Estas diversas definiciones del desarrollo, diferenciadas entre sí por su énfasis en términos de personas o grupos de personas, en naciones o grupos de naciones, evidentemente no pueden mantenerse aisladas para gestar un concepto de desarrollo que permita elaborar estrategias específicas para nuestros países. Una concepción implica a las demás y a la inversa; todas las que deberían potenciarse entre sí. Ellas son claramente *complementarias* para ese efecto, aunque pueda ser útil diferenciarlas por razones analíticas, como hemos procedido arriba, así como para fines de política, como lo haremos más adelante.

Las limitaciones de estos planteamientos, por el momento, radican en el hecho de haber dejado de lado varios temas centrales -de diverso grado de abstracción e importancia-, que desarrollaremos en otra oportunidad, tales como la problemática del Estado y el Mercado, de la Democracia, la Ecología, la Cultura, la Tecnología, la Descentralización, el Empresariado, la Política Macroeconómica, las Reformas Estructurales, etc.

La gran debilidad de estos autores que, como hemos visto, se complementan entre sí con impresionante precisión, es que no se conozcan e interactúen entre sí, que no integren sus enfoques y que sus artículos no aparezcan en las revistas científicas de mayor divulgación. Son propuestas de un 'submundo' que, ante la arremetida del neoliberalismo, pasarán desapercibidas de no potenciarse entre sí. Ojalá, en un cercano futuro, puedan presentarse en los debates internacionales con un paradigma, una conceptualización, un marco teórico y unas propuestas de política, hasta donde esto sea posible, que configuren un todo coherente que pueda resaltar y llamar al debate frente al paradigma hegemónico.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier (1988), «Nuestra identidad a partir del pluralismo de base», en: Calderón, op.cit.; pp. 37-47.
- Albó, Xavier (1987): «La Comunidad, Germen de una Nueva Sociedad», La Paz, CIPCA, mimeo, octubre 1987.
- Amin, Samir (1986), *La Desconexión*, Barcelona, Alfá.
- Aricó, José (1986), «Debemos reinventar América Latina, pero ¿desde qué conceptos 'pensar' América?», en: *David y Goliath*, Año XVI, No. 49; pp. 3-16.
- Bruton, Henry (1989), «Protection and Development», en: *Research Memorandum Series*, No. 116, Williams College, Mass.
- Calderón, Fernando, comp. (1989), *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada post-moderna*, Buenos Aires, CLACSO.
- Calderón, Fernando y Mario Dos Santos (1990), «Hacia un nuevo orden estatal en América Latina - Veinte tesis sociopolíticas y un corolario de cierre», en: *La Nariz del Diablo*, no. 16, Quito.
- CEPAL (1990), *Transformación Productiva con Equidad*, Santiago, Comisión Económica para América Latina.
- Coraggio, José Luis (1991), *Ciudades sin Rumbo - Investigación urbana y proyecto popular*, Quito, SIAP-CIUDAD.
- Elsenhans, Hartmut (1991), *Development and Underdevelopment. The History, Economics and Politics of North-South Relations*, Londres-Nueva Delhi, Sage Publications.
- Fuentes, Marta y André Gunder Frank (1989), «Ten Theses on Social Movements», en: *World Development*, vol. 17, no. 2; pp. 179-91.
- Goulet, Denis (1989), «Participation in Development: New Avenues», en: *World Development*, vol. 17, no.2; pp. 165-78.

- Granovetter, Mark** (1985), «Economic action and social structure: the problem of embeddedness», en: *American Journal of Sociology*, vol. 91, noviembre; pp. 481-510.
- Heierli, Urs** (1979), *Entwicklung nach innen: Probleme der Biennemarktentwicklung - dargestellt am Beispiel Kolumbiens*, Universidad de St. Gallen (tesis doctoral).
- Heierli, Urs** (1982), «Development of local markets - a solution for Colombia?», en: *Diskussionsbeitrag*, No. 25, Universidad de St. Gall, Suiza.
- Iguñiz, Javier** (1991), «Hacia una Alternativa de Desarrollo», en: *Aportes para la Discusión*, No. 1, Quito, FONDAD.
- Lehmann, David** (1990), *Democracy and Development in Latin America*, Cambridge, Polity Press.
- List, Friedrich** (1840), *Sistema Nacional de Economía Política*, Madrid. Aguilar, 1955.
- Max-Neef, Manfred, Antonio Elizalde y Martin Hopenhayn** (1986), «Desarrollo a Escala Humana - una opción para el futuro», en: *Development Dialogue*, número especial (CEPAUR y Fundación Dag Hammarskjöld).
- Max-Neef, Manfred y Antonio Elizalde** (1989), «Programa y Reflexiones para las instituciones del mundo contrahegemónico», en: *Sociedad Civil y Cultura Democrática - Mensajes y Paradojas*. Santiago, CEPAUR; pp. 117-40.
- O'Donnell, Guillermo** (1992), «¿Democracia delegativa?», en: *Cuadernos de CEAH*, no. 61, año 17; pp. 5-20.
- PNUD** (1990), *Desarrollo sin Pobreza*. Bogotá, Programa Regional contra la Pobreza.
- PNUD** (1991), *La Economía Popular en América Latina - Una Alternativa para el Desarrollo*, Bogotá, julio.
- Portes, Alejandro y A. Douglas Kincaid**, eds. (1991), *Teorías del Desarrollo Nacional*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana.

- Prebisch, R. (1981), «El Retorno de la Ortodoxia», en: *Pensamiento Iberoamericano*, No. 1.
- Quijano, Aníbal (1988), «Otra noción de lo privado, otra noción de lo público (Notas para un debate latinoamericano)», en: *Revista de la CEPAL*, No. 35, agosto; pp. 101-15.
- Sachs, Ignacy (1989), «Desarrollo sustentable, bio-industrialización descentralizada y nuevas configuraciones rural-urbanas», en: *Pensamiento Iberoamericano*, no. 16, julio-diciembre; pp. 235-56.
- Sen, Amartya (1983), «Los bienes y la gente», en: *Comercio Exterior*, vol. 33, no. 12; pp. 1115-23.
- Sen, Amartya (1985), «Desarrollo: Ahora, ¿hacia dónde?», en: *Investigación Económica*, No. 173, julio-setiembre; pp. 129-56. Original en: *Economic Journal*, vol. 93, no. 372, diciembre 1983; pp. 745-62. Otra versión en castellano: «Cuál es el camino del desarrollo», en: *Comercio Exterior*, vol. 35, no. 10, octubre 1985; pp. 939-49.
- Sen, Amartya (1988), «The Concept of Development», en: Hollis Chenery y T.N. Srinivasan, eds., *Handbook of Development Economics*, Vol. I, pp. 10-26.
- Sen, Amartya (1989), «Development as Capability Expansion», en: *Journal of Development Planning*, no. 19; pp. 41-58.
- Sen, Amartya y Jean Drèze (1989a), *Hunger and Public Action*, Oxford, Clarendon Press.
- Sen, Amartya (1992), *Inequality Reexamined*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Senghaas, Dieter (1988), *Aprender de Europa*, Barcelona, Editorial Alfa.
- Sonntag, Heinz R. (1988), *Duda/Certeza/Crisis: La evolución de las ciencias sociales en América Latina*, Caracas, UNESCO-Editorial Nueva Sociedad.

- Sonntag, Heinz R., ed. (1989), *¿Nuevos Temas, Nuevos Contenidos? Las ciencias sociales de América latina y el Caribe ante el nuevo siglo*, Caracas, UNESCO-Nueva Sociedad.
- Sunkel, Osvaldo (1971), «Capitalismo transnacional y desintegración nacional en América Latina», en: *El Trimestre Económico*, vol. 38 (2), no. 150, abril-junio; pp. 571-628.
- Sunkel, Osvaldo, ed. (1991), *Desarrollo desde dentro*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Weffort, Francisco (1992), *¿Cuál Democracia?*, San José, FLACSO.
- Williamson, John (1990), «What Washington means by Policy Reform», en: J. Williamson, ed., *Latin American Adjustment. How much has happened?*, Washington, Institute of International Economics; pp. 5-20.
- Wolfe, Marshall (1988), «Los actores sociales y las opciones de desarrollo», en: *Revista de la CEPAL*, No. 36, agosto; pp. 143-7.

COMENTARIOS

Carlos Franco

Debo decirles que aprecio -y mucho- la iniciativa de promover un ejercicio crítico del tipo de valores y de la clase de «sentido común» que el neoliberalismo ha extendido en el país. Creo que ese ejercicio crítico, para el cual la lectura de la carta de los superiores provinciales de la Compañía de Jesús en América Latina es un bienvenido incentivo, resulta una tarea imprescindible si queremos enfrentar el notable envilecimiento de la vida pública que caracteriza la actual etapa de nuestra historia.

Como el peor problema que enfrenta cualquier participante en un panel como éste es comentar una intervención con la cual está básicamente de acuerdo, he decidido abordar rápidamente ciertas cuestiones que pueden ser eventualmente relevantes a propósito del tema desarrollado por Jürgen Schuldt. Como Jürgen sabe cuánto aprecio sus contribuciones y el «disciplinado» lector que soy de sus libros, espero su comprensión para este comentario.

No siendo precisamente un economista y estando frecuentemente en desacuerdo con los análisis que la mayoría de ellos hace del «desarrollo» -debo aclarar que no me refiero a Schuldt ni a Ugarteche-, tomé hace varios años la decisión de «no creerles», al menos en lo que hace a ese asunto. Lo que señalaré a continuación, por eso, debe ser tomado como la expresión de un «ingenuo incrédulo».

Si en lugar de creerle a los economistas uno estudia la historia económica, se encuentra con que, a pesar de los distintos caminos que tomó el desarrollo en otras épocas y regiones, hay una suerte de núcleo duro que termina organizando los resultados que permitieron a ciertos países probar que, efectivamente, se habían desarrollado. Si bien el perfil de ese núcleo duro puede ser advertido en la revisión que se haga de una bibliografía relativamente conocida y más o menos extensa, el seguimiento cifrado trabajado por Maddison, entre los ochenta y los noventa, sobre la evolución del capitalismo en los períodos 1820-1870, 1870-1914, 1914-1950 y 1950-1989, permite identificarlo con mayor claridad.

En efecto, lo que muestra el trabajo de Maddison es un curioso patrón que asocia, por un lado, crecimientos moderados pero constantes de la inversión, el producto, la productividad y, uno mayor, de las exportaciones, con otro, moderado también pero concurrente, del empleo, el ingreso, el consumo y el nivel educativo de la población. Uno y otro tipo de crecimiento se desarrollaron en el marco de una comparativamente lenta evolución demográfica y de una más dinámica interconexión física y comunicativa. Expresado en otros términos, tal ocurre como si fuera la asociación y retroalimentación de las variables que acostumbramos denominar «económico-productivas», «sociales», «demográficas» o «infraestructurales» las que impulsaron el desarrollo. Como se observa, dicho patrón tiene poco que ver, si algo, con lo que las políticas neoliberales producen en el Perú y América Latina.

Lo curioso del patrón señalado es que él pareció responder a estrategias de desarrollo que si bien distintas -en atención a factores como los diferentes momentos históricos en que los países lo emprendieron, su ubicación geopolítica, dotación de recursos, integración socio-cultural, perfil institucional, etc.-, compartieron ciertos rasgos comunes. En tal sentido, uno encuentra que, al menos en los estadios iniciales y medios del desarrollo, éste fue impulsado por orientaciones generales de política que combinaron el rechazo a la tesis del libro comercio internacional preconizado por Inglaterra, como al papel que ésta reservaba a los países «menos adelantados», y el preciso conjunto de lineamientos de acción que Schuldt ha recordado a propósito de List.

En efecto, ese núcleo de orientaciones puede advertirse en los planteamientos de Hamilton luego de la revolución norteamericana; de List en Alemania; en las políticas de los ministros de Napoleón III en Francia; en las que promovió Japón durante el período Meiji. como cuando decidió manejarse con «precios equivocados» hace cuatro décadas; en la experiencia coreana y, en cierto modo, en las que planteó Prebisch en la región. Por cierto, me refiero aquí a los textos de Prebisch y no necesariamente a las políticas gubernamentales que se le atribuyen.

Debo recordar, sin embargo -entre otras razones, por ser verdad-, que una vez que tales orientaciones estratégicas pusieron a los países europeo-occidentales, los Estados Unidos y Japón en condiciones de penetrar y controlar los mercados externos, ellos no tuvieron mayores problemas en hacer suyo el discurso del libre comercio mundial e incluso, sobre todo en el caso

de los países occidentales, de presentar una imagen invertida de su propio desarrollo -para consumo de ingenuos- que hacía aparecer la libertad de los mercados como su condición «inicial y necesaria».

Permítanme ahora una breve digresión. Jürgen señala, con razón, que esas orientaciones de política incluían una protección selectiva a los agentes y mercados nacionales. Ello es sin duda cierto. Pero lo es más cuando se compara el proteccionismo del siglo XIX con el correspondiente al precedente período mercantilista. Digo esto porque difícilmente los economistas neoliberales, occidentales como latinoamericanos, considerarían hoy «selectivas» las plataformas arancelarias promedio de 50 y 20 que manejó Inglaterra a mediados del siglo pasado y comienzos del actual o aquellas de 50, a lo largo del XIX, y de 42 en las primeras décadas del XX, que establecieron los Estados Unidos a pesar que, en uno y otro caso, sus procesos de industrialización llevaban muchas décadas de iniciado. Plataformas arancelarias comparables caracterizaron la industrialización de Francia, Alemania y otros países europeo-occidentales.

No recuerdo lo anterior para sugerir la imagen de un «populismo económico inglés o norteamericano» en esas épocas, ni tampoco para mostrar el doble estándar ideológico que orienta el examen neoliberal de los errores de la industrialización latinoamericana. No. Lo recuerdo para reafirmar los distintos significados históricos que tiene la expresión «proteccionismo selectivo» -mas aún cuando hablamos de desarrollos «originales», «tardíos» y «post-tardíos»-, pero también para afirmar que, sea cual fuere la época en que el desarrollo industrial se realiza, la protección selectiva de agentes y mercados nacionales es necesaria.

No es casual, en este sentido, que el Banco Mundial -aparentemente sorprendido y aparentemente crítico- señale en sus informes de 1987 y 1991, que lo que caracterizó la evolución económica de los principales países capitalistas en la década del ochenta fue el «neoproteccionismo» o el «proteccionismo para-arancelario». Como tampoco es casual advertir los nuevos y distintos mecanismos a los que recurren hoy los países occidentales para protegerse en estas etapas de «mercado libre». En todo caso, para los que se interesen en las cifras que he mencionado, los remito a dichos informes como, para el caso norteamericano, al libro de Rabi Batra. Los datos relativos a los países europeos están consignados en buena parte de las historias económicas disponibles.

No quiero concluir esta parte de mi intervención sin advertir que el «caso inglés» difícilmente puede ser empleado para cuestionar ese núcleo duro de las estrategias de desarrollo. Como lo ha señalado una, más o menos, numerosa bibliografía histórica, el desarrollo inglés no sólo se benefició de las «protecciones naturales» derivadas de haber iniciado sin competencia su desarrollo industrial, de su control de los mares, su práctica colonial e, incluso, del hecho de haber realizado la primera revolución moderna en el siglo XVII, sino también del muy activo, como selectivo, rol promotor jugado por sus gobiernos tanto conservadores como liberales. Dicho rol, como lo observaría una mirada tan irónica como realista, comportó selectivas «prohibiciones» cuando se trataba de impedir el uso o la copia de sus invenciones tecnológicas, el manejo arancelario defensivo, el financiamiento «oculto» de las líneas de producción que facilitaban la acumulación, etc., etc.

Permítanme ahora retornar a la exposición de Schuldt. La impresión que he tenido cada vez que lo escucho hablar de desconexión selectiva es que, con esa expresión, se refiere a su opción por la promoción de conexiones selectivas. El criterio que guía la estrategia que propone, si la entiendo bien, en modo alguno expresa una elección por la autarquía sino, más bien, por la autodeterminación. Esto es, por el control interno del proceso de acumulación, entendiéndolo por ello la cauta selección de aquellas conexiones congruentes con un proceso de ahorro e inversión enraizado en las necesidades humanas -que Jürgen diferencia bien de la engañosa multiplicidad de sus satisfactores-, la cuidadosa elección de las líneas de producción a promover, la descentralizada distribución socio-espacial de las iniciativas económicas, como el ejercicio de un «realismo intencional» en la apreciación del mundo actual. Pero mejor no insisto.

No puedo ahora hablar sobre dos asuntos que me hubiera gustado abordar dada su importancia. Me refiero a lo que entiendo como las lecciones que dejan las experiencias históricas del desarrollo acerca de sus condiciones político-institucionales y/o político-culturales, pero también a los argumentos que hacen posible pensar el triunfo actual del capitalismo como el prolegómeno de su crisis más profunda. Ahora que digo esto, me hubiera gustado igualmente referirme a los cambios producidos en las relaciones de los Estados nacionales, el capitalismo y las culturas nacional-ciudadanas y su influencia en los caminos del desarrollo económico «allá» y «acá» o, acaso, a los infortunios con que los cambios de época limitan las posibilidades de «las periferias». En fin, para otra vez será.

Concluiré dando cuenta de dos datos simples que, sin embargo, me parecen relevantes en relación con la naturaleza del problema que enfrenta el mundo hoy. Tal como leía en un reciente informe del PNUD, la diferencia entre el 20% más rico del mundo y el 20% más pobre es de 61 veces. Concurrentemente, las 358 personas más ricas del planeta, por sus activos e ingresos, superaran el ingreso anual combinado de casi 2,700 millones de seres humanos. Frente a esta realidad, que es la realidad del capitalismo en su etapa de globalización neoliberal, no es posible -creo yo- optar por la postura que diferencia en ella «los aspectos positivos y negativos». Para decirlo rápidamente, resulta claro -al menos para mí- que frente a esa situación no cabe otra actitud que la del rechazo.

Oscar Ugarteche

Si me dieran seis meses podría realmente comentarlo a Jurgen porque ha abierto un abanico de historia de la teoría económica que es muy rico, a mí me tardó seis años entender ese abanico y lo pueden leer en un capítulo en *El Falso Dilema*; en breve si uno observa el mundo en la última década, observa que los diez países más pobres del mundo se han empobrecido en un tercio y los cinco países más ricos han doblado su ingreso. Eso pasa al interior de las economías nacionales: hay un proceso de fractura en la economía global y al interior de las economías nacionales, el proceso de apertura irrestricto ha llevado a la inestabilidad el sistema mundial porque los problemas de productividad del capitalismo avanzado no están resueltos y por eso la crisis asiática ha contagiado hasta Brasil, o sea auguramos un año 98 de recesión para el mundo fácil.

Ahora, si nosotros nos desconectáramos, si nosotros colocáramos prohibiciones absolutas de importación, si nosotros además aplicáramos unas políticas de distribución del ingreso a lo bestia, con sistema de tributación rígido que le distribuya a los sectores más pobres los que tiene que dar, ¿qué ocurriría? Básicamente nada, porque los que tienen que hacer eso son personas. en el Perú, y estamos en el Perú y no estamos en el mundo de la teoría, aquí hay un problema de ciudadanía en primer lugar, el problema de ciudadanía impide el reconocimiento del otro como un igual, en la medida que el otro no es un igual no tiene valor. El ejemplo económico de la falta de valor del otro es que lo que gasta un gerente en un almuerzo es lo que gana un obrero en un mes. Lo que gana un gerente, el salario, el sueldo de un gerente equivale al sueldo de doscientos obreros. Gersin Crown, el economista austriaco dice que el valor de las personas esta dado en su remuneración y yo me pregunto si en la sociedad peruana contemporánea alguien considera al otro lo suficientemente valioso como persona como para remunerarlo con dignidad, y allí me pregunto: si nosotros ponemos los impuestos, los aranceles y las prohibiciones, si finalmente va a pasar algo, yo creo que no, y creo que no porque hay un problema anterior que es el problema de la subordinación. A

mí me parece, y esto lo estuve pensando mucho en el proceso de conclusiones del «Falso dilema» que comienza con Leitz justamente: cuando uno tiene una estructura de subordinación social como la peruana, donde cada uno pisa al otro, y el más pisado por supuesto es el que no tiene vela en el entierro, y cuando el 10% de la sociedad es el que se beneficia de más o menos el 80% del consumo nacional, entonces por qué habrían de permitir o de aceptar otras reglas del juego. En todo caso si de lo que se está hablando es de un cuestionamiento de la falta de humanidad del modelo económico, también hay que cuestionarnos la falta de humanidad de la sociedad que permite eso, los problemas económicos derivan de visiones sociales, las teorías económicas responden a demandas sociales; el neoliberalismo no cayó del árbol, cayó de la necesidad de reestructurar el aparato productivo después de la crisis del paradigma del petróleo y comenzado el paradigma de la información vigente hace aproximadamente quince años, cambia el paradigma productivo, cambia la teoría económica para favorecer a los que tienen la sartén por el mango; entonces allí sí creo y realmente creo más que nunca que el problema es el capitalismo efectivamente, o sea si el capitalismo funciona sobre la base de la subordinación en las economías en vías de desarrollo y funciona para unos pero no para todos porque el resto no interesa, el problema allí no es de teoría económica, es de concepción abstracta más atrás de la teoría que está siendo aplicada. Creo que la desconexión a estas alturas del siglo XX es muy complicada. En un debate que tuve con Samir Amin en 1985 cuando él acababa de sacar su libro que se llama «La desconexión», yo le argumentaba que cuando hay tanta información en tiempo real desconectarse es imposible, y cuando el cambio tecnológico es tan acelerado que el conocimiento universal se dobla cada par de meses, cuando hace escasamente cuarenta años el conocimiento universal se doblaba cada cincuenta años y cuando la prensa de Gutenberg se doblaba cada mil años, hoy cada par de meses tenemos un nuevo acervo de conocimiento universal; ustedes se imaginan lo que esto implica para el aparato productivo.

Entonces hasta dónde te puedes desconectar si tienes que autocentrarte, o sea no estoy negando y por eso no quiero entrar en la discusión teórica porque si no nos estamos seis meses aquí, ahora no puedes desconectarte absolutamente si efectivamente tienes que ser selectivo; pero además me parece que si Jurgen lo que quiere decir por desconexión es cambiar la lógica de acumulación, es cierto, pero ¿quién la va a cambiar? ¿el estado o quién? Porque si tú los dejas a los agentes económicos que funcionen lógicamente, el agente económico cuando no tiene la posibilidad de consumo a la que está acostum-

brado hace una huelga de inversiones. Ya lo vivimos y era un matiz, en el 70-75, era un brochazo ligerito comparado a lo que estamos hablando ahora. Entonces sí creo que se necesita un autocentramiento y la agricultura es fundamental y eso pasa por precios, el refugio pasa por subsidios directos, eso pasa por articulación de mercados internos, si no se articula un mercado interno, si no se integra un país no tenemos absolutamente posibilidad de desarrollo.

RESPUESTAS A LOS ASISTENTES

Creo que esperar 20 años es muy largo, creo en lo que Jurgén ha dicho porque efectivamente hay que construir ciudadanía y uno comienza a construir ciudadanía a partir de la construcción del valor de la persona humana en el sitio donde está, lo otro que también es cierto es que se tiene que crear una lógica de acumulación al interior de los propios espacios geográficos, pero creo que dentro de 20 años puede ser aún más tarde que lo que ya sentimos, que es para un país donde más o menos 3/4 de la población tienen menos de veinticinco años y digo que va a ser un poco tarde porque la presión que va a haber sobre ingresos, sobre empleo, sobre alguna manera de vivir en los próximos años va a ser muy grande. Entonces eso requiere que se comience de una vez a ser críticos del orden teórico. El planteamiento que dice «no hay alternativa», tiene como resultado directo déficit creciente de cuenta corriente en la balance de pagos y superávit en la balanza fiscal y eso teóricamente no es sostenible, teóricamente tiene que equilibrarse; no solamente no se equilibran sino que cada vez el desequilibrio es mayor. Allí hay un cuestionamiento teórico fundamental. El otro cuestionamiento fundamental es de que no gotea, se supone que cuando uno aplica esto, estas políticas de apertura irrestricta, como todo el mundo tiene igualdad de oportunidades, todo el mundo tiene el acceso al mercado, pero es mentira, es una mentira tan chocante que es inverosímil pensar que alguien lo pueda sostener con seriedad en una mesa.

Ahora las nuevas tecnologías sabemos que generan desempleo, ahí está el libro *El horror económico* de Viviane Forrester donde ella propone desde Francia la alarma, yo que leí el libro el otro día pensaba qué tal cuajo, o sea con 10.7 de desempleo estructural esta señora está alarmada, saben ustedes cuál es el nivel de empleo en el Perú, es el 16% de la población económicamente activa, el 84% restante se las busca.

En el corto plazo es necesario cuestionar la teoría y es necesario comenzar a apoyar los aumentos de productividad con recursos del Estado, porque para eso está el Estado, y no tomando plata prestada para proyectos de salud y educación, eso es una inmoralidad porque para eso los ciudadanos, nosotros, pagamos impuestos, o es que pagamos impuestos para pagar la defensa nacional, pagamos impuestos para campañas electorales y pagamos impuestos para pagar deuda y entonces tomamos la plata prestada para aquello que nosotros los ciudadanos consideramos que es lo fundamental. Por otro lado es irracional, no solamente es una inmoralidad, es irracional porque esos proyectos de salud y educación no van a generar un dólar de divisa ni ahora, ni mañana, ni nunca y el fin de un crédito internacional es generar o ahorrar divisas y eso fue un consenso en Washington el mismo año de 1982 que se hizo el consenso de Washington sobre política económica; pero de ese consenso no se habla y lo recuerdo yo estaba sentado en la mesa, eso no me lo han contado. Sin embargo el criterio del uso de crédito creo que hay que refrescárselo a los que dicen que el modelo funciona sobre la base de que la brecha externa se financia. Con las líneas de crédito para las tarjetas de crédito, más o menos 3,000 millones de dólares, eso no tiene caso, vamos a ser una economía de consumo que nos financiamos con las tarjetas de crédito mientras la sociedad se muere de hambre y los que tienen la capacidad de consumo con la tarjeta ven sus ingresos subir, no puede ser. Hay que apoyar directamente a los sectores de menor productividad en el agro, hay que apoyar directamente los niveles de calidad técnica en el agro de la sierra rural que no es un pastizal: allí viven varios millones de personas, hay que inyectar recursos para aumentar producciones. Y eso lo tiene que hacer el Estado descentralizado, municipalizado, gobiernos regionales, en fin como sea el concepto de descentralización pero lo tiene que hacer el Estado porque el Estado es el que tiene que activar la posibilidad de recirculación del ahorro de la región, de otro modo, como no hay sujetos de crédito no tiene como recircularse. El propio concepto de los sujetos de crédito es un concepto que tiene que ser modificado y tiene que ser modificado a partir del Estado, el Estado tiene que regresar, le guste a quien le guste, tiene que volver si no de otro modo vamos a continuar con esta fractura que considerando la juventud de la población peruana puede llevar a niveles de violencia que ninguno de los aquí sentados desca, quiere o siquiera quiere recordar.

Tercera parte

Visión cultural

Mercados abiertos e identidad cultural

Pepi Patrón

La relación entre mercado y cultura es, sin duda, una relación compleja. Puede pensarse el mercado como anulando identidades culturales específicas en tanto sólo se identifique a las personas como «agentes» individuales del mercado. Eso es lo que parece suceder cuando, a propósito de los procesos de privatización, se dan identificaciones tan curiosas como en el slogan de «participación ciudadana»: soy ciudadano peruano no porque comparto una historia, una lengua, una tradición o, precisamente, una identidad cultural. Soy ciudadano peruano porque puedo comprar acciones de la Telefónica o de Luz del Sur. Soy ciudadano peruano porque soy propietario, lo cual nos devuelve al Siglo XVII, al pensamiento de J. Locke. Por otro lado, puede pensarse el mercado como no interfiriendo con diversas identidades culturales posibles, en tanto puede permitir la coexistencia de muchas bajo los criterios o las reglas formales de la igualdad y el libre intercambio según las anónimas leyes de la oferta y la demanda. Esto está implícito en las tesis liberales de autores tan interesantes como John Rawls¹, según las cuales las opciones de vida buena, de acuerdo a propios valores y creencias -es decir la concepción del bien que profesemos- deben quedar todas abiertas, en tanto permitan la existencia de una pluralidad de concepciones.

¹ John Rawls, *Liberalismo Político*, México: FCE, 1996.

Hablar de mercados abiertos, hoy día parece significar hablar de *desregulación*, que en la actual visión neoliberal del mundo supone que el crecimiento y la prosperidad globales, en cada sociedad y para todos los países, son mayores cuanto menores son la regulación y la intervención pública en los mercados; y, por consiguiente, habrá más prosperidad y crecimiento cuanto más actúan los mercados libres de toda interferencia, en el momento de asignar recursos y regular el intercambio de bienes y servicios. Según Ludolfo Paramio² este planteamiento no solamente es tan ideológico como cualquier otro, sino que es particularmente perverso si queremos encontrar soluciones estables a los problemas del presente.

Las nuevas reglas de juego de la economía mundial implican, entre otras cosas, la globalización de los mercados de capitales que significa que se viene abajo el viejo modelo de la prioridad del mercado interno, y se trabaja sobre la base de criterios «globalizados» como la necesidad de controlar el déficit, la inflación y la deuda, y sus «tasas» aceptables, como criterios que hacen posible la atracción de capitales. Estamos en una dinámica general de desregulación competitiva de los mercados de capitales, en la que todos los países, tratando de incentivar la entrada de capitales, coinciden en una creciente desregulación. La desregulación trae consigo una desinstitucionalización que aumenta los riesgos y, por tanto, las incertidumbres.³

Las nuevas reglas de juego han desinstitucionalizado y despersonalizado los intercambios en aras de la lógica del mercado puro. Y el aumento de la incertidumbre tiene efectos negativos o nefastos en el funcionamiento de la economía real. La pérdida del elemento confianza, pasa a ser un dato constante de la vida económica, que va tanto desde el miedo al desempleo o al despido masivo, cuanto a las consecuencias de una caída en la Bolsa de Hong Kong. Y la confianza parece ser un elemento necesario no sólo para mantener el teji-

² Ludolfo Paramio, «La sociedad desconfiada (Incertidumbre social e ideología del mercado puro)» en *Materiales de Política, Cultura y Sociedad*, Lima: IEP, 1997.

³ *Ibid.*

do social y permitir una mínima integración, sino también para regular la vida política y para hacer funcionar la economía.

Afirma Paramio: Atenemos un problema de instituciones y reglas en la economía global, pero tenemos y quizás ante todo, un problema inmediato de volver a poner en el orden del día la importancia de las relaciones de confianza, de la existencia de reglas que pauten el intercambio social, de instituciones que devuelvan la confianza a los actores y respalden la existencia de tales reglas, en la economía y en todas las esferas de la existencia social. Quizás antes de lograr construir las nuevas instituciones económicas, sociales y políticas que necesitamos, un primer paso sea defender, en el plano de las ideas, la importancia de las reglas, las instituciones y la confianza»⁴.

Confianza, reglas fijas, instituciones, es algo de que carecemos en este momento en el juego del mercado en el Perú. Cada vez más me resuta difícil leer o estudiar con mis alumnos el *Leviatán* de Hobbes, pues siento que mi país se parece cada vez más a lo que Hobbes describe como el hipotético «estado natural» de la historia humana: un estado de guerra de todos contra todos, donde todo es legítimo en función de la supervivencia individual. Esta especie de ley de la selva en la que los peruanos vivimos, en todo caso los limeños en particular, tiene símbolos propios como las combis y últimamente los taxis «ticos».

Según veo las cosas, los peruanos se ven empujados en direcciones distintas a la vez: por un lado, hacia la acción individual que es percibida como la base del éxito en el mercado, y, por el otro, hacia la acción coordinada y solidaria que permite mejorar las perspectivas de supervivencia. Si bien la tensión entre estas dos fuerzas ha dado lugar a expresiones de creatividad, también es cierto que ha acentuado las sensaciones de inseguridad y fragilidad entre los ciudadanos.⁵

⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁵ Cf. *Democracia y Buen Gobierno*. Informe final del Proyecto AGENDA: Perú. Lima: Ed. Apoyo 1996.

En este contexto, en que la lógica del mercado pretende imponerse como el sentido común de fines del siglo y se ofrece en el discurso oficial como la condición *sine qua non* del desarrollo, el fortalecimiento o florecimiento de identidades colectivas resulta, creo yo, complicado. La identidad cultural es, ciertamente, una identidad colectiva. Es una narrativa en la que no se trata sólo de mi historia, sino que es una suerte de guión al que de una u otra manera una colectividad responde. Si por identidad cultural entendemos «una manera de vivir juntos» (según afirma, por ejemplo, el Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, de la UNESCO, titulado *Nuestra diversidad creativa*), creo que tenemos dificultades en el Perú contemporáneo en nuestra manera de vivir juntos. La relación entre cultura y desarrollo se plantea de manera compleja. Marshall Sahlins afirma: «Cuando no se distingue entre «cultura» en el sentido humanista del término y «cultura» en su acepción antropológica, es decir el conjunto de rasgos distintivos que caracterizan el modo de vida de un pueblo o de una sociedad, se origina gran confusión, tanto en el discurso académico como en el político. Desde el punto de vista antropológico, la expresión «relación entre cultura y economía» carece de sentido, puesto que la economía forma parte de la cultura de un pueblo....en efecto...., ¿es la cultura un aspecto un instrumento del desarrollo, entendido en el sentido de progreso material, o es el objetivo y la finalidad del desarrollo, entendido en el sentido de realización de la vida humana bajo sus múltiples formas y en su totalidad?»⁶ Por su parte, Amartya Sen considera que el desarrollo debe concebirse como un proceso que aumenta la libertad efectiva de quienes se benefician de él para llevar adelante cualquier actividad a la que atribuyen valor⁷.

En concepciones como la que parece ser la nuestra, en la que se pone todo el acento en el crecimiento económico, la cultura no parece desempeñar un papel fundamental. Sin embargo, como trataré de mostrar, la exaltación del individuo, de la competencia, la libre empresa y los derechos ciudadanos, son los valores culturales que están históri-

⁶ Cf. *Nuestra diversidad creativa*, op.cit., p. 15.

⁷ *Ibid.*, p. 15. Nota 2.

camente asociados a una modernidad que en su pretensión de universalidad no ha podido reconocer la diversidad cultural o la multiculturalidad que parecen estar en el centro de nuestra realidad contemporánea: multiculturalismo y globalización suelen ser considerados como los dos fenómenos que caracterizan el final del milenio.

Subrayar exclusivamente la lógica del mercado y el afán de modernidad así entendida como las condiciones del desarrollo parece poner la identidad cultural, o para ser más precisa, las identidades culturales, en un rol meramente instrumental: favorecer un crecimiento rápido sin ser un obstáculo para él. Ello al modo como se ha considerado que el protestantismo estimula el ahorro, la acumulación de capital, el trabajo esforzado y el espíritu de empresa; o como se afirma ahora que el fundamentalismo evangélico que se ha propagado en el Este asiático, en América Latina y en África puede ser identificado como la religión de los microempresarios, vale decir de quienes constituyen los gérmenes del crecimiento económico.

La lógica del mercado implica una valoración del individuo y sus derechos, poniendo especial acento en el Perú en el derecho a la propiedad (como bien lo dice el slogan de participación ciudadana al que aludía hace unos instantes), a la libertad de expresión, de pensamiento, etc.; individuo cuya identidad no está necesariamente definida por su pertenencia a una comunidad que signifique fines comunes, tradiciones comunes, valores compartidos y una misma concepción de la «vida buena» e incluso una lengua común. La identidad cultural supone sentimientos de pertenencia y de solidaridad en el interior de un grupo que, por definición, convierten a sus miembros en sujetos participantes y a los otros en objeto de diferenciación. La identidad cultural permite plantear un principio de diferenciación que es un *nosotros* frente a un *ellos*⁸. Tengo la impresión que la ley de la selva que implica la realidad del mercado peruano difícilmente permite la construc-

⁸ Angeles Galino, «Interculturalidad» en *IV Seminario sobre análisis y perspectivas de la educación en el Perú: ética y valores, interculturalidad, paz y civismo*. Lima: PUCP, 1996, p. 125.

ción de un nosotros colectivo, o que respete diversos nosotros particulares, tan propio a un país multicultural como el nuestro. Pese a que en el mundo son cada vez más numerosas las colectividades lingüísticas, religiosas o territoriales que reclaman el reconocimiento de su originalidad y refuerzan su solidaridad interna, creo que en el Perú la exacerbación de un discurso universalizante del individuo y su derecho a comprar y competir no permite hablar de comunidades, de deberes y de solidaridades, que definen «la manera de vivir juntos» o «el arte de vivir» que es la cultura. Etnicidad, memoria en tanto hilo conductor de historia y lengua, como aquellos elementos que configuran la pertenencia a una cultura, desaparecen en esta unidimensionalidad (para retomar el viejo término de Marcuse) de los mercados contemporáneos. Ya decía el viejo Hegel que el ámbito del mercado es ámbito de «egoísmo universal», donde cada quien «usa» al otro como un medio para sus propios fines, sin importar quién sea o qué lengua hable.

Esta tensión entre universalidad y particularidades o diversidad, ocupa un lugar central en los debates filosóficos contemporáneos, sea al nivel de la ética o de la filosofía política. ¿Cómo asumir la posibilidad de la interculturalidad o el multiculturalismo, al mismo tiempo que determinados valores universales como aquellos que priman en las democracias liberales? ¿Cómo poder asumir el respeto por o el reconocimiento de las identidades culturales particulares de los ciudadanos? ¿Se puede pensar una relación excluyente entre universalidad ciudadana y particularidad cultural?

A efectos de intentar una respuesta a estas preguntas, quisiera introducir un concepto que me parece central a este problema, y que ya incluí en la formulación misma de la pregunta: la temática del *reconocimiento*. La tesis fuerte de quienes trabajan con este concepto dice más o menos así: nuestra identidad está en una medida importante formada por el reconocimiento que obtenemos de las personas, sociedad o sociedades en que vivimos o que nos rodean. La ausencia de reconocimiento o un reconocimiento negativo (peyorativo por ejemplo) puede resultar en un grave daño a la persona, cultura, género, etnia o cualquier otra unidad que de ello padezca. El caso por ejemplo

del reclamo del reconocimiento del género femenino, implica que las mujeres no sólo han sido reconocidas como inferiores, afectivas vs. racionales, o privadas vs. públicas, sino que ellas mismas han interiorizado dicha imagen, infligiéndose daño y devaluándose en su propia auto-estima por muchísimo tiempo. Esto significa afirmar que nuestras identidades se configuran en permanente diálogo con otros, inicialmente con aquellos a quines George Herbert Mead llamaba los otros significativos. El carácter dialógico de nuestras identidades implica que éstas se constituyen siempre en relación con otros. Y los otros nos otorgan reconocimiento que puede, sin embargo, ser positivo o negativo. Así el reconocimiento debido no es una cortesía que le debemos a los demás, es según Charles Taylor⁹ una necesidad humana vital. Las formas de mutuo e igual reconocimiento han sido vitales en el desarrollo de la cultura democrática. Todos somos iguales ante la ley; yo reconozco a todo otro como igual a mí y como ciudadano, etc. etc.

Sin embargo en la actualidad la demanda por reconocimiento, animada por el ideal de la dignidad humana apunta a, por lo menos, dos direcciones: la protección de los derechos básicos de los individuos en tanto seres humanos, y el reconocimiento de las necesidades particulares de los individuos en tanto miembros de grupos culturales específicos¹⁰.

Hacer compatibles estas dos direcciones no es, sin embargo, nada fácil. El criterio de los derechos básicos, iguales para todos, implica la desaparición de la antigua idea de ciudadanos de primera y segunda clase. La igualdad ciudadana ante la ley ha pasado a ser un criterio universal de democracia y modernidad. Criterio ciertamente formal, en un país como el nuestro en el que las desigualdades extremas son una realidad, pero universal al fin y al cabo. Esta universalidad supone, en la lógica del pensamiento liberal, que los derechos del individuo

⁹ Charles Taylor, «The Politics of Recognition» en *Multiculturalism*, ed. Por Amy Gutmann. Princeton University Press 1994, p. 26.

¹⁰ Amy Gutmann, en *ibid.*, p. 8.

son primeros, y que esos derechos tienen precedencia sobre fines colectivos o contenidos particulares de lo que se considera bueno o justo (p.e. en términos religiosos o éticos). Una sociedad liberal en este sentido es una sociedad que no adopta ninguna perspectiva sustantiva (contenido) particular sobre el bien o sobre los fines de las vidas humanas. Es una sociedad articulada y unida en torno a un compromiso de tipo procedimental que consiste en tratar a todos como individuos iguales, y que ameritan el mismo respeto. La dignidad humana consiste esencialmente en la autonomía individual y la sociedad como conjunto y el Estado deben permanecer neutrales respecto a cualquier contenido específico.

En palabras de Rawls, los consensos políticos deben darse sólo en torno a «elementos constitucionales esenciales» del tipo poderes del Estado, derechos y libertades básicos y cuestiones básicas de justicia¹¹. Traducido al tema que aquí nos reúne esto significa que las identidades culturales son problema individual y que el Estado debe mantenerse neutral respecto de ello.

Frente a estas exigencias universales del liberalismo clásico, surge en relación con la noción de identidad cultural una perspectiva que podemos caracterizar como una «política de la diferencia», que afirma que cada quien debiese ser reconocido por su propia y única identidad. No se trata de ponernos a todos en la misma canasta de derechos universales, sino del reconocimiento basado en la específica identidad del grupo o del individuo. Lo interesante es que sobre la base de los rasgos distintivos de la identidad cultural, por ejemplo, se propone tratamiento diferenciado, lo que se traduce en mecanismos de «discriminación positiva» o inversa, por ejemplo respecto de poblaciones indígenas en el caso de las identidades culturales o de las mujeres en el caso de identidad de género. Estos mecanismos de discriminación positiva son vistos por los universalistas mencionados como «discriminación al fin y al cabo». Sin embargo, incluso desde la perspectiva

¹¹ John Rawls, *op.cit.*, p. 156.

de la neutralidad liberal, se trata ahora de incorporar algún tipo de política de la diferencia: W. Kymlicka¹² sostiene que existen ciertas necesidades culturales básicas, que incluyen por ejemplo la necesidad integral del lenguaje de la propia cultura, en el cual se puedan plantear y definir las concepciones específicas de lo que sea bueno o de los fines colectivos propios. En determinadas circunstancias es perfectamente legítimo, con poblaciones que están en evidente desventaja, tratar de mantener la integridad de la cultura propia mediante más recursos e incluso más derechos que otros. Hasta ahí llega la concesión liberal.

Sin embargo, para los defensores de las identidades culturales particulares el asunto va más allá: no se trata sólo de permitir la defensa de la integridad cultural, sino de asegurar la supervivencia de la cultura en cuestión en las generaciones futuras. Por ejemplo, en el Canadá no se permite que las familias francófonas pongan a sus hijos en colegios de habla inglesa, en vistas a perpetuar la cultura francesa.

Obviamente, las críticas a posiciones como ésta no se hacen esperar. Habermas, defensor de una teoría discursiva de la democracia o un «modelo deliberativo de la política», considera que la posición de «defender la supervivencia de una cultura» implica tratarlas como «especies en vías de extinción», las priva de su vitalidad interna y priva también a los individuos de la posibilidad de revisar, cuestionar, criticar e incluso rechazar sus identidades culturales heredadas¹³.

Un debate de este tipo, que se conoce en los predios académicos como el debate entre liberales y comunitaristas, es muy difícil de imaginar en una sociedad como la nuestra, dominada al menos en el discurso oficial por la pura lógica del mercado. Decisiones políticas sobre el quechua y la educación intercultural en el Perú, sobre los derechos de las comunidades aborígenes de la selva, sobre su especifici-

¹² Will Kymlicka, *Multicultural citizenship*. Clarendon Press, 1995, pp. 26-33.

¹³ Jürgen Habermas, «Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State» en *Multiculturalism, op.cit.*, pp. 107-148.

dad cultural, son casi inimaginables en un contexto en que el Estado se asume a sí mismo como un «administrador eficaz» reduciendo su papel al de privatizador, cobrador de impuestos y pagador de deuda externa. El asunto de la política, se nos dice, ya no es un problema de «buen gobierno» sino de eficiente administración. Resulta, sin embargo, por lo menos curioso que el viejo sueño de Engels de «reemplazar el gobierno de los hombres por la administración de las cosas» se vea (supuestamente) realizado en la ideología neo-liberal. No creo que algunos de nuestros ex-ministros de Economía sepan que están coincidiendo con Engels, pero así sucede cuando los extremos se tocan. Mientras nuestras autoridades sigan pensando y diciendo que el Estado no tiene nada que ver con la justicia social, nuestras identidades culturales van a seguir padeciendo la suerte que todos conocemos.

Hablar en el Perú de identidad cultural pasa por el reconocimiento de nuestra realidad multicultural, mejor, intercultural. Cuando volvamos a mirar sobre nuestra propia historia y nos reconozcamos, en nuestra propia tradición tanto como en la moderna, podremos decir algo tan vivo como lo dicho por un líder africano: «En Africa cuando un anciano muere, es como si una biblioteca se quemara».

Carlos Iván Degregori

Las frases de Pepi me iban sugiriendo ideas, pero cuando yo acababa de apuntar una, ella estaba tres más adelante. Optaré entonces por recoger un par de ideas que surgieron al escuchar su exposición, o tal vez una sola.

Pepi afirmó que la otra cara de la globalización era el multiculturalismo, otros dirían la fragmentación. En todo caso, la otra cara de la uniformidad que avanza con fuerza con la globalización es la explosión de la diversidad, lo que ese muy buen informe de la UNESCO llama "nuestra diversidad creativa". Sin embargo, las fuerzas hegemónicas de la globalización tienden efectivamente a entender la cultura desde un punto de vista instrumental. Los términos que ahora se usan son "capital cultural" y "capital social", es decir, en qué medida el conjunto de costumbres, creencias, tradiciones de un grupo humano le son útiles o no para el desarrollo. Se supone que ya no es sólo la ética protestante la que favorece o favoreció en su momento el desarrollo del capitalismo en Occidente, sino también la ética confuciana, por ejemplo, la que permitió o ha permitido el desarrollo impresionante de los llamados ahora Tigres del Asia. En el caso peruano, varios estudios ponen énfasis en cómo la ética del trabajo andino ubicaría a los migrantes de origen andino en condiciones ventajosas con respecto a los sectores criollos populares para incursionar en el mercado con relativo éxito y para hacerse presentes con fuerza en lo que se denominaba el "sector informal" de la economía y hoy son las Pymes. Sin embargo, cuando Pepi critica la visión contemporánea hegemónica de la cultura y la reacción del multiculturalismo y el comunitarismo, yo quisiera matizar. Estoy de acuerdo con sus afirmaciones y sin embargo siento que su visión resulta demasiado unilateral por lo menos desde la perspectiva concreta del Perú, tal como yo lo entiendo. Creo que para ver lo que hoy existe, tenemos que ponernos en perspectiva y ver lo que había antes. Y lo que había antes para la mayoría de los "diversos", de los Otros con mayúsculas, de los quechuas, aymaras, amazónicos, para mencionar sólo las minorías étnicas, para las

mujeres, en fin, para todos los Otros y diferentes era servidumbre o era clientelismo. Esas eran las relaciones mayoritarias y eso no debe de ser olvidado. Me imagino que si se hiciera una encuesta entre abuelitos de origen quechua que fueron pongos de haciendas, a pesar de la pobreza y de la brutal realidad actual, muchos seguirían pensando que están mejor que antes, o que sus hijos o nietos están mejor que antes.

En ese contexto, entonces, lo que tenemos en el Perú a pesar de las actuales dificultades y posibles callejones sin salida es, creo, un avance positivo. Y el lado positivo de ese avance es la individuación, el desarrollo del individuo, que favorece de alguna manera la consolidación de la ciudadanía. Por cierto que se trata de la ciudadanía clásica liberal, aunque también habría que tener en cuenta lo que Kylvicka llama "ciudadanía multicultural". Pero considero que en el caso peruano la individuación ha sido positiva, lo cual no significa que vayamos necesariamente a un mundo atomizado. Esa es una de las tendencias, posiblemente la principal. Mas la reacción a esa tendencia puede avanzar por dos carriles. Uno es el del regreso a las identidades esencializadas, a los estatus adscritos, al: "como tú eres mujer tienes que ponerte velo". No es que si yo quiero me pongo velo y si no no, *tienes* que ponerte velo. La otra reacción a esta atomización y a esta individuación extrema y caníbal se da a través de la asociación libre, de las asociaciones voluntarias, yo me asocio con quienes quiero asociarme para luchar por derechos o para llevar una vida mejor. El temor del comunitarismo sería que se vaya por el carril de las "identidades obligadas", por así decirlo.

Otra idea. Mientras Pepi hablaba del Canadá francés mi pregunta era: por qué en el caso peruano no hay movimientos que reivindiquen con fuerza la identidad étnica, mientras en Bolivia un aymara ocupa la vicepresidencia del país entre 1993 y 1997 y en el Ecuador existe una Confederación Nacional de Indígenas del Ecuador (CONAIE) que paraliza el país en 1992 y 1994 y saca (como parte de una alianza) el 20% de votos en las elecciones nacionales de 1996, y en Guatemala existe un vibrante movimiento intelectual Maya.

¿Por qué en nuestro país no hay movimientos quechuas o aymaras importantes? Creo que eso tiene que ver con una determinada estrategia de muchos quechuas y aymaras, que por una mezcla de pragmatismo y "trauma histórico" avanzaron de manera silenciosa. Podría llamarse la estrategia del

caballo de Troya, en contraposición a la estrategia de los multiculturalistas en el Norte, que prefieren la estrategia del “círculo de las carretas”, como los antiguos pioneros del Oeste. Las mujeres, por ejemplo, o los indios o los afroamericanos, o los gays o cualquier grupo que lucha por derechos: se juntan, se reconocen como iguales, construyen su círculo de carretas y comienzan a luchar. Según Willy Nugent, hasta en el mapa de los Estados Unidos se ven esas líneas tajantes.

Aquí fue diferente. No es que aquí no se avanzó nada, pero se avanzó de otra manera, con la estrategia del caballo de Troya, infiltrándose silenciosamente. La situación mejoró, pero quedó el problema de que no se explicitan las diferencias. Entonces, finalmente lo que se debe hacer es explicitarlas para evitar continuar con esta mezcla de pragmatismo y trauma. Un ejemplo de este silenciamiento fue Sendero Luminoso, que nunca en su línea política habló una sola palabra de la diversidad cultural (posiblemente porque el trauma de la discriminación ha sido tan profundo en el Perú que es muy difícil explicitarlo), que se oponía, por ejemplo, a las reivindicaciones feministas, pero que en su práctica desarrolló una política muy semejante a la de las limpiezas étnicas y acabó masacrando poblaciones indígenas.

Hoy el silencio persiste, tal vez por pragmatismo. Una vez derrotado Sendero Luminoso, la mayoría parece creer que es mejor doblar la página y seguir adelante, ya nadie quiere acordarse de lo que pasó hace cinco años. Mas no se puede llegar a ser un país viable, de cara al S. XXI, si seguimos con los esqueletos ocultos en el closet, para usar la frase de cliché.

En conclusión, hay que reconocer los avances, pero insistir en que se expliciten las diferencias. ¿De qué manera? Creo que no va a ser a la manera clásica del Norte, va a ser a nuestro modo. Como decía Mariátegui a principios de siglo: de una manera “un poco borrosa y un poco confusa”. Aún así, esa explicitación sentaría las bases para una siguiente etapa donde la diversidad sea reconocida y respetada, no sólo en el plano turístico como ahora se pretende, con ofrendas a la Pachamama a las que acuden ministros y funcionarios, sino en los diferentes ámbitos de nuestra vida social, política y cultural.

COMENTARIOS A LOS ASISTENTES

Uno. No sé si el modelo actual abarca sólo a una parte minoritaria de la humanidad, como decía Fernando Fuenzalida. Tal vez la mayoría está excluida de los *beneficios* de la globalización, pero creo que todos estamos cada vez más inmersos en ese proceso.

Dos. De acuerdo con Pepi. No sólo es el miedo a la fragmentación sino a lo que podría llamarse "la insoportable pesadez del ser", a esas identidades pesadas que te son impuestas y que son un peligro del comunitarismo extremo o de la política del reconocimiento llevada a su extremo.

Ultimo: un punto que dejé de lado en mi intervención. El problema de ciertas tendencias del multiculturalismo es que deja de lado lo que autores como García Canclini o Homi Bhabha llaman "identidades fronterizas", "culturas híbridas". Cada vez más somos todos fronterizos, híbridos, una especie de collage que se mueve entre lo local, lo nacional y lo internacional. Esto tiene su lado positivo (tal vez la comida peruana es deliciosa por ser tan híbrida), porque nos permite replantear la relación nosotros/otros o, al menos, trabajar puntos de encuentro con "el Otro", que antes era mucho más distante y aparecía mucho más tajantemente diferente.

El esquema y la ponencia de Pepi, le desatan a uno una especie de tormenta de reflexiones, se amontonan efectivamente unas sobre otras; resulta difícil ponerles orden y sobre todo compartirlas todas en un tiempo tan breve. Voy a tratar de hacerlo de la mejor manera posible, un poco siguiendo para ordenarme el esquema mismo de Pepi, un poco la cuestión de mercados abiertos, regulación de los mercados, culturas abiertas, regulación de las culturas, agentes individuales de mercado, agentes individuales de política, agentes individuales de cultura. Hay una simetría que se está imponiendo evidentemente dentro de nuestra manera de asumir y concebir las cosas entre mercado, política y cultura; el problema es que la cultura no es un asunto individual sino que es un sistema institucionalmente compartido de nociones acerca de la realidad de valores y de modos de conducta relacional. Gracias a este sistema nuestras conductas se hacen mutuamente predictibles, se hace posible la cooperación y por consecuencia se constituye un fundamento de confianza, de confianza recíproca, de confianza colectiva. Aquí la cuestión es esta, que la simetría nos impone una visión de la cultura como producto de mercado o como producto de plebiscito. Hace de la realidad, hace de los valores y hace de las conductas, hechos plebiscitarios o hechos sometidos al comportamiento del mercado, a fluctuaciones inestables, incesantemente cambiantes, relativas y condicionadas por la moda. Pregunta que uno se hace inevitablemente: etnicidad, memoria, lengua, identidad, cultura, diálogo, ¿es lo mismo que la competencia de mercado? ¿Qué valores y normas de conducta debemos compartir? Resultado: el mercado y los medios de masas se convierten en árbitros supremos de la cultura y se convierten por eso en árbitros supremos de lo que es real o posible o de lo que no es real o no es posible, árbitros supremos del bien y del mal, árbitros supremos de la conducta humana. Inevitablemente esta inestabilidad, esta fluctuación introduce desconcierto y además por falta de un anclaje que haga trascender este espacio continuamente fluctuante de la moda cultural, genera desconfianza, al socavar justamente los fundamentos del consenso y la cooperación entre individuos, dentro de las

instituciones. Es que la confianza es el mismo fundamento del mercado, entonces este desconcierto se transforma en un bumerán , genera un círculo vicioso, una retroalimentación negativa de la inestabilidad económica misma.

Una segunda reflexión en torno al segundo punto del esquema , la lógica del mercado como sentido común. En una cuestión como esta se encuentran comprometidas la naturaleza de nuestro reconocimiento de lo real y la definición de lo que sea común en el sentido. Debemos preguntarnos si la lógica del mercado responde a un sentido común, universal y compartido, o solamente a un sentido apenas compartido por un segmento restringido de la realidad contemporánea, este porcentaje de los casi seis mil millones de los habitantes de este planeta. Hasta qué punto es común esa lógica a todos nosotros como para constituirse en fundamento de un sentido común. No por dominante esta lógica deja de ser una lógica restringida a un segmento enormemente minoritario de la población mundial. De otra parte puede hacerse una pregunta adicional, si es que esta posible contradicción entre el llamado sentido común y el llamado pragmatismo del mercado y el sentido común de las poblaciones portadoras de culturas más tradicionales, culturas que siguen todavía constituyendo la mayoría en el planeta, no resulta siendo al mismo tiempo el distanciamiento y la contradicción entre un sentido común de lo formal, de lo abstracto y del cálculo y otro sentido común mayoritario de la experiencia en cuanto vivida cotidianamente. Si acudimos a la imagen empleada por Ilia Prigogyne el premio Nobel de química, nosotros podríamos reconocer que el paradigma oficial de la modernidad que identificamos desde el siglo pasado con el paradigma de la ciencia procede originariamente de una voluntad de alianza entre la abstracción filosófica y el cálculo de una parte, y la experiencia compartida de otra parte. Progogyne nos ha llamado la atención desde hace un par de décadas sobre el hecho que parece haberse roto esta alianza entre la abstracción y la experiencia. Una de las consecuencias: las ciencias y también las ciencias económicas y sus modelos siguen pretendiéndose reflejos fidedignos de la realidad, pero resulta que se encuentran en una subordinación cada vez más pronunciada frente a la abstracción y al cálculo, y entonces se alejan cada vez más de la experiencia vivida por la totalidad como los individuos y las sociedades, se alejan del sentido común y particularmente del sentido común mayoritario de quienes estamos viviendo la cotidianidad de la vida y de la muerte.

RESPUESTAS A LOS ASISTENTES

Quisiera decir que esta distancia creciente entre los sentidos comunes, y en esto no estoy completamente de acuerdo con Carlos Ivárri, es algo que forma parte de nuestra experiencia cotidiana y se refleja por ejemplo en la enorme distancia que existe entre nuestra experiencia cotidiana de la economía del Perú y las cifras oficiales de crecimiento, por ejemplo.

La relación entre cultura y desarrollo es importante examinarla, porque después de todo existe un vínculo histórico entre las nociones de desarrollo, evolución y progreso, y en último término cuando hablábamos de desarrollo estábamos hablando de un proceso complejo de evolución progresiva: en primer lugar nuestra conciencia común de la realidad, en segundo lugar nuestros sistemas de valores y en tercer lugar nuestras conductas relacionales hacia objetivos que identificábamos como un mayor bienestar material compartido, mayor justicia, mayor libertad, mayor paz, en términos generales mayor felicidad de la colectividad. Es esto. Y me pregunto si es identificable con lo que en estos momentos estamos llamando crecimiento, crecimiento tecnológico o crecimiento económico o siquiera crecimiento científico, o podemos seguir todavía esperando que todos estos objetivos que en algún momento del pasado llamamos desarrollo van a ser simplemente una consecuencia inevitable y necesaria de estos crecimientos tecnológicos, económicos, científicos. Creo que somos mas escépticos hoy día frente a esto, desde la perspectiva que nos otorga este final de siglo; podemos identificar como parte del problema una especie de inversión de la relación entre los fines y los instrumentos: crecimiento, tecnología y ciencia constituían, cuando comenzamos este proceso, fundamentalmente instrumentos, pero el sujeto no podía sino la colectividad humana. Los moralistas del siglo XVII definían esta inversión de la relación entre los instrumentos y los fines como idolatría. Marx elaboró esta noción como fetichismo; estamos siendo víctimas de un fetichismo de la tecnología, de la ciencia y del crecimiento económico.

Cuarta parte

Visión ética

El nuevo hombre mundial

Del topo en sus laberintos

Vicente Santuc sj

INTRODUCCIÓN:

¿QUÉ PUEDE DECIR LA FILOSOFÍA EN ESTE EVENTO?

¿Qué puede pretender una reflexión filosófica al final de este seminario sobre el Neoliberalismo?¹ De la filosofía no hay que esperar que nos ayude a resolver las dificultades técnicas de nuestra vida. A lo más podrá ayudarnos a pensar nuestra vida, en los diferentes planos que la configuran y reconocer, en cada uno, las lógicas que nos llevan y los entrapen en donde nos movemos. La filosofía nos dice: «si quieres estar presente a lo que te pasa, a aquello de que se trata en tu vida, en cada momento *obedece* al movimiento que te lleva hacia las preguntas últimas». ¿Qué preguntas?: las del sentido, las de la orientación de tu vida y del peso que otorgas a las cosas y a las personas.

¹ De inmediato quiero señalar mi deuda con los siguientes autores. Hannah Arendt, *La crise de la culture* (Título original, *Between Past and Future*), Gallimard, 1972; Alain Badiou, *D'un désastre obscur*, Ed. de l'Aube, Paris, 91; *L'Éthique*, Ed. Hatier, 1993; *Peut-on penser la politique?*, Ed. Seuil, 1985; Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé*, Seuil, 90; *Fait et à faire*, Seuil, 96; André Comte-Sponville, *Valeur et Vérité, Etudes cyniques*, PUF, 95; *L'amour, la solitude*, Ed. Parole d'aube, Paris 96; Philippe Engelhard, *L'homme mondial- Les sociétés humaines peuvent-elles survivre?*, Ed. Arléa, 96; Stanley Hoffman, *Une morale pour les monstres froids*, Seuil, 1982; Viviane Forrester, *L'horreur économique*, Fayard, Paris, 1996; Paul Ricoeur, *Du texte à l'action-*

Pero ¿cómo vivir esa obediencia cuando, cabalgando todos el mismo tigre de la producción, sólo nos alcanzan preguntas que de ella vienen? Son las preguntas del «cómo»: cómo maximizar la producción, las ventas etc. A ese nivel, el hombre «funciona bien». Todo parece ir bien en la cadena de utilidades plasmada por el mundo moderno. Como nunca el hombre despliega allí su ilimitado dominio racional sobre todo. Y, complacido, puede mirar su poder en el espejo de los productos de la tecnociencia.

Sin embargo, parecería que el hombre no se satisface con el buen funcionamiento de la máquina productiva y se resiste a transformarse en mera hormiga del gran hormiguero productivo. Como siempre, toma distancia y algo en él se estriba en contra del hecho de ser reducido a un mero engranaje de la sociedad productiva. Cualquiera que sea su modo de participación en ella -desde la integración o desde la exclusión- surge en el individuo un gran y real sentimiento de vacío, un profundo *sentimiento de insatisfacción*. Es desde ese sentimiento que la filosofía pretende ayudar a reconocer lo que hay de razonable y de «no razonable» en nuestra vida práctica.

Para la filosofía, la huella de la *insatisfacción* en el individuo, surgida en virtud de su inscripción en la sociedad productiva, se torna hilo de lucidez sobre dicha sociedad. ¿Por qué? Porque es esa insatisfacción la que lleva a cada uno a regresar sobre sí mismo, hasta llegar a descubrir a la sociedad económica, no como una serie de hechos en medio de los cuales se mueve sino como *el hecho fundamental* que, en cuanto tal, hace problema para uno mismo y para todo uno mismo similar a mí mismo.

Essais d'herméneutique II, capítulo *Ethique et Politique*, pp.393 a 406, Ed Seuil, Paris 86; Vicente Santuc *¿Qué nos pasa ? Ética y política*, Ed. CEDEP, Lima, 97; Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard, 96; Eric Weil *Philosophie Politique*, Ed.Vrin, Paris 84; Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, traducción de Fina Birulés a partir de *Wittgenstein's Lecture on Ethics* (1985), Paidós, Barcelona, 90; William Wolman & Anne Colamosca, *The Judas Economy- The Triumph of Capital and the Betrayal of Work*, Addison-Wesley Publishing Company, Inc. May.97.

La originalidad de la situación nuestra -y su diferencia para con otras épocas en donde uno encontraba al otro en la afirmación de y el compartir valores- es que hoy es desde su insatisfacción que cada uno encuentra en él, inmediatamente, a la sociedad productiva. Por lo tanto encuentra también a los demás: todos somos productores y productos de esa misma sociedad. Y, lo sentimos todos, la insatisfacción nacida de la sociedad productiva moderna invita a cada uno a transformarla en vistas a caminar hacia la satisfacción.

Si para los griegos el filosofar empezaba por la «sorpresa-admiración» provocada por la belleza armónica del «cosmos», nos toca reconocer que, en el atardecer del recorrido de la razón occidental que nosotros representamos, la filosofía empieza *por* y se nutre *de* la insatisfacción. Decir eso es asumir el giro que el viejo Kant en su tiempo enunciaba a su manera para la filosofía: el paso de la «theoría» a la «praxis». Convengamos en que la insatisfacción reconocida es fruto de los avatares de una dimensión de la razón occidental nacida en Grecia: la «razón metafísica y técnica» como decía Heidegger. Es ella la que vemos implantando su dominio sobre sujetos y cosas.

En el recorrido que proponemos, nos esmeraremos en hacer reconocer una *lógica* a la *obra* tanto en la sociedad moderna como en el individuo que ella instituye. Lo que pretendemos es ayudar a la comprensión de *lo que es* y de *los efectos que tiene*, en nosotros y en la sociedad, una lógica que invade todos los campos de nuestro existir. El lector podrá tener el sentimiento que la mirada es unilateral y deja de lado otras dimensiones que controlan y amortiguan los efectos de dicha lógica. La «abstracción» es el precio que paga todo esfuerzo que se centra sobre un objeto; la pertinencia de la empresa sólo se reconoce en la mejor comprensión que permite. Lo que observaremos son resultados y efectos de decisiones tomadas o dejadas de tomar a lo largo de la historia. No nos toca aquí restituir dicho proceso. Otro límite por lo tanto de nuestro esfuerzo que renuncia a seguir los efectos de la lógica diagnosticada en contextos histórico-culturales diferentes. Sabemos que en cada uno ella produce efectos variados según la resistencia y la capacidad creadora de las instituciones que cada cultura se da.

Al respecto es bien ilustrativa,² para el continente americano, la obra de Richard Morse titulada *El espejo de Próspero- Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*. De manera muy pertinente Morse manifiesta cómo las tradiciones culturales comunitarias latino-americanas y la modernidad occidental ibérica han configurado en Iberoamérica un mundo político y social bien diferente del de Angloamérica. Esa diferencia, signada sobre todo por la permanencia de la prioridad de lo «comunitario», autoriza al autor a cifrar esperanzas para el porvenir de Iberoamérica, a diferencia de lo que diagnostica en el agotamiento societal de Angloamérica. El esfuerzo de Morse tiene sus análogos para con Asia y Africa. Engelhard los señala en su libro *L'homme mondial*. Parece que en esos dos espacios, no laminados de la misma forma por la lógica de la tecnociencia occidental, se pueden observar también reacciones esperanzadoras. Pero, asumiendo el riesgo de una insistencia unilateral y dejando de lado la ilustración de lo que acabamos de señalar, nuestra intención es *hacer resaltar la lógica* de la tecnociencia moderna occidental que, en su expansión mundial, inscribe el planeta entero en el laberinto de la mera racionalidad. Se trata de reconocer esa lógica en obra y diagnosticar las trampas en donde nos mete.

Asumimos también un punto fáctico de arranque: la caída del muro de Berlín. Preside a las consideraciones que siguen la idea que el derrumbe del bloque socialista tipifica el momento histórico que vivimos. Dicho evento ha dado pie a la emergencia de un *nuevo hombre mundial*. Este nuevo hombre mundial es consciente de vivir, en el planeta entero, una misma inscripción en el mismo espacio operacional de una economía sin fronteras ya. Curiosa y coherentemente, mientras ese espacio operacional, desde su lógica, pretende acabar con el «lastre» o control de las culturas, de los ethos, de las «morales vivas» tradicionales, presenciamos el surgimiento de varios movimientos culturales que reivindican cada uno el respeto de su particularidad. Allí conviene puntualizar una novedad. Nuestra situación globalizada

² Ed. Siglo XXI, México, 1982.

hace que ya no tenemos, como ayer, el recurso de pensar la conducción de la vida societal a partir ni dentro de los espacios de los Estados-Naciones. Ayer, cada uno de ellos en sus fronteras, procuraba conducir lo que había en él de tradición y de modernidad. Para pensar tal acción, se acudía a la diferenciación y articulación de los diferentes espacios de vida: economía, política, ética-moral. Tal perspectiva fue válida mientras siguió la pertinencia y autoridad efectiva de los Estados-Naciones. Ya no es así. Todos los espacios de vida de los Estados y de los individuos están hoy penetrados, manejados por una *tecnociencia* internacional cuyas instituciones y significaciones imaginarias configuran un contexto globalizado sin precedentes. Esa situación plantea problemas nuevos. Hay que pensarlos en su novedad. La salida no está en meros acomodos, sino en algo mucho más radical. Es lo que queremos proponer a su reflexión.

I. ANTES DE LA CAÍDA DEL MURO DE BERLÍN

En su momento, el desmoronamiento del bloque socialista despertó euforia. Por efecto de la competencia, hacía tiempo que la tecnociencia moderna había desarrollado tanto en el Oeste como en el Este, las mismas técnicas y la misma organización del trabajo. El mismo proceso de racionalización burocrática que tipifica nuestra modernidad, había acabado por inscribir a la humanidad, dentro de los dos espacios, en una misma dinámica unitaria. Esa racionalidad burocrática era más fragmentada y tolerante en el Oeste, mientras que en el Este su rostro fue de dureza y de totalitarismo. Sin embargo, en los dos mundos la cohesión social descansaba en lo mismo: se trataba del mecanismo de la sociedad productiva guiada por su racionalidad objetiva de eficacia, cálculo, organización, crecimiento, desarrollo del saber como de la producción etc. Como se ha dicho, esa cohesión estaba garantizada por la adhesión de todos a significaciones imaginarias recientemente instituidas y cuyo núcleo es el principio de «la expansión ilimitada de un pretendido dominio racional» sobre todo³. Tal pers-

³ Castoriadis, *De l'Écologie à l'Autonomie*, Paris. Seuil, 1981, p. 23.

pectiva descansa evidentemente sobre un prejuicio previo, o una fe compartida en los dos bloques: todo en el mundo es racionalizable. Participando de esa confianza ciega en lo irresistible de la racionalidad operatoria, una misma lógica lanzaba a los dos bloques a un proyecto, sostenido por la aspiración a un *dominio total*, en cuanto dominio sobre todo objeto y toda circunstancia. Proyecto loco en tanto que al límite es incapaz de querer otra cosa que sí mismo.

En el mundo occidental el sistema, asentado desde tiempo, parecía funcionar como espontáneamente, autoreproduciéndose. Producir, trabajar, comprar, consumir, descansar, y de nuevo el trabajo: tal era, desde tiempo, el horizonte evidente para los individuos en sociedades nacionales en donde el trabajo se había tornado el nuevo sagrado. En sus inicios eso había supuesto una lucha decidida en contra de las tradiciones, las culturas y los *ethos* particulares⁴. Fue exitosa. Resultado de ello: en este siglo se podía observar una profunda descomposición del tejido social heredado, una pérdida de referencias *a* y un desgaste *de* los valores tradicionales. La cosa estaba hecha, y cada uno participaba en la carrera a los nuevos gadgets que el mercado lanza. La obsesión por el consumo, la producción, el desarrollo y quizás sobre todo por la competencia con el Este, no dejaba que aparecieran preguntas éticas o políticas tales como: «crecimiento ¿de qué, para quién, a qué costo, para llegar a qué?». Y se ocultaba por otro lado la entrega de cada uno a la insignificancia de su pequeña vida privada. Estaba ya realizada la figura del «último hombre» de Nietzsche que, según nos dice «renquea sobre la tierra y lo empequeñece todo. Venera la salud y tiene para el día su pequeño placer y para la noche su pequeño placer»⁵. En esa entrega tan omnímoda a la organización instrumental, es de un *nihilismo* latente, mal ocultado, que tal situación hablaba.

⁴ Ilustrativo al respecto es el texto de Michel de Certeau, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*, Paris, Gallimard, 1975.

⁵ Ver *Así hablaba Zaratustra*, Prólogo, cap. 5.

La misma perspectiva de un «dominio racional total» actuaba en el bloque socialista. Recuperar su atraso, lo obligó a crear y divulgar de manera agresiva un nuevo imaginario social. Para ello Stalin lanzó un vasto programa de «re-ingenería» social y espiritual. Se pretendió transformarlo todo desde el interior: las maneras de ser, de vivir, de pensar de los individuos y de las instituciones. Sabemos cómo ese totalitarismo acabó en el cinismo y en un autismo que lo condenó.

Los dos bloques sostenidos *por* esa misma lógica, en nombre *de* ella, luchaban para repartirse el mundo. Pero a los ojos del mundo, en su enfrentamiento, lo que se jugaba eran sus opuestas afirmaciones sobre el ser humano, la sociedad, la política. En tales circunstancias, el nuevo hombre mundial (el hombre económico) no se daba a ver porque todos creíamos, o queríamos creer, que estábamos comprometidos en una *lucha humanista*, un combate para el ser humano, o más bien para la humanidad en todo ser humano. Pensábamos que se enfrentaban dos humanismos prácticos en donde se hubiese tratado de aquello que *queremos para el ser humano*. Y cada bloque, desde su propia perspectiva, sabía ocultar la lucha por lo meramente operatorio y pretendía ser la práctica de un querer específico para el hombre: libertad vs. justicia.

Con la famosa «guerra de las galaxias», Occidente pudo celebrar el fracaso del «mundo del mal». Muchos concluyeron que el otro,- el «mundo libre»- había triunfado. Pero la victoria de una fuerza es un *mero hecho*. De suyo no habla de ningún valor. Mientras luchó con su adversario, el capitalismo occidental, sin saberlo él y quizás tampoco nosotros, fue levantado por su adversario a una altura ideal. De él recibió sobre todo gran empuje para la expansión ilimitada del dominio racional. Pero fue ciertamente llevado a concretizar en algo su aparente voluntad humanista: muchas veces, el conflicto lo indujo a limitar las «irrationalidades» de su racionalización e institucionalizar exigencias razonables de justicia: redujo la jornada de trabajo, suprimió el trabajo de los niños,

dictó leyes sociales. Así pudo persuadirse y persuadirnos de su razón y de que la verdad necesitaba de cada vez más fuerza. Con la caída del muro de Berlín se ha levantado la ambigüedad. Hoy, desamarrado de su adversario, el capitalismo occidental se bambolea en su vacío de sentido y de finalidades, solamente entregado a sus luchas y metas productivas.

Sin rival, y ya huérfano de justificación, la desnudez y el desamparo del capitalismo occidental son patentes. Reina en solitario sobre millones de desempleados, rodeado de una corona de millones de hambrientos que llaman a su puerta. Mas ahora, ni siquiera ninguno de ellos es amenaza para él. Tampoco son amenaza para él los diferentes movimientos surgidos en los últimos decenios: mujeres, minorías culturales, estudiantes, jóvenes, pacifistas, ecologistas etc. El capital ha podido reciclarlos a todos, habida cuenta que ninguno de ellos ha logrado proponer una nueva visión de la sociedad ni enfrentar el problema político en cuanto tal. La despolitización, la privatización de la vida política cada día más controlada por el individualismo y los intereses particulares, dejan el espacio libre al juego del capital.

Económica y militarmente Occidente nunca tuvo tanta fuerza. Pero ¿para qué esa fuerza? si fe y finalidades faltan para orientarla. En el reino indiscutido del capitalismo occidental que, por encima de las fronteras nacionales, enlaza el planeta entero con la telaraña de sus mercados, todos los humanos nos encontramos inscritos en el mismo desierto: el del individualismo exacerbado, el de la implacabilidad de la necesidad económica, el de la creciente pérdida del «mundo común», ese espacio que existe entre nosotros humanos cuando nos sabemos ligados por valores por defender, por algo que supera la mera articulación de nuestras necesidades. Lo vemos ya, nuestro rey está desnudo; como nunca enseña sus miserias. ¿Quién podrá salvarlo de sí mismo, salvarnos de la locura de su fuerza desatada?

II. LO QUE NOS REVELÓ LA CAÍDA DEL MURO DE BERLÍN: EL TOPO EN SU LABERINTO

De acuerdo al mito griego, el laberinto⁶ es un artefacto geométrico, racional, pero completamente inútil. Bello y cruel, está habitado por la violencia que invade la razón cuando ella se entrega al registro de la mera racionalidad. El laberinto es sólo una trampa y sus caminos no son tales, sino celadas. Sin contrapeso de razonabilidad, de finalidades humanas, la obra de la razón es *laberinto*⁷. Laberíntica es la sociedad productiva en cuanto se quiere solamente racional.

El rostro desvelado de la Economía Mundo

Estamos todavía en el umbral del trastorno geopolítico que, pasado el enfrentamiento de sistemas y de ideologías, nos ha entregado al espacio planetario homogéneo de la economía mundo. Sobresalen ahora dos tipos de problemas: los de la competencia económica mundial y los de la yuxtaposición de las culturas. De esa situación de hecho que es un destino que nos hemos dado -o que hemos encontrado porque nadie lo quiso así-, desde la *insatisfacción* por todos sentida, emerge una exigencia planetaria planteada al querer humano: es frente a esa economía y a los problemas que plantea que todo querer humano tiene que situarse.

Desde la estructura de su lógica interna el nuevo espacio económico mundial parece guiarse sólo por la consideración de lo «posible o imposible técnico». Por eso tanto el *saber* como el *hacer* pueden someterse a la formalización de los procedimientos operatorios y pueden pretender a un rigor verificable. Una significación imaginaria do-

⁶ Conviene precisar que usaremos la palabra «laberinto» en el sentido que nos viene de la tradición griega. Actualmente, en el mundo cristiano, la misma palabra evoca una búsqueda positiva.

⁷ Ver al respecto, de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*; Giorgio Colli, *La sabiduría griega*, Madrid, Trotta, 1995; artículo de Oscar Adán, *El laberinto. Enigma, dialéctica y origen de la filosofía en el pensamiento de Giorgio Colli*, ARETE, revista de filosofía de la PUCP, VOL.IX, N° 1, 1997.

mina a esa economía, hoy denominada neo-liberal: es la de lo instrumental y formalizable. En ese sentido dicha economía, en cuanto ciencia, sigue inscrita en el sueño, ya caduco en otras ciencias, de un conocimiento unívoco y objetivo. La vemos asumir como referente estable y absoluto a la ley del mercado. De allí su seguridad en su método y sus procesos, evidenciada en su aplicación de las mismas recetas preconizadas por igual para todos los países. El principio de incertidumbre* no ha sido integrado a ese pensar.

Padre de ese pensar, Occidente está a punto de ser víctima del mismo. De hecho, en horizonte de futuro, al nivel económico, Occidente parece inseguro y bastante mal colocado. Lo expresa el título de un último best-seller en Estados Unidos: *La Economía Judas- El triunfo del Capital y la traición del trabajo*⁹. El capital ha triunfado. Pero el trabajo, que la modernidad había instituido como sagrado para las conciencias y las sociedades, ha sido traicionado. La dicotomización amenaza. Ya no se trata de tensión. Y la espiral de sobrepotencia sin contrapeso ético ni de organización societal a la cual se ha entregado el capitalismo occidental, parece haberle garantizado un bien efímero triunfo. De hecho, ironía de un juego sin límites ni fronteras, los hijos amenazan al padre. Ya se perfila, indiscutible, la próxima preeminencia económica de China, de los países del Sur Asiático y, en conjunto, de ese Este que no ha sido desvestido del todo de sus culturas ni de sus ethos tradicionales.

* Heisenberg ha manifestado de manera decisiva que hay un límite determinado más allá del cual no hay precisión alcanzable. Dicho principio afirma que «existen ciertas pares de cantidades, como la posición y la velocidad de una partícula, que están entre ellas en una relación tal que la determinación de una de ellas con una precisión mayor conlleva necesariamente la determinación menos precisa de la otra». (ver *Philosophic Problems of Nuclear Sciences*, New York, 1952, p.73) El mismo Heisenberg constata que la revolución atómica ha llevado a las ciencias a una situación en donde el hombre ha perdido la «objetividad» del mundo natural, de tal manera que en su búsqueda de la «realidad objetiva» de repente el ser humano ha descubierto que siempre quedaba solamente «confrontado con él mismo y con él solo». (ver *La nature dans la physique contemporaine*, éd. Gallimard, 1962).

⁹ William Wolman & Anne Colamosca, *The Judas Economy- The Triumph of Capital and the Betrayal of Work*, Addison -Wesley Publishing Company, Inc. May. 97.

Aunque varios hechos pudieran inducir preguntas (guerras, masas de eliminados, crisis financieras), el discurso económico dominante sigue su carrera desbocada. Hoy tiende a hacer pasar la idea que el orden económico es el único orden científicamente legítimo y que el conjunto de relaciones humanas tiene que mirarse y asumirse desde el análisis económico¹⁰. La pretensión totalitaria de ese discurso es tal que propende a inducir la idea de que el mercado es padre de la moral. Lo denuncia un destacado economista -Leif Johansen- cuando dice: «La teoría económica tiende a sugerir que la gente es honrada sólo en la medida en que encuentra en su actuar un interés económico». Allí se expresa la fe de F.A. Hayek en las virtudes del *gran mercado*, generador de derecho y progreso¹¹.

Ciertas constataciones se imponen: la utilidad y rentabilidad, categorías que presiden al discurso y a la práctica económica, disuelven tranquilamente los tradicionales enraizamientos del hombre en las relaciones con la naturaleza y los demás, esos enraizamientos a partir de los cuales siempre el hombre se ha pensado, ha organizado sus mundos y se ha orientado. Así hizo siempre el hombre, instituyendo en cada espacio cultural un modo de ser propio que se sostenía por las instituciones (lenguaje, normas, familia, instrumentos, modos de producción etc.) y por las significaciones que tales instituciones encarnan (dioses, ciudades, mercancías, riqueza, patria etc.). Siempre, el hombre en todas partes se ha configurado un mundo de sentido, de valoraciones, de cosas buenas y malas. Al revés de aquello, las categorías de utilidad y rentabilidad configuran un mero espacio operacional y disuelven la pertinencia de la pregunta por el sentido. Si tales categorías producen miseria y marginación, se dirá que eso es lamentablemente lo que exige la máquina productiva hoy. Es necesidad. Necesidad que, muy a su pesar, no pueden controlar los decididores. «No hay otra manera de hacer», repetía la «admirada» Señora Thatcher. Allí está el

¹⁰ Ver al respecto el -bien fundamentado y argumentado- libro de Philippe Engelhard, *L'homme mondial- Les sociétés humaines peuvent-elles survivre?*, Paris, Arlea, oct.96, p.408.

¹¹ Ver Philippe Nemo, *La société de droit selon F.A.Hayek*, Paris, PUF, 1988.

problema: la máquina productiva mundial es tal que en todas partes puede producir miseria y marginación, sin que *nadie* pueda darle órdenes. Todos reconocen que le deben obediencia: desde arriba hasta abajo del sistema, el hombre ha acabado por tornarse insignificante. El no tiene nada que decir. ¿Quién habla, entonces? Es el «*nadie*» del mercado. Y el mercado sólo conoce de mercancías. Con eso no se hace una civilización, ni se crean lazos. Al contrario.

Lo que pasa para el individuo

Es dentro de ese espacio meramente operacional de la Economía Mundo, espacio que por principio elude toda consideración de valor o sentido, que el nuevo hombre mundial se encuentra *esencialmente* inserto. Allí se considera al ser humano fuera de su pertenencia a grupos e instituciones, fuera de esos lazos de sangre y de valores compartidos con los cuales siempre la humanidad ha producido culturas, y se lo reduce a lo que puede ser dentro del espacio de la producción y del mercado. Por un lado, factor de producción, con más o menos fuerzas y competencias. A formar por lo tanto; por eso la instrucción. Por otro lado se lo ve como un ser de necesidades individuales orientadas al mercado; pero necesidades fáciles de moldear. Por eso la publicidad.

Todos los individuos, de manera u otra -sea por su participación a la producción o por su participación al consumo-, dependen de la sociedad económica comercial moderna para asegurar su sobrevivencia. Ese espacio ha sabido configurar la conciencia del individuo de acuerdo a su espíritu de racionalidad, cálculo, competitividad y rentabilidad. Entonces la vida de cada uno se encuentra, de manera esencial, sustentada *por* y cogida *en* el desierto del mero espacio funcional operacional de lo productivo comercial. Y es en virtud de ese tipo de inserción que el individuo vive allí una situación de profunda frustración. Como olas sucesivas, la sociedad, su eficacia, su racionalidad, su competición, los bienes que ofrece, la felicidad que promete, cogen y dejan al individuo. Este, sin poder entender lo que le pasa, acaba por encontrarse abandonado en la ribera del sentimiento y de la insatisfacción por ese sistema que al mismo tiempo lo sostiene y lo tritura.

Las dificultades encontradas por el individuo podrían ciertamente ser reducidas a los beneficios e inconvenientes de la civilización industrial, comparados con los de la vida de antaño: vida en comunidades tradicionales o en mundos de certidumbre. Todos esos «antños» hablan de esos tiempos en donde la vida no era anónima, en donde ella era «auténtica» y en donde existía respeto, orden, moral, trabajo para todos, vida digna para todos, aunque pobre para la mayoría. Pero esos lamentos, que tejen nuestra vida cotidiana, no captan aquello de que se trata y que es la verdadera novedad para todos. Sólo captan formas particulares de la oposición entre ayer y hoy. Y, conviene notarlo, sólo hablan así aquellos que, aunque sufran por efecto de esa inscripción, se saben sin embargo orientados y abrigados en este mundo. Quien produce tal discurso percibe las dificultades en el nuevo mundo económico, pero no siente, según una bella fórmula de Weil, «el desgarrón del ser de ese mundo en lo más profundo de sí mismo»¹². Ese desgarrón lo vive quien, sin poder pensar ni imaginar su vida fuera de su inscripción socioeconómica, se siente amenazado *en y por* esa misma inscripción, ineluctable para él. Está entonces desgarrado en su ser el mundo de ese individuo. Su mundo, es decir ese círculo de aconteceres familiares y públicos que configuran nuestra vida. De hecho, nuestro mundo -ese espacio en donde ocurre para nosotros lo que nos ocurre-, está configurado por el entramado de relaciones y valores compartidos que nos hace humanos. Su contenido positivo son la alegría y la satisfacción que nacen del hecho de estar «junto con» nuestros semejantes, de actuar junto con ellos y de poder asomarnos juntos a la alegría de participar de y hacer circular una vida humana entre nosotros. Es eso lo que está desgarrado.

El individuo siente el desgarrón del ser de su mundo en cuanto la sociedad económica, en su espacio operacional, lo mueve a su antojo. Parece jugar con él como lo hacen los caprichos del viento con la veleta. Ella parece satisfacer las necesidades del individuo, pero desarrolla siempre nuevas necesidades en él para que tenga interés en participar en la lucha del trabajo. Así el interés de la sociedad deviene el suyo. Pero la necesidad es ambigua: ella es el *mal* que la satisfac-

¹² *Philosophie Politique*, p. 119.

ción debe eliminar, pero es también el *motor del bien* puesto que mediante ella se alcanza cierta satisfacción anhelada. Sin embargo *ese bien y ese mal* no son *el bien ni el mal* del individuo. La satisfacción de las necesidades es ausencia de un mal que no es el verdadero mal ni da acceso al verdadero bien. ¿Dónde está entonces *el Bien*? ¿Qué es? La sociedad productiva da lo que puede, *bienes*; pero no da el *verdadero bien que es el sentido*.

Con todo, mediante esas frustraciones, el individuo logra algo. Mediante su distanciamiento con la sociedad, ya vista como algo otro de sí mismo, ingresa a la posibilidad de pensarse a sí mismo, y emerge ya a cierta *reflexividad*. Se queda finalmente con un saber, negativo cierto, pero quizás suficiente para guiarse. Es el saber de *aquello que no quiere*. No quiere ser un mero rodaje de la sociedad económica productiva. De ese saber participan todos los individuos del planeta en cuanto la sociedad productiva se ha tornado para todos el horizonte a partir del cual situarse. Lo sabe incluso el selvático que quiere seguir estudios y participar del consumo de bienes modernos y llega a menudo a no saber qué hacer con su pertenencia a su comunidad tradicional. Así lo sabe aquel que participa de dicha sociedad y se defiende de la simplificación que en ella padece; lo sabe también el eliminado que, en virtud de su eliminación, siente ciertamente la necesidad de participar, pero siente también -desde los enraizamientos que lo sostienen, su cultura, su ethos venido de la tradición como también desde su participación en la idea moderna de autonomía subjetiva-, que esa participación en la sociedad no puede ser el *todo de su vida* puesto que su *vida es ya* sin esa participación.

Lo que pasa con los grupos: tensiones culturales¹³

A priori la mundialización de la Economía -acompañada por el debilitamiento de los Estados Naciones y la erosión de las culturas- podría parecer antinómica con la actual ola de reivindicaciones que

¹³ En las líneas que siguen nos inspiramos mucho del libro de Ph. Engelhard, *L'homme mondial*, capítulo II «La crisis cultural y social».

piden el reconocimiento de varias diferencias particulares: culturales, étnicas, nacionales, religiosas. De hecho los dos fenómenos son solidarios. Por efecto de la globalización, decisiones económicas y financieras que nos afectan a todos se desprenden de manera anónima de redes de poder sin rostro. Disueltas, por efecto del mercado, las garantías recibidas en el Estado-Nación y las seguridades vividas en las culturas heredadas en donde bien y mal quedaban claros, los individuos, ya desenlazados de los demás, se viven aislados en un «yo encogido sobre sí mismo». Sin los bienes heredados de las culturas ni la seguridad para el presente y el porvenir que prometía el Estado providencia, el individuo se ve clavado en un presente con máscara de muerte. Ese presente es un *exilio* en la incertidumbre.

La inseguridad generada exacerba en todas partes crisis identitarias y despierta «reflejos tribales». Por eso surgen figuras de comunidad primaria, de lazos y valores cercanos, que manifiestan un repliegue hacia la seguridad. Además de las respuestas individuales «desesperadas» -tales como el refugio en la droga, las carreras indefinidas hacia un sentir inmediato en donde uno, por lo menos allí, se siente vivir,- presenciarnos diferentes figuras de refugio en ofertas místicas, fuera de los condicionamientos. Ese nuevo interés por la religión es bien ambiguo. Con Julia Kristeva podemos preguntarnos «si procede de una búsqueda o, al contrario, de una pobreza psíquica que pide a la fe una prótesis de alma para una subjetividad amputada»¹⁴. Muchas de las «ofertas religiosas» más exitosas invitan a una profundización interior, acompañada de un gran desinterés para con este mundo. No es ciertamente casual que la cuna de esa proliferación de ofertas sea sobre todo el mundo anglosajón ni que el debate entre comunitaristas y liberales sea allí más álgido que en cualquier otra parte. ¿No es ése el mundo en donde, más que en cualquier otro, el vivir en común ha sido plasmado por la lógica económica, y en donde la confianza se deposita más en el sistema que en las personas? Es en relación a Angloamérica que Richard Morse llegó a decir: «La caracterización de

¹⁴ Ver *Las nuevas enfermedades del alma*, Ed. Cátedra, Madrid, 1995, p.15.

Hobbes de la vida como solitaria, pobre, maligna y brutal es menos una descripción de la Inglaterra post- isabelina que una profecía acertada»¹⁵.

Los actuales movimientos de refugio hacia mundos particulares humanamente «cálidos», que en todas partes brotan, ¿no hablarán, en alguna manera, del fracaso del mito de la razón universalista moderna, sobre todo en su avatar instrumentalista? Si supiéramos obedecer a los hechos, como lo recomendaba Aristóteles, quizás pudiéramos reconocer cómo dichos brotes comunitarios denuncian de hecho la ideología que nos quiere dominar y para la cual *el hecho social en cuanto tal* sobra. Esos mismos movimientos desmienten a William Simon cuando dice: «El pueblo no existe, es un mito colectivista. Sólo existen ciudadanos con una voluntad individual y objetivos individuales»¹⁶.

La afirmación de Simon no permite pensar que el neo-liberalismo sea fruto de un mero empirismo pragmático. Es fruto de un programa que ha apuntado a erradicar toda especificidad social o cultural y toda diferencia orgánica. La idea es que el reconocimiento de tales diferencias perjudicaría el ideal de igualdad de oportunidades que se juega en el gran mercado y cuyas reglas son «un mismo trabajo duro para todos, con igualdad de oportunidades para todos». Como las diferencias quedan ineludibles -las de la fortuna, las de los talentos etc.- la propuesta liberal renunciando a su vieja oferta de la tolerancia, preconiza una «coexistencia pacífica de los hombres bajo la forma de la indiferencia absoluta»¹⁷. Así lo exige la *perfecta competencia* que no soporta la interferencia de ninguna externalidad. Incluso, según Nozick, hay que eliminar a la *envidia* ayer considerada todavía motor económico. Ella sigue siendo una relación al otro, amenazante para la perfección del funcionamiento del «computador-mercado» al cual se dirigen agen-

¹⁵ Ver *El espejo de Próspero- Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, Siglo XXI, México, 1982, p.178.

¹⁶ Ver *L'Heure de la vérité. Halte aux dépenses publiques*, Economica, Paris, 1991 citado por Engelhard, p. 250.

¹⁷ Ver Engelhard, o.c.p. 251

tes aislados. El ideal sería que sólo quede el mercado para configurar una sociedad que ya no tendría nada de sociedad. En esa lógica del «todo es mercado», cómo no reconocer el trabajo de una lógica anti-cultural, de anti-lazos societales. La estructuración interna del orden propuesto está presidida por una sola consideración: lo técnicamente posible o no posible en el registro del mercado. Consagradas las exigencias operacionales como único referente por considerar, ellas también delimitan y definen el interior de la lógica a la cual obedecer. No es de extrañar que hayamos llegado a cierto cinismo patente que tranquilamente caracteriza los tiempos sombríos que vivimos. Sin embargo él mismo supo encontrar sus máscaras: libertad, igualdad, paciencia, necesidad.

Conjuntamente con los efectos ya señalados sobre el individuo, se hacen patentes los efectos de la sociedad económica productiva comercial sobre instituciones y grupos produciendo varios tipos de reacciones y propuestas. Por un lado fantasías futuristas de novelas y películas de ciencia-ficción nutren un imaginario colectivo con exploraciones más o menos apocalípticas. Pero son de inmediato impacto social respuestas grupales de corte dramático que quieren oponer «fuerza a fuerza» e invitan a la sublevación o a la anomia para destruir esta sociedad fuente de insatisfacción y lugar de injusticias. Pensemos en las diferentes figuras de fundamentalismos, terrorismos, nacionalismos, culturalismos, sectas. Todas búsquedas de seguridad y de identidad a la vez. Pero más significativas son las respuestas que surgen de diferentes *organizaciones de la sociedad civil*: movimientos de juventudes, de mujeres, de ecologistas, de Derechos Humanos, de homosexuales, de organizaciones populares de todo tipo, de O.N.G.S. Todas esas respuestas nos hacen asomarnos a las grandes preguntas de nuestros tiempos.

Parciales, las respuestas violentas no pueden ser respuestas. A no ser que las adopte la humanidad entera -renunciando a la sociedad moderna-, cada una de esas soluciones coloca al individuo en una posición insostenible. No tocan en nada *el desgarrón* del mundo. El pro-

blema no es sólo individual o particular de un grupo: el problema es ese mundo planetario real que nos hemos hecho. La insatisfacción del individuo nos guía hacia dicho problema. Ella se refiere a la estructura de ese mundo socio-económico, entendido y postulado como racional y cognoscible por la razón. Pero esa misma razón no lo domina ni lo conduce. De la misma manera que la curva interior y la curva exterior de una vasija se modelan recíprocamente, así esa insatisfacción, nacida de lo «no razonable» de la sociedad económica mundial, diseña formalmente un contentamiento posible del hombre -de todos los hombres-, postulado y exigido por el hombre en cuanto ser razonable. Si la universalidad de lo racional y lo operacional de la sociedad productiva es una realidad, sólo también una solución racional y universal puede contentar al hombre universal que se plantea el problema de este mundo nuestro.

¿Qué hacer? Unos dirán: A la sociedad lo que le toca y al individuo lo suyo. Criterio claro, pero ya imposible, puesto que la sociedad ha devenido el horizonte y el espacio de la vida de cada uno. ¿Qué se debe, qué se puede esperar de la sociedad? Que defienda al individuo de la necesidad y de la violencia de los demás. Es la respuesta correcta aprendida. Pero la sociedad no cumple con su promesa para la mayoría de la población mundial; y su lógica acelerada va a reducir el número de los beneficiarios. Este hecho, masivo, está allí. ¿Cómo entender entonces que todavía,- a pesar de esa *empiría*, a pesar de la miseria e injusticia clamorosas y a pesar de los alcances teóricos de otras ciencias- tanto las instituciones sociales como las conciencias individuales sigan aferradas a la significación imaginaria (pretendido dominio racional ilimitado sobre todo) generadora de todo ello? ¿Cómo entender que todavía sigamos esperando esencialmente la respuesta de esa significación imaginaria? Mientras esa fe ciega- en un posible dominio racional ilimitado- alimente la idea de una marcha triunfal hacia la evacuación de toda incertidumbre, no se producirá el cuestionamiento radical necesitado. Si no se toca esa fe ciega no se toca el corazón que sostiene el modelo y que configura el callejón sin salida en donde estamos.

Límites y alcances de propuestas recientes, venidas de la Sociedad Civil

La profunda insatisfacción de grupos e individuos generó, en los decenios pasados, reacciones en diferentes partes. Fueron manifestaciones cargadas de significación humana. Algunos hitos: la primavera de Praga, Mayo 68, el Muro de Berlín, la Plaza Tienanmen. Independientemente de esos eventos que todos recordamos, corrieron procesos largos de luchas y movimientos que pidieron una reconstrucción radical de la sociedad. Fueron los movimientos que ya hemos señalado de juventudes, de mujeres, de ecologistas, de Derechos Humanos, de homosexuales, etc... Todos esos movimientos se suelen entender hoy como expresiones de la Sociedad Civil, asumiendo que este último término ha cobrado un sentido bien diferente del que recibió en el siglo pasado de parte de Hegel. De una manera u otra, dichos movimientos podrían inscribirse bajo el lema: «Cambiar la vida».

En cuanto tales, todos esos movimientos invitan a pensar al mundo de manera diferente y hablan de la capacidad de auto-alteración de lo instituido que yace en toda sociedad. En ellos, una fuerza instituyente -la imaginación creadora- ensaya significaciones imaginarias nuevas e incluso nuevas figuras de institucionalidad. «Generosa abstracción y utopía» dirá el escéptico de todos los tiempos. Desde luego. Sin embargo cabe constatar que esos movimientos han sabido escapar a la abstracción en la medida en que han logrado inscribir sus conquistas en formas institucionales provisorias, quizás, pero suficientemente duraderas para mantenerse todavía como referencia para nosotros.

En definitiva, no limitemos esos movimientos a sus puntuales eficacias en sus circunstancias. De allí no reciben la pertinencia duradera que tienen. Constatemos una cosa. Política y culturalmente siguen relevantes para nosotros. ¿No será porque sus discursos, sus críticas y sus propuestas han tocado hondo y siguen *alimentando lo más íntimo del imaginario social* de nuestros tiempos? Ni siquiera, en este mo-

mento, la sociedad productiva internacional puede pensarse sin esas «interferencias» que procura reciclar. Basta con pensar en la ecología, en los Derechos Humanos, en los movimientos del género. Cabe preguntarse si de ellos no nos vienen una nueva disposición de espíritu, nuevos conceptos, un nuevo instrumental conceptual, una nueva manera de mirar la convivencia humana. ¿Será atrevernos a mucho si inscribimos esos pensamientos en el registro de esos pensamientos «subterráneos» que, según Nietzsche, «dirigen al mundo, pero caminan con pies de paloma»?

De momento, son notables, a la vez, su marginalidad y su transnacionalidad. *Marginalidad* en cuanto las ideas que sostuvieron esos movimientos se levantaron en los márgenes de los análisis y de las prácticas clasistas, económicas y políticas ayer dominantes. En un mundo cuyo timón está configurado por los intereses económico-funcionales, son bienes «post o anti-materiales» los que movilizan allí conciencias y generosidades. *Transnacionalidad* y transculturalidad también, en cuanto esos movimientos cruzan las pertenencias nacionales y las identidades sociales, ideológicas, religiosas, genéricas etc., que siguen estructurando a la sociedad. Novedad por lo tanto: se trata de nuevas ideas, nuevas pautas, nuevos valores, nuevas maneras de pensarnos que, lo queramos o no, inducen una transformación psicológica y antropológica profunda, con la creación de nuevas formas de vida y nuevas significaciones en todos los espacios de vida.

Muchos se complacen en reducir esos fenómenos a una variable más de esas protestas que acompañaron siempre a la humanidad. Actitud de evidente miopía. Se reduce todo a lo ya conocido, para no recibir ni exponerse a preguntas incómodas. Incómoda es de hecho la pregunta que nos viene de todos esos movimientos. Es una *interrogación radical* sobre la institución global de la sociedad en su lógica productiva. De manera más o menos explícita, en todos ellos late el viejo proyecto libertario de auto-creación de una sociedad autónoma y justa, en donde individuos autónomos, libres y iguales, puedan vivir en el reconocimiento recíproco, dentro de su particularidad grupal.

Evidentemente, tales consideraciones sólo despertarán sonrisas compasivas en aquellos que están dedicados al funcionamiento del sistema existente. Pero, como siempre, conviene preguntarnos por lo que hay detrás de actitudes renuentes a toda crítica y que asumen el modelo como intocable. ¿Qué puede haber detrás de ese respeto absoluto del *statu quo*, detrás de la devoción al fantasma del saber y al dominio racional absoluto? Si escuchamos a Castoriadis, allí reconoceremos esencialmente *un miedo polimorfo*. Es el miedo de lo instituido y funcional frente a la imaginación creadora humana, imposible de domesticar. La imaginación es esa instancia en el ser humano, renuente a toda funcionalización, que suele crear formas y contenidos sin correspondencia con ninguna necesidad. Ella habla del ser humano como siendo siempre *un ser otro, un hacer lo otro y un hacerse permanente*. No se trata sólo de miopía como visión limitada; sino de resistencia y miedo a la autonomía y al riesgo de la creación inauguradora.

III. REACCIONES DESDE EL SISTEMA

Un miedo polimorfo a la obra

El pensamiento que preside a la lógica económica comercial moderna es un pensamiento simplificador. Reduce al ser humano a las dimensiones que le interesan y reduce la organización social a las relaciones resultantes del mercado. Paradójicamente el sistema liberal nos coloca frente al imperialismo y al unilateralismo de lo económico que tanto hemos criticado en los socialismos de ayer. Pero, tanto la existencia individual como la existencia social son *modalidades del ser magmáticas* como dice Castoriadis. En ellas conviven cosas de ayer, de hoy y proyecciones de mañana, viniendo todas de horizontes diferentes. Frente a esa multiplicidad, «se asusta» un sistema que necesita simplificar las cosas. No lo puede controlar ni someter todo por más que se empeñe en ello y se empeñen sus representantes en la defensa del *statu quo*. Lo que más asusta a lo *instituido* del sistema económico-comercial es la *creatividad individual y social* que de manera incoercible cuestiona lo dado y explora alternativas.

Allí se expresa un viejo miedo. Fue ese miedo el que llevó prácticamente a todas las sociedades al gesto de someterse a y enquistarse en instituciones que con el tiempo se habían alejado de las relaciones humanas reales de donde nacieron. En todas las culturas aparecieron diferentes figuras de sometimiento a una heteronomía instituida. Fueron las diferentes figuras de divinidades que en cada mundo cultural mantuvieron el *statu quo* de forma heteronómica. Después de la muerte de Dios, después del agotamiento de sus sustitutos -progreso, ciencia, historia etc.-, el mismo miedo consagra como teniendo una consistencia que se debe respetar (no hay otra manera de hacer) la institución de una significación nacida ayer. Es que lo instituido- cargado de absoluto o de necesidad- permite ocultar el «caos» en el cual se está; en particular el caos que es la sociedad ella misma. Mediante un viejo reflejo idolátrico, el hombre se somete a su propia creación, a sus productos y a su ley. Así se defiende él y procura exorcizar, mediante la *reproducción* (otra dimensión de la imaginación, pero segunda y derivada), la angustia de ser creador, de tener que poner en forma y en sentido su mundo. Se trata de un miedo en el hombre que se enraiza en esa modalidad del ser suya y que le asusta. El es el *ser* siempre *por ser*, *por hacerse*, sin posibilidad de referirse a ninguna definición o instancia que lo determinaría de manera estable y le garantizaría la pertinencia de las figuras que ensaya.

Pero otro miedo y otra angustia asecha al hombre moderno en el corazón mismo de su razón y de su conocer. Lo expresaba Einstein, espíritu clásico que quería creer en una «armonía preestablecida», «en un mundo en sí, regido por leyes posibles de ser aprehendidas» y que no podía pensar que Dios jugase a los dados con el universo. Sin embargo una serie de datos compiten para hacer *explosionar* cierta ontología y cierta imagen de un saber coherente y ordenado en relación a un *referente estable*. Se ha tomado caduco, por lo menos en las ciencias de la naturaleza, el sueño de un saber unívoco y objetivo, seguro de sus métodos y fundamentos, pensable en relación a un referencial estable y ordenado^{1*}. Nos toca hacer el duelo de la referencia posible a

^{1*} Es lo que nos dicen los alcances de físicos tales como Heisenberg, *La naturaleza en el mundo moderno*, Prigogine y de Caplan. Ver al respecto Pessis-Pasternak, Guitta,

un fundamento a partir del cual asumir que se ordena toda puesta en orden del mundo. Más bien el ser humano se encuentra frente a una realidad «magmática», que no le asigna ningún orden. «Magmático», el Ser del mundo puede soportar todas las puestas en orden y todas las puestas en sentido que él puede levantar. El hecho remite al hombre en lo que él es fundamentalmente: «capacidad de crear sentido y responsable de los sentidos que crea».

Que el mundo se preste a todas las puestas en forma y en sentido que el hombre puede levantar, hace tiempo que la diversidad cultural hubiera podido hacernos caer en la cuenta de ello. Pero siempre el culto a lo instituido, o la militancia en favor de uno de ellos, permitió ocultar lo abisal que «sostiene» el gesto creador. Esforzado gesto del hombre que no quiere ver que sólo puede caminar en la fe y confianza en lo recibido; en la fe y confianza también en su gesto como único soporte de su actuar y de los sentidos que plasma. Hoy, desamarrado de todos los fundamentos que se dio para protegerse, y consciente de ello, el hombre se asusta. No está listo todavía para una perspectiva cuya radicalidad lo enfrenta con lo que siempre ha sido, pero que siempre ha querido olvidar. Así lo encontramos todavía produciendo sus defensas. Último ersatz de fundamento por él producido, son la estructura económica vestida de necesidad y la tecnociencia creditada de la posibilidad de llegar a un saber total. Todo compite así para encerrar al hombre en una clausura teórica y práctica a la vez. La búsqueda de sentido está inmediatamente tranquilizada por la oferta del sentido existente. El respeto debido a lo instituido hace imposible e impensable el cuestionamiento de las instituciones y de las significaciones establecidas.

El miedo a la novedad y el olvido de que la existencia humana es creación -por una suerte de fatalidad o de atavismo varias veces veri-

Faut-il brûler Descartes ? Du chaos à l'intelligence artificielle, Ed. La Découverte, Paris, 1991; Ladrière Jean, *Les enjeux de la rationalité*, Ed. Aubier-Unesco, Paris, 1977.

ficado en la historia- castran lo que el dinamismo imaginario tiene de creador. Lo hacen encorvarse en *reproducciones* de la figura de lo instituido que el hombre tiene en manos. Pero nuestros tiempos son paradójicos: se acepta lo creativo y permanentemente inaugurador para el espacio de la tecnociencia y para lo que ella inscribe en la economía, mas se lo excluye de lo social-institucional. Para éste se confía en las leyes naturales del mercado y en su indefinida reproducción. Se asume que la crisis y la innovación pueden ser el estado permanente de la tecnociencia; pero de ninguna manera eso podría valer para lo social-institucional.

Si hiciéramos cantar a «martillazos», como decía Nietzsche, esas actitudes y esas afirmaciones -según las cuales «no hay otra manera de hacer», «así lo prescribe la objetividad económica»-, quizás pudiéramos acercarnos a un *no dicho* que en ellas se esconde. Encontraríamos *cierta ética* que sustenta el todo. Esa manera que tiene la economía dominante de organizar la estrategia de su actuar en torno a la posesión individual de bienes materiales y culturales; esa manera de juzgar a cada uno a partir de los objetos -dinero, casas, cosas- que posee; esa manera de pretender universalizar valores y criterios de consumo, ¿no será una manera de distribuir y diferenciar a los grupos de acuerdo a algo que se estima bueno? Asignar cada vez más ciertos grupos a ser «irresponsables» e invitarlos a confiar en los que saben; inscribirlos en una retórica de mera satisfacción de necesidades individuales, ofreciéndoles sólo el consumo de cada vez más productos, presentados como imprescindibles; preservar la exclusividad del poder para aquellos «que saben y pueden», de acuerdo a ciertos criterios y cierta lógica de fuerza: ¿no será todo ello una manera de decir cómo debe ser el buen funcionamiento del mundo?

Vieja historia. Unos están sólo destinados al consumo de productos, cada vez más sofisticados, es cierto; pero los otros -los que pueden y saben, consumidores privilegiados por añadidura- saben que su consumo no es más que el usufructo del privilegio fundamental: el del poder, a la vez político y cultural. Allí se expresa pues una moral vieja,

la de los dueños y de los esclavos. ¿No será en contra de ella que se levantan aquellos que, desde diferentes movimientos, llevan su interrogación hasta la institución global de la sociedad? Pero, en esa desesperada necesidad de los que «nos dominan» de conocer y verificar su existencia y su valor a través de su *poder sobre* los demás y sobre las cosas; en esa compulsividad que los mantiene en el torniquete de la comparación, de la competencia y los hace mendigos de reconocimiento y aplausos, ¿cómo no reconocer el vacío, la inseguridad y el nihilismo de mentalidades de esclavos, incapaces de fiarse del don de la vida en ellos? Otra actitud supondría fe y confianza en los demás y en el don inagotable de la vida. Dimensiones ausentes de comportamientos que nunca acaban de querer controlar la vida y asegurarse en ella. Con esa ética no haremos civilización ni cultura.

La falsa salida de los nuevos valores

En presencia del actual y tranquilo imperio del capitalismo occidental, algunos tienden a celebrar la salida de la humanidad de la maldición judeocristiana del trabajo y de la riqueza. Quizás, pero ¿para qué? Para qué, si en las circunstancias en que la sociedad occidental es más que nunca rectora del destino del hombre mundial, ella no sabe qué decir sobre el ser humano ni sobre su vida en común. Aunque el trabajo haya devenido escaso, nuestra sociedad occidental no tiene más oferta cultural que repetir, teórica y prácticamente, que el trabajo es nuclear para pensar el individuo y las relaciones sociales. De allí deduce ella sus valores y sus criterios. Son los del mercado. Pero no es con ellos con los que vamos a hacer una cultura y una civilización capaz de asumir los problemas que tenemos en manos.

La insuficiencia de la oferta es patente. La mercancía, último avatar del absoluto, no cumple con lo que se necesita. No genera lazo social. Al contrario. Y el «nuevo hombre mundial» se siente perdido en la realidad de un mundo reducido a las telarañas que configura el mercado y que es meramente lo que es: sumatoria de hechos, mero espacio operacional, sin sentido ni orientación desde los cuales poder emitir

un juicio. Parece que se necesita algo otro. El mero hecho es insuficiente. Lo evidencia lo que ocurre en torno al narcotráfico. No es ciertamente desde las leyes del mercado que tal comercio puede ser enjuiciado. De acuerdo a dichas leyes, es un hecho que existe una demanda y es normal que se desarrolle la oferta correspondiente.

¿Cómo entender la actual movilización de gobiernos e instancias internacionales en torno a ese problema de la droga? Quizás, si pudiéramos mirar, pudiéramos reconocer que se manifiesta allí el hecho que lo operacional funcional del mercado no es suficiente. A lo mejor se dé a ver allí que ninguna sociedad puede vivir indefinidamente sin lazos espirituales, societales. Por otra parte la inoperancia de esa lucha, evidente para todos, dice también la insuficiencia del aparato jurídico-policíaco. Se necesita otra cosa. ¿Pero, de qué se trata? De valores, de principios, de exigencias por cumplir: en una palabra de moral en sentido bien tradicional. De moral concreta que permita a cada uno orientarse, vivir para sí mismo, en su propia visión y no seguir bamboleado por los meros hechos del mercado. Y se necesita de una ética, es decir, según una fórmula de Ricoeur, «un compartir valores que nos permitan a todos apuntar a la verdadera vida con y para el otro, dentro de instituciones justas»¹⁹.

Ultimamente, a lo largo y ancho de las sociedades capitalistas occidentales, un fenómeno parece destinado a salvar al capitalismo de ir meramente a la ronza, al vaivén, de las olas del mercado. Es el regreso, celebrado por todos, de la moral y de la ética. La moral regresa en los negocios, en las empresas, e incluso paga. Pero ¿qué moral? ¿Qué valores? A cada uno los suyos; tal debería ser la respuesta surgida del relativismo actual. Pero no es a ese principio que se ciñen las prácticas que promueven Estados y gobiernos. Más bien parece que se regresa a valores viejos que se inscriben en el viejo principio: «No hagas al otro lo que no quisieras que te hiciesen». Principio moral identificable en todas las culturas, incluso en los principios de conducta del

¹⁹ Ver *Soi-même comme un autre*, Scuil, Paris, 1990, p.214.

Tahuantinsuyu: «No mientas, no robes, no seas perezoso». Entonces más que inventar valores nuevos, parecería que lo que nos toca hacer hoy es inventar una *nueva fidelidad a valores viejos*.

Es interesante ese resurgir de la moral después del desierto ético «teórico y práctico» que acabamos de cruzar y que quisieron asentar entre nosotros aquellos que nos dicen que «con el mercado basta y sobra». Esas prácticas que se distancian del mercado para enjuiciar algunas de sus prácticas, nos hacen caer en la cuenta que nunca es a partir de nada que escogemos y juzgamos. Nos dicen también que el mercado no ha eliminado del todo en nosotros lo heredado ético-cultural. De hecho, la lucha en contra del narcotráfico emerge de una posición que se ha distanciado del mercado y no recibe sus pautas de él. Los juicios de valor, allí movilizados, presuponen los mismos valores que se afirman y defienden. Entendamos lo que opera. No puedo elaborar una moral mía si ya no la tengo recibida de mis padres, aunque sea para transformarla. Es así como las circunstancias actuales, de manera muy pragmática, nos llevan a tomar conciencia del círculo cultural en el cual el hombre siempre ha sido hombre y en donde seguimos siendo hombres, a pesar del mercado. Ser hombre siempre ha sido: saberme recibido y recibirme en un mundo cultural, en un mundo en donde *ya existen un bien y un mal*. El hombre nunca llega a la nada, ni está *en* la nada, ni nunca está *sin* nada. Sin embargo crea sentidos *a partir de nada*, es decir a partir de su libertad, de su decisión, de su opción. Eso dice una cosa: no hay valor sin memoria ni una fidelidad que es creación. Se trata, en la moral, de honrar lo que la humanidad ha hecho de sí misma y que nos ha venido a través de nuestros padres. En ningún momento se trata de mera repetición sino de una creación, sólo posible por lo ya recibido.

De eso nos habla quizás el hecho que la moral regrese, hoy. Pero una cosa llama la atención y nos invita a levantar cierta ambigüedad. La moral regresa en los negocios, y todos lo constatan, la moral paga. Se constata que ella hace vender, da buena imagen de empresa, enriquece las relaciones humanas. ¿No habrá algo curioso en esa unión

tan poco evidente? La lógica del mercado no es la de la justicia o de la solidaridad. Más bien el espacio de la moral es el de la gratuidad. ¿Cómo entender que las dos se lleven tan bien últimamente?

Que la preocupación ética garantice mejores relaciones dentro de la empresa, que mejore su imagen de marca etc., he allí argumentos de *marketing*, no de moral. Esta, si tiene una característica es la de ser *desinteresada*. El comerciante que sólo es honrado por miedo a las *UNAT* o para mantener a su clientela, por más que cumpla con las exigencias de la moral, no actúa moralmente. Actúa por miedo y no por convicción subjetiva; cumple con la legalidad no con la moralidad. El ejemplo ilustra una exigencia de claridad: *no confundir los órdenes* de realidad. No hay que confundir el orden de la moralidad con el orden de la legalidad. A la empresa, institución operacional-funcional -que de suyo no tiene moral- le basta con cumplir con las reglas de la legalidad y del «management». Para el individuo, el empresario, su problema es el de saber cómo conciliar la lógica de ganancia que preside a la empresa, con la lógica de gratuidad, justicia, solidaridad que tipifica a la moral subjetiva.

La puerta «obsoleta» de la vieja diferenciación de órdenes

Es conocida de todos la frase de Pascal que dice: «El corazón tiene sus razones que la razón no conoce». Tal frase plantea la conveniencia de distinguir órdenes de realidad. En otro pasaje precisa: «El corazón tiene su orden y el espíritu el suyo, que es por principio y demostración... Uno no prueba que debe ser amado exponiendo con orden las causas del amor; eso sería ridículo»²⁰. Lo ridículo, según Pascal, está en confundir órdenes diferentes: corazón y razón. A esa confusión de órdenes Pascal la llama también *tiranía*: «la tiranía consiste en el deseo de dominación, universal y fuera de su orden»²¹.

²⁰ *Pensées*, 298-283- Ed Lafuma, Seuil, 1963.

²¹ *Pensées*, 58-332.

Ridículos y tiranos serían el empresario que pidiera amor a sus empleados, o el jefe de Estado que pretendería controlar las conciencias de los ciudadanos. Las pretensiones de los dos saldrían del orden que corresponde a su función. Lo podemos imaginar, cada época tiene sus riesgos de ridículo y de tiranía. A todas luces hemos caído bajo la tiranía del orden económico. Vemos a los políticos sometidos a su dominio. Pero no contento con disolver lo político y lo cultural, el orden económico -lo hemos visto con Hayek-, pretende ser fuente de moral y de legalidad. Ironía de la historia que acaba por hacernos constatar cómo comunismo y liberalismo -esos dos enemigos cuyas luchas nos han mantenido en vilo durante decenios- no eran más que dos hermanos mellizos sometidos a la preeminencia de lo económico.

Para contrarrestar el riesgo de la «ridiculez y tiranía» de un orden sobre los demás, la reflexión filosófica moderna ha insistido sobre la necesidad de distinguir los planos u órdenes de la existencia sociopolítica. La distinción permite pensar las articulaciones pertinentes y denunciar las figuras de dominio indebido de un plano sobre los demás. Para el efecto se suele distinguir el plano de lo económico, el de lo político y el de lo ético-moral²². Cada plano considerado aisladamente es una abstracción. En la vida práctica, cada uno está de hecho incorporado a los demás, en cuanto decisiones tomadas en uno tienen consecuencias en los demás. Pero es pertinente pensar la distinción puesto que cada plano representa un orden de realidad que es legítimo considerar aisladamente.

Hasta mediados de este siglo, fue muy fecundo, teórica y prácticamente, pensar la distinción y articulación de planos u ordenes en el horizonte de las sociedades productivas modernas inscritas en el marco de un Estado Nación. Tal distinción permitió los adelantos políticos y sociales que vivieron las democracias occidentales. El Estado moderno, concebido como la organización de una comunidad histórica dada, representó la instancia mediante la cual cada comunidad na-

²² Al respecto ver las obras de E. Weil y de P. Ricoeur que hemos citado al principio.

cional era capaz de cobrar conciencia de ella, -conciencia de lo que había de tradición y de modernidad en su interior- y de tomar decisiones prudentes sobre su realidad. Pero, cuando individuos y Estados se encuentran inscritos en la red internacional apátrida de lo «operacional funcional económico», cabe preguntarnos si sigue vigente un tipo de consideraciones cuya pertinencia está ligada al marco del Estado-Nación.

La transnacionalidad del mercado induce, en todos los espacios nacionales, decisiones económicas, políticas y sociales que escapan a los Estados. En tales condiciones ¿tendrá sentido seguir pensando en la articulación de los diferentes órdenes dentro de las fronteras de un país? La pregunta se hace urgente cuando sabemos cómo los avances y la prioridad de lo «operacional funcional económico» -dominado por las ofertas de la tecnociencia- han erosionado en todas partes los *ethos* nacionales heredados. ¿No estarán dadas las condiciones, sobre todo después de la caída del muro de Berlín, para pasar a un nuevo tipo de consideraciones? Con Castoriadis creemos que lo que nos toca pensar hoy es el *Callejón sin salida* en que la humanidad está hoy ubicada por efecto «de la potencia constantemente creciente de la tecnociencia y la manifiesta impotencia de las colectividades humanas contemporáneas»²³. En una palabra, ya no se trata de la tiranía de lo económico sino de una tiranía completamente nueva: la de la tecnociencia. Y esa tiranía, cuantitativa y cualitativamente es diferente a las demás.

IV. EL CALLEJÓN SIN SALIDA DE LA TECNOCIENCIA²⁴

Peculiaridad del dominio de la tecnociencia

La tecnociencia, por sus características, no es un orden que se podría distinguir *de* o sumar *a* los demás órdenes. Es el orden del existir humano planetario contemporáneo que reagrupa el *saber y el*

²³ Ver artículo *Voie sans issue ?* en *Le monde morcelé*, Seuil, Paris 1990, pp 71 a 100.

²⁴ Para las consideraciones que siguen nos inspiramos del capítulo *Voie sans issue*, del libro de C. Castoriadis, *Le monde Morcelé*, Seuil, Paris, 1990.

saber hacer de la humanidad en ese momento. Dicho orden no es limitable a un campo específico -biología, química, astronomía, medicina, ciencias sociales, economía etc.- sino remite a la totalidad del mundo social en su confrontación teórica y práctica, con su contorno y con sus propios medios de existencia. Con fuerza Castoriadis tipifica su novedad: «Ese conjunto de conocimientos, de prácticas, de posibilidades, que fabrica laboratorios, imitadores, inventores, descubridores, armas apocalípticas, bebés probeta, quimeras reales, venenos y medicamentos- esa hipermegamáquina, nadie la domina ni la controla y tal cómo están las cosas, ni se plantea la pregunta de saber si alguien pudiera controlarla»²⁵. Se trata de la aplicación «consciente» de la ciencia a la industria y a todos nuestros otros espacios de vida.

Los problemas que plantea la tecnociencia son cualitativamente nuevos. Lo que allí está en cuestión es evidentemente el rol efectivo que tienen, en nuestra realidad social-histórica, los resultados de la ciencia asumidos por la tecnología. Pero más fundamentalmente está en cuestión la relación que nosotros, los humanos de hoy, tenemos con esa tecnociencia. Está implicado allí el *núcleo imaginario* del hombre moderno, de la sociedad y de las instituciones que él crea y que lo crean. La peculiaridad de tal núcleo imaginario es tal que remite a la humanidad de hoy a una creación completamente nueva. Según nuestro autor la situación entrañaría tales desafíos y exigiría tales transformaciones de parte de la humanidad que la creación requerida representa un *salto* cuyo único análogo sería el paso de la etapa de las migraciones a la sedentaridad en tiempos prehistóricos²⁶.

Por poco que nos mantengamos despiertos, sabemos que el rol de la tecnociencia no es únicamente positivo. Y como la tecnociencia incide en todos los espacios de nuestra vida, es en todos ellos que se manifiesta esa negatividad. Se nos imponen inmediatamente a la men-

²⁵ Ver *Le monde morcelé*, p.96

²⁶ Ver Jacques Rolland de Renéville, *Voyage au centre du monde. Essai de philosophie politique*, Ed. Anthropos, Paris. 75.

te las amenazas de las armas nucleares y bacteriológicas y las de la depredación ecológica, pero podemos reconocer amenazas similares en la medicina como en el condicionamiento sicosocial. Y ¿cómo no pensar en el último avatar de la tecnociencia, las máquinas capaces de proporcionar «realidad virtual»? De momento, el juego encandila; pero ¿no yacerá allí también un peligro? él de clavar, delante de sus máquinas, generaciones de «autistas», viviendo en solitario la ilusión del amor, de la relación con los demás y con la naturaleza. El límite de lo posible retrocede cada día: están al alcance de todos la ilusión de la pesca submarina, del safari africano y del viaje espacial. ¿Qué más desear, soñar?

No podemos considerar aisladamente esas máquinas. En ellas se expresa el mismo imaginario que nos lanza a la economía especulativa financiera, sin relación con los activos o el trabajo de las empresas ni las relaciones institucionales interhumanas. En el *mercado virtual* se compran, se venden y se cotizan garantías en contra de variaciones de precios a futuro, como esperanzas de ganancias por anticipación de los cambios de precios. No *pretendamos separar* los campos y decir: «Quedémonos con la medicina moderna y rechacemos la física nuclear tan peligrosa». «Quedémonos con la bolsa de papá, y controlemos a la especulación». Todos los cuerpos del «saber y del saber hacer» en todos los campos de la tecnociencia no son más que ramas diferentes de un mismo árbol. Todos presuponen un mismo tipo de hombre y las mismas actitudes frente al mundo y a la existencia humana.

Si algo caracteriza el orden de la tecnociencia, en sus diferentes campos, es que está estructurado en su interior por la mera oposición entre *lo posible* y *lo imposible*: técnicamente hay lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer; científicamente hay lo que se puede pensar y lo que no se puede pensar (porque definitivamente falso). Eso no señala ningún límite, ninguna clausura, puesto que la historia desplaza permanentemente las fronteras de dichos posibles/imposibles. Las fronteras son factuales, de un momento. De ningún modo definen

un espacio. Sólo miden un desarrollo. Por eso es que el orden técnicocientífico, estructurado de esa forma en su interior, es incapaz de autolimitarse él mismo: no hay razón científica de moderar el adelanto de las ciencias, ni razón técnica para limitar las aplicaciones técnicas. Dejado a su deriva dicho orden nos garantiza que cada día sabremos más cosas -muy bien-, pero también podemos sospechar que todo lo que es *técnicamente* posible, un día será hecho. Eso es el único principio que guía dicho mundo, su única moral, o más bien eso es lo que le *prohíbe tener moral alguna*.

Lo preocupante del momento es que en las peripecias del mero juego de lo posible/imposible *se decida* la posibilidad y el porvenir de la humanidad misma. Hay que precisar los términos de la puesta. Preocupante es que la lógica interna de la tecnociencia exprese la conciencia y la *relación* que la humanidad tiene con su mundo exterior, ciertamente; pero preocupante también es el hecho de que dicha lógica exprese también la manera como la humanidad ha llegado a *percibirse* a ella misma desde la mirada objetiva de la ciencia: ella ha devenido para ella misma el espacio de un juego de posibles técnicos cuyos límites retroceden con el tiempo. Allí se expresa la conciencia de nuestras generaciones humanas modernas, conciencia estructurada por la afirmación del principio del *dominio* ilimitado de la racionalidad *sobre todo en el mundo*. Desde esa perspectiva, ¿qué límites aportar a las manipulaciones genéticas? La genética no contesta. ¿Qué respeto se debe a la vida? La biología no contesta. ¿Qué límites al juego de las leyes del mercado, y qué justicia para las generaciones que vienen? El mercado no contesta. No hay razón económica para limitar los mecanismos económicos. ¿Qué respeto se debe a la ley, a la institucionalidad legal? Reducida a lo operacional de sus corpus positivos la ley no contesta. Y todos somos testigos de la manera como, según las necesidades, Congresos y Cámaras de Diputados están en condiciones de producir el aparato legal requerido. Puestos al servicio de lo económico, los Estados occidentales han olvidado que el sentido de la política está en servir la autonomía individual y social. Por eso los vemos esmerándose en poner el derecho al servicio del mercado y

de la propiedad. Parecidas observaciones son posibles con cada campo de nuestro existir.

A todas luces la lógica de la tecnociencia no es suficiente para hacer un mundo, por lo menos un mundo humano. En el siglo pasado el trabajo de los niños fue funcional a la ley del mercado. La humanidad no se resignó a ello. El orden jurídico-político del momento, en cada país, limitó el orden económico. Si eso fuera posible hoy, sólo existirían problemas prácticos, inmensos ciertamente, pero posibles de conducir. Pero, y allí estamos como topos en un callejón sin salida: *ya no tenemos el recurso del límite por el orden jurídico-político*, y el pretendido dominio racional ilimitado de la tecnociencia, sin instancia de control interno, es *amenaza* para la humanidad en su totalidad.

Dos razones configuran la imposibilidad de la *limitación por lo jurídico-político*. Por un lado no existe instancia internacional que tenga autoridad sobre los *múltiples* centros de producción y decisión de la tecnociencia, dispersos por el mundo. Por otra parte tal interdicción iría en contra de lo sustancial que representa para la conciencia occidental la *libertad* de la interrogación y de la búsqueda racional. Esa imposibilidad bifronte configura teórica y prácticamente el callejón sin salida que tipifica nuestro momento. Conviene analizar los contenidos de la situación para ver si podemos asomarnos a alguna perspectiva de salida.

El enigma del laberinto de lo meramente racional

Estamos confrontados, como humanidad global, a lo laberíntico de la razón humana en cuanto tal, es decir en cuanto desvinculada de todo amarre que la limite. Su tendencia/tentación es complacerse y entregarse a la belleza de sus construcciones lógicas y dejarse desbordar por la violencia de lo ilimitado de sus conquistas. Los antiguos reconocían un enigma en ese dinamismo de la razón capaz de tejer *lo que está a su alcance con lo que la desborda*, la desenfoca y la lanza a un espacio -(todos los tiempos y todos los espacios)- que escapa a su

control y sólo pertenece a lo divino. Los mitos, surgidos de esa conciencia, definían aquello que sin razón «razonable» quedaba prohibido al hombre. De ese tipo son el árbol prohibido de la ciencia en la tradición judía y el mito de Edipo en la tradición griega. Pero ya no nos valen los mitos. Tampoco los necesitaríamos si supiéramos abrir los ojos y obedecer a los hechos. Para hablarnos de límites por respetar bastaría con las desgracias que hemos producido: Hiroshima, los campos de concentración, una progresiva e irre recuperable erosión de la biodiversidad. Sin embargo todas esas desgracias no parecen impresionar ni limitar el ímpetu de la racionalidad que cree en lo ilimitado de sus posibilidades.

Se evidencia la criticidad de nuestra situación. Ayer la humanidad se esmeraba en buscar y encontrar un responsable de las desgracias que la azotaban. En todas las culturas, el chivo expiatorio lo ilustra y en cada caso volvía a asentar el principio del límite²⁷. ¿Por qué nuestras circunstancias no nos permiten dicho recurso? Porque no hay control posible de nuestras prácticas por las *consecuencias*; no hay por lo tanto *responsabilidad adjudicable*. Estamos de hecho en un mundo en el cual nadie puede ser responsabilizado de las desgracias que hemos producido o producimos. Nadie las quiso, y todos las lamentan. Lo ilustra la actitud de nuestros decididores económicos: ninguno de ellos quiere la miseria que produce, y todos la explican por la necesidad económica. Otra variable de nuestras circunstancias es la *imposibilidad de prever* las consecuencias del actuar técnicocientífico. Ello es efecto y causa de una situación que hay que saber mirar: dicho actuar es mero encadenamiento de posibles factuales. La mirada de consecuencia puede cubrir un actuar puntual; no puede cubrir la totalidad de los encadenamientos contingentes. Estamos por lo tanto frente a consecuencias sin responsabilidad imputable. Los padres de la bomba atómica obedecían a las exigencias del conocer teórico. De ninguna manera pensaban posibilitar la técnica de la bomba.

²⁷ Ver René Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972.

Surge la pregunta: «¿Por qué seguir en caminos que no son caminos, puesto que no se sabe adónde conducen?» Pregunta ingenua de quien ha quedado al margen de la lógica de la tecnociencia. La lógica de ésta, dominada por el culto del puro saber y por la compulsividad de lo posible por ensayar, es sorda a toda pregunta por la orientación de sus haceres. En relación al saber o a la técnica, su única orientación es *lo posible alcanzable* en cuanto tal. No es que sea impermeable a la pregunta por el tipo de sociedad que se quiere servir con ello; pero eso no es su pregunta. Es así cómo se caminan los caminos de lo *factible*, y no los caminos de lo *deseable*. La estrategia que opera es análoga a la de la mosca que detrás del cristal ensaya desordenadamente todo lo posible a su alcance. Un «a priori» preside a esa febrilidad actuante: algo bueno puede salir. Pero dicho bien no es previsible; como tampoco lo son las monstruosidades que nos azotan.

Verdaderamente preocupante es la ausencia de un *desde dónde* que permitiría enjuiciar y criticar tal carencia de estrategia. Para beneficiarse de un asidero, el «desde dónde» supondría que los resultados fuesen previsibles, o respondiesen a opciones, a criterios y prioridades. Fuera de algunas investigaciones directamente orientadas a tal o cual enfermedad, no existen tales criterios. Así es como nos encontramos entregados al único criterio que rige: el de la *factibilidad*. Es el criterio interno del orden de la tecnociencia, que de suyo no representa criterio alguno.

Ya hemos dicho por qué no podemos esperar nada de un control jurídico-político. Tampoco -a pesar de algunas reacciones puntuales, como es observable con la droga- podemos esperar ningún control de parte de lo *ético-cultural*, de la democracia o de la opinión pública. La razón es simple. Los *ethos* culturales tradicionales han sido erosionados o sus contenidos quedan obsoletos para la situación presente. En cuanto a la opinión pública, manipulada por las informaciones que se le quiere dar, ella sostiene con su fe y su confianza la carrera de la tecnociencia. Las representaciones y el querer del hombre moderno quedan informados de tal manera por

el conjunto del mundo instituido que los contenidos de conciencia de todos están sostenidos por y sostienen la tecnociencia. El hombre moderno ha sido formado por la idea de la marcha triunfal hacia un conocimiento integral liberador. Por eso él mismo consiente que actúen aquellos que saben.

A la base del consenso de todos actúa también una falacia que conviene desenmascarar. Se dice que el poder de la tecnociencia está hoy mal utilizado, pero que podría mañana serlo de manera totalmente otra. La falacia sólo es sostenible si se desconoce la imposibilidad real de controlar la tecnociencia. Lo que ya hemos dicho lo ilustra suficientemente. Tenemos que caer en la cuenta que el poder de la tecnociencia está utilizado *tal como* puede serlo y *por quien* puede hacerlo. Es evidente por un lado que su «cómo» juega con los meros posibles teóricos o prácticos, y por otro lado es evidente también que «quien» utiliza su poder es sencillamente la *racionalidad objetivable*, es decir un *nadie policéfalo* sin intención ni responsabilidad sociales adjudicables.

El mundo al cual estamos entregados

Si algún sentido puede tener el haber analizado las dimensiones que configuran nuestro momento como nuevo, es él de permitirnos *entender y acoger el reto* que incluye. Quizás lleguemos a saber mejor a qué estamos entregados. Si no entendemos las lógicas en las cuales nos movemos, si no reconocemos los falsos problemas que nos abruman e identificamos las falsas respuestas en donde nos entrapamos, no entendemos el mundo nuestro. Entender a qué nos remite el momento que vivimos y la forma de esa asignación, a eso puede pretender la filosofía.

Hemos constatado cómo lo que tipifica la *situación del nuevo hombre mundial* es que está amarrado al lomo del tigre de la tecnociencia. Es peligrosa la inocencia con la cual ésta se entrega triunfalmente a la rabia del dominio ilimitado de la racionalidad sobre todo en el mundo.

Correlativo de ese afán de dominio racional es el eclipse inquietante de la otra significación imaginaria que nos viene de la modernidad occidental: la de la *autonomía subjetiva y social* con el principio de *autolimitación* que la tipifica. En verdad, los dos fenómenos configuran como sombríos los tiempos nuestros y los tipifican como crisis radical de la convivencia humana planetaria.

A partir del desarrollo de la tecnociencia moderna, el hombre ha podido constatar una cosa: el mundo se presta al conocimiento humano, e incluso es aparentemente manipulable de manera indefinida. Son indefinidos los estratos de la realidad que exploramos y manipulamos, tanto al exterior como al interior de la empiria y de la subjetividad del hombre. La indefinido y lo apasionante del conocimiento y de la manipulación nos aspiran en una suerte de «*agujero negro*» hecho de energías desatadas. En dicho agujero la aceleración de los fenómenos es tal que se anula la visibilidad de lo que ocurre. Del proceso salen reales beneficios para la humanidad, pero también monstruos que la amenazan. Quizás tengamos que despertar a un hecho olvidado: el mundo no es manipulable sin límites. En términos *extensivos*, nuestros límites son evidentes: no podemos incidir en el infinito galáctico. En términos *cualitativos* parece que, en muchos terrenos, hemos alcanzado o pasado los límites «permisibles».

En los diferentes espacios se llega a esos límites cuando, después de haber sido ampliamente conquistador de nuevas posibilidades, el proceso involucre. Dejada a ella misma, la lógica que durante un tiempo califica al proceso como conquistador, a partir de cierto momento, se torna destructora de las posibilidades que la alimentaron y la sustentan. En ese proceso el hombre llega entonces a cortar la rama que lo sostiene. El fenómeno se ha hecho más evidente en la erosión de la biodiversidad legitimada por las conquistas de la revolución verde. Hemos llegado ya a pérdidas definitivamente irreversibles. Fenómeno análogo en economía en donde la mera lógica del mercado que sostiene el modelo acaba por eliminar cada día más participantes del mercado. Más preocupantes son quizás los ensayos en reproduc-

ción humana. Allí, en la medida en que los ensayos realizados se guían únicamente por lo posible o no posible técnico, se tiende a reducir la filiación a un mero proceso biológico, desconociendo lo afectivo-cultural que tipifica la reproducción humana como humana y asienta los asideros de la conciencia subjetiva. Frente a tales manipulaciones, la pregunta se impone: ¿no estaremos ya al borde del precipicio?

De la compulsividad del dominio ilimitado de la racionalidad, típicamente nuestra, ya sabemos que no podemos esperar su control de parte de las instancias que ayer funcionaban. Socialmente ya no vale la referencia a Dios para limitarnos. Ya no creemos en los mitos. Poco a poco constatamos la inoperancia de lo jurídico-político y de lo ético-cultural heredado: se tornan cada vez más instituciones de ayer. Y, aunque en nosotros quede su tentación atávica, sabemos que tenemos que renunciar al recurso a figuras salvadoras: individuos excepcionales o «comités de sabios». A no ser que renunciemos a lo que *ha sido y es* ser hombre y dejemos que nos arrastre la absurda deriva de un desarrollo sin orientación, yendo a la ronza de tanteos sin ton ni son, *algo está requerido* de todos nosotros. Como nunca la «humanidad» de los humanos de hoy y de mañana está entregada a nuestras solas manos. Lo requerido, Castoriadis lo expresa hablando de «una reforma del entendimiento humano». Se trata, dice él, «de una reforma del ser humano en cuanto ser social-histórico, de un ethos de mortalidad, de una auto-superación de la Razón. Lo que se necesita es que la mayoría adquiera y ejerza la sabiduría... Y es lo último que produce la cultura actual». No se trata de que uno quiera cambiar a la humanidad. «Se trata de algo más modesto: que la humanidad se cambie, como ya lo ha hecho dos o tres veces»²⁸.

Las palabras de Castoriadis expresan las dimensiones del reto al cual nos encontramos entregados. Se trata de pensarlo, comprenderlo y asumirlo. Situación paradójica: tal reto es fruto de nuestra historia y parece desbordarla. Es un hecho que debemos mirar con coraje y sin

²⁸ *Le monde morcelé*, pp. 99 y 100.

desesperar: el mundo social, resultado del actuar del hombre, es tan problemático que parece desbordar las posibilidades del mismo hombre, origen de esa situación. Nuestro problema es llegar a entender *el sentido* de ese *hecho*, del hecho de ese mundo insensato producido por un aprendiz de brujo desbordado por su criatura. La pregunta es: ese mundo paradójico de la tecnociencia, que no se entiende a sí mismo, ¿será o no comprensible y conducible? Si lo fuera, ¿a qué condiciones? Viene al caso una reflexión de E. Weil que nos asegura que el mundo de la sociedad moderna es comprensible, incluso con lo que tiene de paradójico. «Lo es, dice él, a partir de su historia (que es la nuestra); pero *sólo es comprensible para aquel que en él se encuentra insatisfecho*»²⁹. En las páginas anteriores hemos procurado darnos los elementos para comprender ese mundo nuestro desde su historia. Nos toca profundizar la vertiente de la insatisfacción.

Conviene recordar, para seguir nuestros pasos, que el *comprender* sólo se ejercita para aquello que se ofrece o puede ofrecerse a nosotros como sensato y para aquello que nosotros podemos interpretar como producido por un tipo de voluntad análoga a la nuestra. Recordemos también que sólo llegamos a comprender, y que sólo podemos buscar comprender, porque nos encontramos siempre apoyados en una comprensión anterior. La nueva comprensión tiene que interpretarse de hecho como explicitación de la anterior, siempre ya allí, siempre recibida en el mundo en donde hemos nacido. Así el camino de la reflexión se traza siempre en un mundo que ya posee para nosotros una estructura; es mundo en el cual estamos ya orientados. Si no fuera así, ¿cómo podríamos nosotros buscar una orientación? No viene al caso hacernos aquí la pregunta, que no tiene respuesta desde la filosofía, sobre el momento de la emergencia absoluta de esa posibilidad en el hombre. La filosofía se asienta sobre un hecho: el *hecho* de la comprensión siempre ya en curso para todos los humanos. La filosofía no pretende fundamentar ese hecho; lo constata.

²⁹ Ver *Philosophie Politique*, p. 103 (El subrayado es nuestro).

A esas llamadas, sumemos otra más para precisar lo que queremos comprender hoy: el *contenido* de lo que hay que comprender nos es dado por la *insatisfacción* en este mundo. Es ésta la que abre su necesidad. Por lo tanto querer comprender señala al mismo tiempo nuestro interés por el mundo y nuestro interés por nosotros mismos. Tal interés no es meramente teórico. Más bien en él se expresa una voluntad de actuar, de hacer algo: de orientarme en los dos sentidos de la palabra. Se trata de encontrar el norte de mi existencia y sus coordenadas, o sea, encontrar el «*desde dónde*» mirar las cosas; y se trata de colocarme en la buena dirección. Tarea exigente aquella, habida cuenta que desde la muerte de Dios y la desaparición de sus sustitutos, sabemos que el mundo no está orientado de tal forma que bastaría con leer en él el sentido. Ya sabemos que la posibilidad de dar sentido al mundo y a mi existencia está en mí. Tarea irrenunciable puesto que allí está mi dignidad de hombre.

Que cierta impaciencia no nos lleve a tachar de inútiles las consideraciones desarrolladas. Lo hemos dicho. Se trata de «nosotros» metidos en un callejón sin salida que no tiene precedentes históricos. Hemos explorado los caminos que puede seguir el individuo a partir de la insatisfacción o del espanto surgidos de su inscripción en la sociedad. Quien queda impermeable a esos sentimientos y a la tarea que prescriben, ha optado ya ciertamente por quedar amarrado al lomo del tigre de la tecnociencia. Pero quien, -viviendo la insatisfacción o el espanto,- no quiere renunciar, está requerido por la comprensión y por cierta acción. Es esa convicción la que ha sostenido el recorrido mediante el cual hemos procurado hacer nuestras las preguntas de nuestra época. En este mundo nuestro dominado por la tecno-ciencia, la insatisfacción o el espanto del individuo configuran esa exigencia, que cada uno puede honrar o no. Seguir esas preguntas nos lleva finalmente hasta las *preguntas últimas* inscritas en nuestra propia historia. ¿De qué se trata para el hombre en su historia limitada? Lejos de poder librarnos de la facticidad y responsabilidad de nuestra historia en una instancia -la tecnociencia -que la viviría por nosotros, se trata de *asumir la contingencia* que nos ha tocado. Lo que está

en juego es lo siguiente: vivimos y pensamos en este mundo. Somos de él. Queremos, no sólo comprender ese mundo, sino también ver cómo orientarnos en él.

V. EL «DESDE DÓNDE» DE SIEMPRE, DEL «VIEJO HOMBRE MUNDIAL»

Ubicación y contenidos del «desde dónde»

Hablando del «viejo hombre mundial» nos referimos al hombre de siempre, tal como lo encontramos en todas las culturas, y tal como sigue siendo hoy. «Ese hombre» es «el hombre invisible» de todos los tiempos. De él no hay representación ni figuración histórica; pero es él que se hace ver en todas las figuras históricas que se dio. Aludir a él es referirse a esa instancia en todos los humanos, que ha hecho posible que haya figuras, representaciones, culturas. Desde «ese hombre» -tanto con el de Neanderthal como con el de las Pirámides de Egipto- compartimos el único invariante que cruza toda la historia humana y todas las culturas. Es gracias a ese invariante que, en cada tiempo, el hombre ha sido hombre. Se trata de lo siguiente: el hombre *niega* sus circunstancias, toma distancia de ellas, se libera de ellas y por eso *es capaz de crear*. Ese invariante nos entrega el «desde dónde» mirar el momento nuestro y nos permite asumir los retos que nos plantea la sombría época nuestra. Pero tenemos que *creer en y fiarnos de ese invariante en nosotros*.

Identificado ese *invariante* que nos instituye de manera esencial como *creadores de sentido y de representaciones*, queda por ver *cómo opera, cuáles son sus condiciones de operación* y si de él se desprenden *pautas a las cuales obedecer* so pena de salir de la realización de la humanidad en nosotros. Hablar de creatividad en el hombre es, en el horizonte abierto por el psicoanálisis, asumir la cuestión de la *psique humana*, con su instancia peculiar: la *imaginación radical* en el hombre. Encarnada, la *psique* está siempre socializada, porque siempre ha padecido y está padeciendo un proceso de socialización. A pe-

sar de esa socialización inmediata, la psique humana es sin embargo instancia de creación, de emergencia de nuevas formas. Ella es, según nos dice Castoriadis, «facultad de hacer ser, de hacer salir de sí modos de ser, determinaciones y leyes que en adelante serán las leyes, las determinaciones, y los modos de ser del sí mismo»³⁰. En esa facultad se manifiesta por lo tanto inmediatamente la capacidad de autolimitación del ser humano que asume someterse a la ley que se da y manifiesta así su capacidad de hacer violencia a su propia violencia.

Lo notable por subrayar es que, si bien la imaginación es capaz de acoplarse con lo que la socialización le impone, dicha socialización nunca anula lo nuclear suyo -su creatividad- que descansa en lo que la tipifica, a saber su «no funcionalización». Esa «no-funcionalización» convive con su socialización, y representa lo que está en el centro de la historia humana como creación. Es lo que nos permite entender las diferentes figuras de institucionalidades que el hombre ha producido en su historia, en diferentes culturas. Según anota Castoriadis: «La no-funcionalización posibilita primero la separación de la representación y del objeto de la «necesidad» biológica, por lo tanto hace posible la inversión en objetos sin pertinencia biológica (dioses, reyes, patrias etc..) y después asienta la posibilidad (igualmente carente de pertinencia biológica) que las actividades de la psique lleguen a ser en ellas mismas «objetos síquicos», condición de la reflexión... y de la simbolización»³¹. Es esa característica la que da a entender la distancia que varios humanos de hoy toman en relación al imperio de la tecnociencia sea desde la frustración o desde el espanto. Pero, por otra parte, la ineludible socialización originaria de la psique, su acoplamiento con lo instituido y su tendencia a someterse a este último, permiten entender el fenómeno que hemos denunciado: a saber cómo la psique de todos nosotros tiende a quedarse pegada a la tecnociencia, a entraparse en lo lógico-funcional, a enquistarse en lo instituido de

³⁰ *Fait et à faire*, p. 61.

³¹ *O.C.*, p.244.

ayer. Renuncia entonces a la distancia y a la reflexividad, sin poder querer otra cosa que lo que es.

Con la socialización originaria de la psique tanto como con su irrenunciabilidad creadora, estamos señalando los irrevocables enraizamientos del ser humano. Son esos enraizamientos los que proporcionaron al hombre de todos los tiempos el «desde dónde» tomó él distancia de sus circunstancias y encontró cómo orientarse. Esa misma instancia puede operar para nosotros. En cuanto el individuo, desde el pavor o la insatisfacción, toma distancia del dominio de la tecnociencia, se opone entonces a la sociedad y la juzga.

En aquello, ¿qué ocurre? En esa distancia tomada, el deseo del individuo apunta a sí mismo; apunta a su vida de él. Pero en ese mismo gesto apunta también a la misma vida como posible para todo otro él mismo similar a sí mismo. Un juicio está operando allí. El juicio no remite en nosotros al registro teórico de la razón que puede proceder por inducción o deducción. Más bien el juicio es facultad del sentimiento, del gozo o de la frustración. No prescribe nada a la realidad ni al hombre sino que permite el paso entre el conocer y el hacer. En el juicio inscrito en la insatisfacción como en el espanto frente a la realidad nuestra, se expresa *un saber* del hombre en relación a su interés fundamental que no es otro que el de ser hombre, y el de realizarse en cuanto tal. Esa apreciación en el individuo, ¿de dónde se levanta sino a partir de sus enraizamientos originarios? El juicio viene siempre de un más allá de uno mismo. Viene del mundo del sentido en donde fue recibido uno y en donde se recibió en su grupo; mundo de la moral viva (ética) de su comunidad; mundo de la socialización originaria de la psique. De ese mundo la tecnociencia habla como de una sobrevivencia del pasado. Pero he allí que ese mundo se revela como el único fundamento posible de la libertad de uno en sus condicionamientos, fundamento históricamente constituido de la posibilidad de apuntar a mi vida como mía. Allí está el «desde dónde» y «el a partir de qué» el individuo puede querer comprender su insatisfacción o su espanto como también su oposición a ese mundo configurado por la tecnociencia.

Para hablar de esos enraizamientos, de su operación y de la normatividad ético-moral recibida por el individuo en la socialización originaria de la psique, conviene explorar su asentamiento en nosotros desde el núcleo familiar. La sicología nos ha acostumbrado a reconocer que es en la familia y en el sentimiento que se enraiza la ética, ese apuntar a una vida buena, ese moverse dentro de lo que se considera bueno. Dentro de la familia la ética es hija, lo sabemos todos por experiencia, del afecto y de castigos y recompensas; del miedo por lo tanto, pero sobre todo de la confianza y de la seguridad-certeza que proporcionan, en un primer tiempo, los lazos familiares. Una cosa se nos revela allí: no es cuando revisamos reflexivamente los principios morales que seguimos las huellas del asentamiento de la ética y de la moral en nosotros. Para ello tenemos que buscar cómo, desde nuestra niñez, el sentido de una vida moral está como depositado en nosotros mediante relaciones afectivas acompañadas de palabras, relatos, cuentos y cantos. No viene al caso, aquí, seguir en detalle la manera cómo en el sentir afectivo-corporal y en la palabra intercambiada, se asientan en nosotros tanto la capacidad creadora de sentidos y de formas nuevas como la exigencia-anhelo de un mundo sensato, espacio de felicidad con los demás. El análisis manifestaría cómo «creación y felicidad» hablan de un hecho, del hecho de nuestra ineludible *inscripción en el otro y asignación al otro*³².

Conviene anotar cómo todos nacemos en un mundo de «certidumbres», ese mundo instituido que nos recibe y que en nosotros se asienta en el sentimiento y la educación familiar. Ese mundo de donde venimos todos -mi papá y mi mamá, en un momento dado, para mí, lo supieron todo- nos enlaza en certezas tranquilas con los demás. Cierta tendencia en nosotros quiere hacemos permanecer en él, y/o regresar permanentemente hacia él. Fácilmente se ocultan a nuestra mirada esa

³² Ver nuestro artículo *Ética y Educación* en la revista «Autoeducación», Enero, 1997; y también en *¿Qué nos pasa? Ética y política hoy*, el capítulo I.

tendencia y su origen. Reservamos esa figura para las culturas tradicionales que pensamos bloqueadas en la repetición. Pero ¿no será esa misma «tentación» la que actúa en nuestra permanente tendencia a buscar refugio en cualquier figura instituida? Ayer fueron la historia y la ciencia, hoy un modelo económico o la tecno-ciencia. El discurso y la práctica de éstos tienden a devenir lo sagrado para todos, es decir un *incuestionable* a partir del cual todo se mira y pondera. Peligro de enquistamiento en una figura, por lo tanto. Por más que exista ese peligro, no vayamos a creer que podamos acallar aquello que, de hecho, se puede entrapar en ciertas figuras. Se trata de ese *deseo de felicidad* que queda sustancial para nosotros desde la ética recibida. Se manifiesta allí lo *irrenunciable* de cierta forma de certidumbres en nosotros. Es hacia una seguridad análoga, en un nosotros conducido por instituciones justas, que debe llevar el proceso ético-moral. El reto descansa en que dicha seguridad debe poder vivirse sin caer en el enquistamiento en una figura.

¿Qué sacar de esas consideraciones sobre el mundo de las certidumbres? En primera instancia constatar que lo primero para nosotros no es la autonomía de la conciencia moral y su idea del deber. Más bien primacía de un *sentir* en donde se asienta la ética en nosotros. Este es más profundo e ingenuo que la autonomía reflexiva. Por otra parte la observación tanto como la experiencia nos dicen que ese mundo llamado de certidumbres, aunque hable permanentemente en nosotros, es tan frágil que necesita siempre defenderse. Lo vemos defenderse de la erosión del tiempo y de la confrontación con los demás. Allí aparece su contingencia, facticidad y limitación, tanto para el individuo como para toda cultura. Tal mundo es meramente un dato, el *dato* en donde nacemos y que no podemos olvidar. Pero para cada uno, es ese *dato inolvidable* el que habla con testarudez en nosotros, en medio de los desgarramientos que tarde o temprano produce la confrontación con otras culturas y otras ofertas. La reflexión moral podrá desmitificarlo. No podrá prescindir de lo que viene de él: la aspiración a la coherencia, a una vida feliz que supere los desgarramientos.

Las prácticas ético-políticas a las cuales estamos llamados

Prácticas éticas

En la insatisfacción o el miedo frente a la sociedad y la tecnología, habla la experiencia ética inicial del individuo. Es ella la que sostiene nuestra búsqueda del sentido, de la orientación, de la vida realizada. En esa insatisfacción se hace escuchar lo que ha sido depositado en nosotros inicialmente como *sentido dudo* del actuar humano. Es porque la experiencia de socialización originaria tiene esas características de *fundamento* para el hombre -fundamento fáctico por lo tanto- que la encontramos actuando como vigía en nosotros. Allí habla lo *originario* en nosotros. Originario que no remite a un corte del tiempo en un «antes y un después», sino que remite a lo que en nosotros es siempre origen irrevocable, a saber las relaciones originarias irrenunciables que tengo que hacer vivir. Es por lo tanto también en ese originario que recibo el límite cualitativo por respetar. Notémoslo. Por ser esa experiencia originaria la que nos instituye como humanos, es también esa misma institucionalización la que puede estar amenazada por los ensayos de reproducción biológica artificial sólo guiados hoy por la mera lógica de lo posible/imposible de la tecnología.

Se confirma, y encuentra sus asideros, la recomendación de Weil de seguir las huellas de la insatisfacción en nosotros. Si la insatisfacción es aquello que nos conduce al sentido es porque ella indica y nos conduce a lo que es *fundamento, enraizamiento* para el hombre. Eso es válido para todo hombre, cualquiera que sea su cultura. Dicho fundamento, lo originario para todos, ¿de qué habla? Habla esencialmente de confianza y de fe. Habla de la fe de nuestros padres para con nosotros. Es esa fe de ellos la que despertó y llamó la humanidad en mí mediante sonrisas y palabras. Pero allí se habla también de mí fe en mis padres y en el mundo sensato al cual me invitaron. Desde entonces todos caminamos en esa fe y sobre esa fe, que también es fe en lo sensato de ese mundo regalado y que nos ha recibido. Fuera de ella no podemos caminar sin que venga el desgarramiento y el

desenraizamiento. Allí está la verdadera vida. Pero ella no está dada; sólo es si vivida, viva. Ella es el don mismo, o sea lo que da y lo que recibe. Por eso la verdadera vida -hecha de relaciones con los demás, presididas por la fe en ellos- no es un regalo para nadie. Es en cuanto el EGO renuncia a hacerla cosa suya y que, olvidado de sí, se dedica a ser de ella. Pero son múltiples las trampas. Dado que fuera de la fe no podemos vivir, a veces pretendemos colmarla con alimentos que nos son los suyos. En vez de alimentarla con la relación a aquello al cual estamos asignados por ser «cuerpo hablante» (los demás y la naturaleza), la alimentamos con ersatz mortíferos: ideologías, sistemas, abstracciones. Los remedos de todo tipo amenazan. ¿El criterio? Que el EGO no se complazca en hacerse su regalo de seguridad o dominio, ni tampoco de mala o buena conciencia.

Hoy vivimos socialmente en un remedo. Por eso, grande es el desconcierto para el hombre mundial, quién sostiene con su fe artificios extraños y/o contrarios a la relación interhumana: el mercado, la tecnociencia etc... Extraviado, fuera de su experiencia originaria, el individuo está llevado de manera incoercible, con más o menos conciencia, a hacerse la pregunta: ¿Cómo orientarme en la vida? ¿Como encontrar, en medio de tantos caminos ofrecidos, un camino que valga para mí y que pudiera también ser reconocido por todos, por encima e incluso al interior de las particularidades que nos diferencian? Debe haber algo que pudiéramos compartir hoy entre chinos, africanos, rusos y americanos, si con todos ellos compartimos el mismo originario y el mismo miedo y/o la misma frustración. En esa interrogación asoma en la conciencia de cada uno, de manera muy incoativa, el *principio moral de la universalidad*.

Es desde la *socialización originaria* de la psique, en el mundo cultural de cada uno, que surge la pregunta por la orientación subjetiva posible. En esa pregunta está el pedido por una vida buena. No sólo para mí y los de mi grupo, sino para todos los humanos, todos inscritos y asignados igual que yo a la relación con el otro. En cada uno el imaginario social e individual, alimentado ayer por experiencias afecti-

vo-culturales, asentó una perspectiva ética de conformidad con los valores de su grupo. Pero, tanto por efecto de la confrontación con una multitud de otras ofertas culturales en el gran mercado mundial de valores, como por efecto de la inserción en el mundo operacional funcional del mercado mundial, cada uno constata que la ética particular recibida resulta insuficiente para resolver los problemas subjetivos y colectivos. Entonces, confrontado con sus límites, el *imaginario ético-social* de ayer, asumiendo la pregunta por la universalidad y por la obligación personal, acaba por instituirse en «*imaginario moral*». Se torna así guía para conducir el examen crítico de las intenciones éticas incluidas en las ofertas recibidas.

Para pensar ese momento siguen siendo pertinentes los esfuerzos y la propuesta de Kant. En medio y al interior de la multiplicidad de ofertas normativas particulares, él creyó posible descubrir una «*ley de leyes*» que no se confunde con ninguna ley particular y que nos permitiría juzgarlas a todas sin aniquilarlas. A esa «ley de leyes», él la llamó *forma de la legalidad*: es aquello que ordena a todas las leyes en forma de ley. Por eso mismo ella debe permitir orientarnos en medio de todas las ofertas. ¿Cuál puede ser ese univeral, presente en toda norma de toda cultura? Es evidentemente aquello que expresa toda ley: la *voluntad de ser razonables* entre humanos. Toda norma no es más que la «*voluntad querida*», en una ley particular, de una «*voluntad queriente*» que informa todos los corpus legales. De este modo se hace visible aquello que las particularidades éticas ocultaron durante mucho tiempo: en cualquier ley de cualquier cultura lo que se dice es: «debes», «tienes que» ser razonable junto con los demás, «tienes que hacer violencia a tu propia violencia».

Patentes en todo corpus legal, «deber y obligación» han estado presentes también en todas las etapas de la socialización de la psique. Estuvieron en las primeras relaciones afectivas familiares, como en los cuentos y relatos escuchados dentro de los diferentes espacios de socialización. Es así cómo hemos sido implicados, imbricados en juicios y apreciaciones. Es desde allí que podemos intuitiva y afectivamente

orientarnos y optar. Según Ricoeur cuentos, relatos, historias y cantos son «el primer laboratorio del juicio moral». En ellos «se despliega un espacio imaginario para experiencias de pensamiento en donde el juicio moral se ejerce de modo hipotético»³³. Es a partir de allí que se desprende el criterio del juicio ético-moral. Lo que juzga toda conducta ética, nos dice Kant (y lo dice junto con una vieja tradición que encontraríamos tematizada, desde tiempo, por los letrados chinos)³⁴, es lo que permite juzgarla *según la forma de la universalidad*. ¿Cuál es esa forma? Es aquella que se expresa en la *voluntad de razonable* para todo lo de uno y todos los demás. A fin de cuentas siempre se expresó en ese «sé razonable» que uno ha escuchado tantas veces de niño. Precisamente es la ausencia de razonable, tanto en la economía moderna como en la tecnociencia, la que genera insatisfacción o miedo en el nuevo hombre mundial.

A menudo, de la exigencia moral venida de Kant sólo hemos considerado el deber, en su abstracción y en su calidad de instancia crítica segunda, para enjuiciar toda conducta. La felicidad como fin del actuar ético-moral desaparece. Con Weil conviene decir que el deber de la razón para cada uno es un deber de *felicidad razonable*, es decir felicidad encontrada en la coherencia de un vivir acorde con la exigencia de universalidad y razonabilidad en uno. Se trata de «*deber*». Mi felicidad es el deber que tengo para conmigo mismo primero y para con los demás.

Señalar la dimensión *deontológica* (deber) de la vida moral, es al mismo tiempo reconocer que no somos inmediatamente morales. De hecho podemos desviarnos y optar por la violencia, lo anárquico, las figuras de dominio sobre los demás que ya hemos encontrado. Pudiendo nuestra libertad escoger lo uno o lo otro, ser razonable o entramparse en figuras de seguridad erróneas- tal grupo o el sistema

³³ Ver O.C. p. 167 y 200

³⁴ Ver al respecto François Jullien, *Fonder la morale- Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Grasset, Paris, 1995.

dominante-, es patente que se trata de *un llamado a la conciencia en cada uno* para que se oriente hacia la universalización de lo razonable. Ese llamado lo podemos reconocer o desconocer. Nada en nosotros, ni tampoco en la lógica de la historia, nos orienta de manera natural o necesaria a ello. Su reconocimiento es una decisión, es *voluntad*.

En la voluntad de un razonable universal para hoy se juega nuestra dignidad, pero singularmente *el porvenir de la humanidad*. A ese llamado y a su reconocimiento, las circunstancias que vivimos nos convocan a todos, si queremos honrar en ellas lo que nos constituye como humanidad. Tal es la figura del deber que nos ha tocado. Deber que llama a nuestra voluntad. Ya sabemos dónde están, en todos nosotros y en todas las culturas, los enraizamientos que hacen posible que asumamos el reto. También hemos diagnosticado las figuras de las trampas y tentaciones en donde podemos caer. Nos queda por precisar algunas prácticas mediante las cuales, según la fórmula de Ricoeur, podamos honrar en nosotros ese «deseo de vivir bien con y para los demás en instituciones justas».

Prácticas políticas

La política remite a la convivencia de los humanos como diferentes y complementarios. Con Castoriadis podemos decir que el objeto de la política es «crear instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten de la mejor manera su acceso a su autonomía individual y faciliten su posibilidad de participar efectivamente en todo poder explícito existente en la sociedad»³⁵. Como lo entendieron los griegos, la *autonomía* es nuclear en la vida política; y de suyo, ella es *autolimitación*. Cada uno se obliga a cumplir con las normas que se da o asume. De no ser así amenaza la «hybris», el sin límite, lo indefinido peligroso para lo humano. La autolimitación -desde los albores de la socialización de la psique- es condición y camino para la creación de

³⁵ O.C., *Fait et à faire*, p.62.

individuos libres y responsables. Salta a la vista cómo ese principio de autonomía, asumido por la modernidad occidental, está en contradicción con otro principio suyo: el del dominio racional ilimitado.

La internacionalización del capital, a la rastra de los meros posibles/imposibles de la tecnociencia, ha acabado por institucionalizar un contexto mundial y asentar contenidos sicosociales en contradicción con el principio político de autonomía y autolimitación. Las conciencias están habitadas, sobre todo, por la fe en lo ilimitado del dominio racional. Erosionados, los ethos de las tradiciones han enmudecido. Los Estados han perdido su autoridad y capacidad de normar la vida nacional. Poco a poco la ideología liberal nos ha llevado a ver al Estado como instancia de protección de los intereses privados o grupales. Y los asuntos de la esfera pública han devenido, en lo esencial, asunto privado de diferentes grupos o clanes que comparten el poder: toman o hacen tomar tales o cuales decisiones, en la oscuridad. Reina la privatización de la política. Lo que aparece públicamente es sólo una mascarada.

Frente a tal situación conviene recordar que la primera condición de una democracia, de una sociedad nacional autónoma, es que la esfera pública sea pública y no sea propiedad privada de nadie. En una sociedad autónoma, la esfera pública tiene que ser espacio e instancia en donde se discutan y decidan cosas que conciernen la colectividad en conjunto, es decir del Bien común.

Pero, preguntarán algunos, ¿qué sentido tiene tomar como referencia el marco nacional, si hemos reconocido su agotamiento y señalado cómo el reto político del momento nos proyecta al nivel internacional? En nosotros, cierta reflexión, dejada a ella misma, se regocija en entramparse en tal aporía. En nuestra opinión, las circunstancias de nuestra época de transición nos entregan a la vez a los dos polos de dicha aporía. Un hecho se impone: este mundo nacional todavía se sostiene. Nuestra fe sigue sosteniendo instituciones del Estado-Nación en parte obsoletas y nos lanza, al mismo tiempo, a ensayar figu-

ras institucionales internacionales. Nos toca pensar lo que está depositado en los dos polos de las tensiones del momento, o sea la *acción razonable* mediante la cual este mundo podrá perfeccionarse. Se trata de realismo y de sentido de lo posible. El horizonte planetario es evidente. Evidente también es el hecho que seguimos moviéndonos en marcos nacionales. De inmediato la búsqueda política tiene que asumir el marco nacional, porque es en él donde podemos *precisar* lo inaceptable que rechazamos, ensayar líneas de *consecuencias* de nuestras acciones y hacer manifiestos los *principios* de conducta a los cuales ceñirnos.

Prácticas al nivel nacional

Una sociedad democrática nacional debería poder y saber *decir no* a lo inaceptable: fragilización del trabajo, despidos, corrupción, violencia institucional desde instancias del Estado, privatización de la vida política nacional. El espacio nacional es espacio en donde debe ser posible *luchar en contra* de ciertas afirmaciones y tendencias del capitalismo. Evidente frente de lucha es la inclinación monopólica de éste y su tendencia a favorecer una carrera desbocada de la tecnociencia a todos los niveles. Pero frente de lucha a nivel nacional son también las situaciones económicas insensatas heredadas del pasado, asentadas «sobre» y mantenidas «por» la fuerza. Seguir respetando tales situaciones, es renunciar a la figura de «razonable» que tenemos que buscar y es someternos a la lógica de fuerza que nos alcanza desde el pasado. Si se sigue hablando de retribución justa de los diferentes factores de la producción, seguimos consagrando las situaciones adquiridas.

Objeto de lucha interior a uno mismo y exterior es nuestra manera de seguir, pasivamente, la lógica del mercado desde el punto de vista del dueño del capital o de los bienes. Otra perspectiva es posible: la que miraría el mercado desde el lado de los consumidores y afirmaría la soberanía de éstos. Algun día habrá que llegar a pensar la distribución justa de la riqueza social global mediante un plan que asegure la participación de todos en un equilibrio general.

Eso suena angelical, utópico o puede recordar horrores de los socialismos históricos. Es cierto. Pero la imposibilidad de imaginar tales soluciones resulta de un hecho contra el cual tenemos que luchar también. Nos vivimos y pensamos esencialmente como *individuos*. Pensar soluciones nuevas supone que luchemos en favor de otras maneras de pensar. Tenemos que llegar a pensarnos esencialmente como *humanidad*. ¿Qué es la humanidad? Es aquello que los hombres han denominado ciudad, patria, pueblo; es aquello que ha producido tantas ciudades diversas y tantas patrias provisionales. Eso es la humanidad. Fue ella la instancia que «creó e inventó» en todas esas ciudades o patrias. Hoy nos toca regresar a nosotros como «humanidad» para poder encontrar nuevas figuras de «patria nacional» e inventar sobre todo «la figura mundial de la humanidad», figura sin precedentes, pero a nosotros asignada.

La tarea, de inmediato a nivel nacional, supone cuestionar y revisar nuestras *motivaciones*, tanto las de agentes económicos como también las de ciudadanos. Tenemos que saber reconocer los laberintos en donde nos entrampan las motivaciones nacidas del individualismo instituido por nuestra sociedad económico-comercial. Podemos *creer* que será posible asentar motivaciones para una sociedad autónoma si sabemos recordar que existieron sociedades humanas duraderas asentadas sobre motivaciones totalmente diferentes a las nuestras. Lo podemos creer sobre todo si sabemos recordar lo que, desde nuestros orígenes, está inscrito en cada uno: eres pedazo de los demás y de la naturaleza, vinculado a los demás y a esa naturaleza tu compañera. Invitados todos por igual a la vida y por un momento, debemos poder honrar ese hecho en la producción de instituciones nacionales justas. Una sociedad autónoma tendría que llegar a institucionalizar maneras de honrar, mediante el reparto del producto social nacional, el derecho a una vida humana digna para todos. Ese *derecho humano* todos lo compartimos por el *mero hecho* de haber sido llamados al «hecho de la vida», cuya exigencia para nosotros humanos es que sea humana para todos.

A diferencia del espacio internacional, el espacio nacional es espacio en donde podemos ensayar líneas de consecuencia de nuestras acciones. Asumamos que una sociedad autónoma es una sociedad que se auto-instituye *explícita y lúcidamente*, como ha sido el caso dos veces en la historia conocida de la humanidad: Grecia y la modernidad occidental. Reconozcamos que a una creación análoga nos entregan nuestras circunstancias. Pero seamos conscientes de que a la autoinstitución que nos espera, deben presidir principios y valores nuevos. Evidentemente, eso nunca será total y perfecto. No es necesario. La idea base es que la autonomía de una sociedad política *implica y exige* que se *garantice la promoción de una actividad real autónoma* de los individuos y de los grupos que comparten, con conocimiento de causa, ciertas afirmaciones. Eso tiene que ir con una legislación mínima que no encierre individuos o grupos en matrices uniformizantes. Si el ser del hombre es creación, eso es lo que las instituciones tienen que servir. Ese tipo de legislación mínima es la que hay que pensar en el mundo político de hoy al nivel nacional tanto como a nivel mundial.

Cumpliría con lo dicho una sociedad democrática autónoma que garantice y promueva *esferas de la sociedad civil* en donde los individuos puedan encontrarse, fuera de toda perspectiva política explícita, para actividades que responden a su cultura, sus intereses, sus intercambios. Allí están ciertamente los mercados y su organización, controlados en sus tendencias absolutas e ilimitadas, y confinados a su dimensión «instrumental» necesaria. Pero allí están sobre todo las asociaciones culturales, deportivas y otras. En fin allí están todas las diferentes organizaciones de la sociedad civil: DDHH, Ecología, ONGs etc. Una sociedad democrática debe favorecer todos esos espacios.

Repitémoslo. No es en continuidad con lo que vivimos hoy que se sitúan las perspectivas esbozadas. Son requeridos varios cambios y el cumplimiento de ciertas condiciones. Quizás la primera condición para ello sea que en todos los humanos exista una verdadera *pasión y vo-*

lunad de democracia. La explicitación de esa voluntad pasa por la *organización querida y consciente* de todo poder existente en la sociedad, con *separación* de los poderes instituidos. Es la única manera para que dichos poderes pertenezcan verdaderamente al pueblo, mediante la designación y el control de todos los individuos que tienen algo de poder. Al respecto, en las democracias contemporáneas chocamos con la *representación*, esa innovación democrática moderna europea, que hace que los representantes del pueblo, no controlados por nadie, se representen finalmente cerca de ellos mismos.

Cumplir con lo que acabamos de señalar sería cumplir con las condiciones de una sociedad autónoma, es decir con aquello que permitiría una *reapropiación* del poder por la colectividad mediante instancias y mecanismos. Se nos hace difícil pensar tal sociedad autónoma capaz de encontrar los mecanismos de autolimitación cuando triunfa, en nuestras conciencias y en los hechos, el proyecto de dominio ilimitado racional. Nos hemos olvidado del proyecto de autonomía social. El espacio público está abandonado a los ensayos y a la voracidad de oligarquías burocráticas, financieras o empresariales. En cuanto al individuo, él también ávido de consumo y frustrado, soportando con resignación las simplificaciones e instrumentalizaciones a las cuales se lo somete, lo vemos hundirse en un conformismo cómplice. Ni siquiera los eliminados cuestionan el modelo. Con preocupación tenemos que constatar que el capitalismo ha acabado por *producir al individuo* que le corresponde.

Pero si creemos y si queremos, si tenemos *la voluntad podemos* salir del laberinto. Condición para ello es que cada uno profundice su proyecto personal de vida. A cada uno de nosotros nos toca ver cómo conducimos, articulamos nuestra inscripción en lo económico-funcional y al mismo tiempo nuestra voluntad de autonomía. Si cada uno no entiende y procura resolver subjetivamente ese problema, mal podemos pensar en crear instituciones que lo posibiliten. Camino para ello son ciertamente la *educación* y la discusión, *confrontación de opiniones* mediante los medios de comunicación social.

Dos peligros a evitar: los horrores del socialismo real y también los horrores del capitalismo real. Que no se pida adelantar una representación de la *sociedad autónoma* y de sus instituciones. No caigamos en la trampa de aquellos que, para no cambiar nada, piden que se les presente con anticipación el modelo por realizar. Una proyección a partir de hoy nos encerraría en lo posible que hoy podemos imaginar. Ese posible no es el que mañana podremos crear. La base, el secreto de lo que puede ser la nueva institucionalidad política requerida, descansa en el despliegue de la creatividad social. Pedir una anticipación, es por principio contradictorio.

Prácticas al nivel internacional

La lógica actual que mueve el mundo es insostenible. Si todo se vende y se compra, el capitalismo no puede funcionar. Lo indican los reclamos y los éxitos de la ética de negocios. Por otra parte, tarde o temprano, el sistema encontrará al nivel mundial el límite ecológico como también el límite de la presión demográfica. No se puede seguir *depredando* naturaleza y culturas; depredando lo que son los enraizamientos del ser hombre. Tal conducta acaba por anular las mismas condiciones de posibilidad del sistema.

Quizás sea poco lo que inmediatamente podamos hacer al nivel considerado. Sin embargo una cosa es posible y necesaria: es preparar las conciencias para ese horizonte. Eso dice *información y formación*. Tenemos que poder pensar como posible el momento en que todos puedan entender cómo funciona este mundo nuestro y sepan reconocer sus lógicas y sus entrampes. Una acción en ese sentido prepara ya el horizonte de la mera utopía. La dignidad de cada ser humano se juega allí. Quizás seamos de las pocas civilizaciones en las cuales son mayoría aquellos que no saben dar cuenta de su mundo.

Por más que sean evidentes los límites de la organización de nuestro mundo, ellos no indican ni imponen la salida. Podemos autodestruirnos como humanidad. Tenemos los medios y estamos en

la lógica de esa posibilidad. Pero con ello están dadas también las condiciones para el despertar de nuestras conciencias éticas y políticas. Nuestra situación común en una *historia de contingencia nos entrega a un reto político* al nivel internacional. Con evidencia, la instauración de una sociedad autónoma mundial, que llegue a darse reglas de autolimitación, sólo es posible mediante la actividad autónoma de la colectividad y de los individuos. A pesar de todas sus limitaciones, sirven ese propósito las instituciones internacionales surgidas después de la IIª Guerra Mundial como también lo sirven los diferentes movimientos de la sociedad civil nacidos en los últimos decenios. Pero eso no es suficiente.

La acción requerida supone que todos los hombres juntos empecemos a ver que no son suficientes meros *arreglos*. Estamos a las puertas de un *salto cualitativo*. Una necesidad de pensar y hacer de otra manera llama a nuestra voluntad. Eso pasa por *decir no a lo inaceptable* mundial que nos rodea: fragilización del trabajo, hambrunas, erosión ecológica. Pasa por *crear que es posible*. Nuestra fe y nuestras dependencias sostienen el sistema y el imperio de la tecnociencia. Eso pasa por búsquedas que, como siempre, tendrán figura de ensayos. A fin de cuentas ¿no es eso la historia humana? Un ensayo, indefinidamente retomado, para ver cómo es eso de ser hombres juntos. Ya sabemos de la inoperancia de las luchas frontales contra los sistemas y de la inutilidad de las guerras. Viene el momento en que la fragilización de los imperios que nos dominan empieza por la disolución de su fuerza en la conciencia de cada uno.

Es urgente que todos y cada uno empecemos a invertir en otra cosa que carros, televisores, placeres, computadoras etc.. Es urgente que renazca o nazca la *pasión* por la democracia, por la libertad, por los asuntos comunes. Se trata de un cambio de la humanidad por ella misma, en todos sus espacios. La educación puede servir a ello mediante la «inducción» en el individuo de otras motivaciones que las que vienen del mercado. Pero no puede suplir la «*voluntad*».

Ciertamente hay un precio por pagar para transformar nuestra sociedad mundial actual. Serán necesarios para algunos sacrificios económicos. Pero lo más importante es la *destrucción* de lo económico como valor central, como sagrado de la vida del individuo y de la colectividad. Se trata de colocar al hombre autónomo en el centro, como preocupación y pasión de todos. No se trata de matar lo económico en cuanto tal, puesto que él es condición de vida. Debemos llegar a saber mantenerlo, igual que la tecnociencia, en su *rol y función de instrumento* al servicio del hombre, de la humanidad en todos los hombres. Que lo queramos o no, ese precio habrá que pagar porque no puede seguir el actual ritmo de destrucción del planeta ni en lo ecológico ni en lo cultural; porque las distancias entre ricos y pobres no podrán ser siempre camufladas por la invitación al consumo y la distribución de excedentes.

Una idea que tenemos que avizorar todos es la idea de la aceptación de una *instancia mundial que norme* el uso de los recursos de la tierra. Deberá asumir un control, dar metas y finalidades a la tecnología y a la producción económica, en vistas a asegurar una posibilidad de vida humana para todos los humanos. Para ello necesitará del monopolio de la fuerza legal. Un gobierno fascista planetario lo podría conseguir; pero eso mismo puede ser logrado por la colectividad humana mundial con tal de que sepamos invertir en otras significaciones imaginarias que las que nos dominan y que empecemos a valorarnos unos y otros, no por el acceso a los bienes, sino por nuestra preocupación por la búsqueda y el servicio de una vida humana, de la armonía, de la realización personal y grupal.

Se trata de salir de nuestra complicidad con la organización actual de este mundo. Salir de nuestra fe en él. Ella es su fuerza. Lo apoya y sostiene. Las oportunidades de un mundo posible para todos no están en seguir corriendo detrás de «lo que se dice», «se hace» o «se compra». Como dice Castoriadis: «Lo que nos necesita, no es lo que hoy es; nos necesita lo que puede y debe ser»³⁶. Si ese llamado entende-

³⁶ *Fait et à faire*, p.77

mos, su contenido se torna deber para todos. Allí nos espera el «deber de felicidad» para conmigo y para con los demás. Bien mirado, la asunción de ese deber nos hace regresar a la «seguridad» de la vida feliz, por todos anhelada y sólo encontrable en el *obedecer* a lo que es la vida verdadera en su profundidad: asentimiento a la vida regalada y compartida. En ella estamos si gratuitamente a ella nos damos y de ella damos. Gratuitamente. No acabamos de creerlo. Pero ¿cómo se puede pedir o robar el don si no es otra cosa que dar de sí mismo? Vivir eso, es vivir en la seguridad de la profusión del don y en la alegría de una vida liberada de sí misma. Sería vivir el deseo liberado de la carencia. Eso lo llamamos amor. No se explica. Se cree, se vive y en el silencio queda el sentirse invitado a la alegría, a la vida, al amor. Silencio, sí, porque como dice el poeta «quien ama nunca sabe lo que ama, ni sabe por qué ama, ni lo que es amar»³⁷.

³⁷ Pessoa, *Poemas de Alberto Caeiro*, *El guardador de rebaños*.II.

COMENTARIOS

María Isabel Remy

La ponencia de Vicente Santuc es tan brillante como estimulante de un debate, particularmente porque toca los temas que hoy es necesario discutir, sin eludir quizás lo más difícil: un esbozo de líneas de acción. Probablemente uno de los riesgos más graves del tiempo que vivimos sea nuestra incapacidad para actuar, para levantar alternativas, para sentirnos parte de colectivos que se movilizan por voluntades comunes: el individuo frente a la pantalla de su computadora conectada a Internet, estableciendo relaciones virtuales con todo el mundo pero incapaz de establecer relaciones reales con las personas de su entorno, parece hacer realidad, 30 años más tarde, la terrible ficción de *Fahrenheit 451*, película donde los rebeldes se convertían en hombres-libro; conservaban el patrimonio cultural para la posteridad, pero no recuperaban para ellos una nueva socialidad.

Los aterradores futuros que se vislumbran en un texto consistente, total, radical, como el de Viviane Forrester ("*L'horreur économique*") nos paralizan. La autora misma queda encerrada, sin alternativas, ante el horror que describe y que es ya realidad para mucha gente.

Un libro como el de Engelhard ("*L'homme mondial*"), crítico de los procesos en marcha y de los riesgos graves para la humanidad asociados a la globalización, centra sus expectativas de recuperar un mundo bajo el control de la sociedad en el desarrollo de pequeños núcleos disidentes, los que mantienen una capacidad crítica, una actitud ética, y recuerda el rol que han jugado pequeños núcleos y hasta individuos (Gandhi, Solzhenitsin) en la final destrucción de grandes sistemas opresivos.

El texto de Vicente Santuc se inscribe en esta línea: el análisis del horror de un mundo controlado por la economía, la tecnología, las decisiones privadas sin localización espacial ni controles políticos, éticos (el camino al "precipicio"), y la discusión de salidas posibles. El neoliberalismo en lo económico y la tecnociencia en el dominio del conocimiento y sus aplicaciones defi-

nen las grandes amenazas. Ambos aparecen como el producto necesario de la pretensión occidental, particularmente moderna, al conocimiento sin límites, al imperio de la razón y de la explicación. Consecuentemente, propone buscar salidas por la vía de un cambio cultural, de una nueva fundamentación de la acción no en lo que se explica, sino en lo que se percibe, se intuye; un llamado a la recuperación del espacio de la política complementa esta propuesta de salida.

¿Un producto necesario? Para sustentar una salida tan radical como el abandono de la pretensión del conocimiento racional ilimitado, de la racionalidad moderna, Santuc propone una visión de la historia moderna. En ella da la impresión de que el dominio actual de la tecnociencia, del pensamiento algorítmico de la economía, el predominio de la razón instrumental eliminando el proyecto de autonomía por la razón, estaban inscritos, eran el producto necesario del proyecto de modernidad y su pretensión al conocimiento. Así, cada acontecimiento de la historia moderna, incluyendo el desarrollo de dos sistemas alternativos (socialismo y capitalismo) que en el fondo, para el autor, no eran sino expresiones de la misma lógica productivista y la misma confianza en la ciencia y la tecnología, no hizo sino profundizar la vía que nos lleva a la destrucción de la convivialidad humana, al neoliberalismo salvaje, a la sociedad sin opciones dominada por la tecnociencia. Una dominante histórica explicaría el consistente camino recorrido por las sociedades modernas (por momentos, por las sociedades occidentales) hasta el borde del abismo: la pretensión infinita al conocimiento, el proyecto ilustrado de liberación por la razón. ¿Cómo salir de esa ruta nefasta? Abandonando el origen, el proyecto de modernidad.

Esta visión de la necesidad histórica, sustento de salidas hacia el universo de las percepciones, me parece discutible; más todavía, aparece como un nuevo intento de gran discurso histórico (¿escatológico?) totalizante. Leyendo el texto, recordaba a un gran historiador, Georges Duby, que alertaba hace tiempo sobre la necesidad de quitarse de la cabeza la idea de que la historia es *una* diacronía. Proponía por el contrario pensar la historia, cada momento, como la resultante de múltiples diacronías, es decir, de múltiples dinámicas de cambio en los diferentes ámbitos de la realidad, manifiestas de muy diferentes maneras en los diversos espacios. Sugeriría que no hay una historia preescrita desde la pretensión de la razón hasta el abismo; estamos en un punto de la historia que es el producto en este siglo de múltiples acciones y opciones de los hombres y las alternativas en juego pudieron tener resultados muy diversos, y no ante una lógica que tenía que ser como es

Expresivo de que no hay una sólo línea en la historia, y que hay historias plurales de las que se va haciendo nuestro presente, es algo que en este mismo seminario fue evocado: en este momento en que el hombre global saluda las particularidades culturales e invoca a que se expresen, los hijos de los monolingües quechua-hablantes del Perú saludan su inscripción en la luz eléctrica, la escuela, el voto, la salud pública o la democracia; aquello que otros pueblos lograron hace décadas. Hay muchas historias tras el punto actual de la globalización.

Así, si no hay una historia y no tiene un camino preescrito, por qué la crítica al domino de la tecnociencia, al neoliberalismo, a la invasión del razonamiento económico sobre la política, requiere recorrer un camino tan largo que nos lleve a poner en cuestión las bases mismas de nuestra cultura: la pretensión de la razón al conocimiento, un desarrollo científico que ha hecho aportes notables a la humanidad también, la explicación misma como fundamentación de nuestras acciones. La crítica de la tecnociencia y del neoliberalismo y la necesidad de establecer límites quizás no requieran criticar el proyecto de modernidad y la fundamentación racional del conocimiento, sino recuperar algo tan moderno (tan ilustrado) como la democracia, el espacio de la política donde los límites son posibles por la expresión de los intereses y la producción de acuerdos y consensos.

Me parece importante anotar que el tema denunciado en la ponencia de la no limitación de la tecnociencia, es un tema que requiere una mayor precisión. Tengo la impresión de que el avance científico y tecnológico no se guía sólo por la pretensión de la comunidad científica a conocer lo cognoscible y a experimentar lo experimentable al margen del daño que pudiera ocasionar, a la humanidad o a su entorno. Son probablemente cuantiosas inversiones de capital en busca de lo vendible o lo rentable, o en busca de asegurar (algo que sigue existiendo sin duda) poderosísimos "intereses nacionales", mucho más que el "espíritu moderno" y la pasión descontrolada del científico, lo que pone la pauta del avance de las investigaciones científicas y tecnológicas. Estos intereses tienen límites: la rentabilidad o la utilidad y la superioridad bélica. El tema es, probablemente, el de recuperar el espacio de la política como espacio alternativo a la empresa o a las burocracias y ejércitos, para fijar los límites y los rumbos del avance del conocimiento.

No es pues en el conocimiento, sino en la existencia de Estados-Nación descontrolados, sin controles sociales, en el relegamiento del pro-

yecto de autonomía contenido en la Ilustración, donde el acento podría ponerse.

Efectivamente, la globalización es, en principio, la deslocalización de los intereses, particularmente los financieros, y el Estado-Nación es precisamente la construcción sobre un espacio determinado, de un colectivo político donde los intereses diversos puedan negociarse. El tema es sumamente complejo y contiene no pocas contradicciones, porque al mismo tiempo que la globalización induciría, como lo señala Vicente Santuc, a una ampliación, no transnacional sino internacional, de la acción política de los diferentes Estados, los "intereses nacionales" o "intereses estratégicos" de algunas naciones siguen existiendo y expresándose en foros como las Naciones Unidas, impidiendo acuerdos sobre restricciones a tecnologías dañinas al hombre y a su entorno. Para el ritmo de la depredación de las condiciones del medio ambiente, el ritmo de establecimiento de acuerdos internacionales es desesperantemente lento. Las sociedades, por otro lado, presionan poco a sus Estados; efectivamente, el espacio de la política nacional o internacional es un tema central de la globalización.

Sobre la necesidad de la recuperación del espacio de la política (de la ética) democrática, hay mucho por trabajar. El tema, si bien algo nublado por la crítica a la pretensión ilimitada del conocimiento, está presente en la ponencia. Como comentario casi marginal, sugeriría al respecto retomar la reflexión contenida en un texto citado en la ponencia, el de Richard Morse ("*El espejo de Próspero*"). El autor sustenta de manera brillante y erudita que no hay una sola tradición política occidental, y hace un estudio comparativo de la tradición inglesa y norteamericana que termina construyendo un Estado moderno cuya función es la *protección de los derechos individuales*, y la tradición ibérica e iberoamericana que sustenta el Estado moderno como *proteCTOR del bien común*.

La primera es la que más elaboraciones sobre la democracia contiene y por ello nuestras imágenes sobre la democracia y la necesidad de recomponer el espacio de la política, remiten a ella; la segunda aparece como una perversión populista (y en la mayoría de los casos lo es). Sin embargo, esta tradición nuestra, iberoamericana, podría contener los fundamentos y permitir el desarrollo de las instituciones que permitan el control, en función de los derechos de colectivos, o de todos, de la humanidad en juego, y no sólo de individuos, sobre la economía y la tecnología.

Propondría discutir que no es buscando una salida tan radical que rompa una tradición de razón, de racionalidad o que proponga la desconexión del mundo a pueblos que empiezan a beneficiarse de la luz eléctrica, sino explorando nuestra propia tradición política de garantía del bien común, donde quizás podamos negociar en mejores términos nuestra incorporación en la globalización.

Quisiera expresar mi alegría y satisfacción al poder estar esta noche entre Uds. Antes que nada por el reencuentro con tantos amigos de siempre en estos días. Después por estar colaborando en una institución hermana del Ruiz de Montoya: el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias que tienen los jesuitas de México en la ciudad de Guadalajara. Y también por la oportunidad de comentar, o al menos reaccionar, ante la reflexión de un maestro extraordinario: Vicente Santuc. Es que leer o escuchar a Vicente no es sólo confrontarse con determinadas ideas, conceptos o categorías. Es hacer una experiencia mucho más integral, donde somos incitados a efectuar ciertas metamorfosis, a cambiar de piel. Por ello me parece que este discurso hará su propio camino, su propia historia. La recepción de su mensaje habrá que hacerla con sumo cuidado, meditando con tranquilidad sobre todas sus implicancias antes de emitir cualquier apreciación crítica. ¿Qué puedo hacer entonces en estos momentos? Tan sólo puntualizaciones preliminares, como quien hace algunos subrayados al margen del texto.

Primero quisiera señalar que se trata de un discurso radical, de enorme riqueza y originalidad. Pues como decía un pensador a quien también le gustaba la imagen o metáfora del topo, Karl Marx: «ser radical es tomar las cosas por su raíz y la raíz del hombre es el hombre mismo». Precisamente, Santuc nos habla ahora del «nuevo hombre mundial» en la situación actual. Ayer se aludió ya a diversos tipos de ciudadanías, pero este discurso nos invita a fomentar en todos nosotros una ciudadanía mundial o planetaria que nos permita posesionarnos de la complejidad del contexto contemporáneo. En la antigüedad clásica, los griegos encontraban el origen o la fuente del filosofar en la admiración frente a todo lo existente. En los tiempos modernos se acude más bien a la duda metódica o a lo que Jaspers denomina «las situaciones límite». Vicente Santuc nos propone ahora ver la raíz del filosofar en la insatisfacción e, incluso, en el espanto y la frustración. Aporte muy sugestivo porque ya Max Weber indicaba que «los individuos modernos viven y mue-

ren en la insatisfacción». Lo cual provoca que se plantee la cuestión crucial de cómo estar satisfechos en un mundo insatisfecho. En medio de la perplejidad en que nos hallamos, esta reflexión nos proporciona importantes elementos de orientación que nos posibilitan asignarle un sentido a la vida.

En segundo lugar diría que estamos ante un discurso posmoderno, en el sentido amplio que le da Agnes Heller cuando precisa que «están en la posmodernidad todos aquellos que experimentan a la modernidad como problema». Vicente Santuc nos muestra cómo y por qué la modernidad, con todas sus significaciones imaginarias, se ha tornado altamente problemática en el presente. Siguiendo en esto a Eric Weil, nos introduce en el «desgarrón del ser», del ser-en-el-mundo y del mundo en nuestro ser más íntimo. De ahí la sensación de estar viviendo «después», justamente en la pos-modernidad. Pero hay muchas maneras de ser posmoderno o la posmodernidad se dice de muchas maneras distintas. Existe un lenguaje del desencanto y la desilusión que tiende a quedarse en lo meramente deconstructivo, desembocando en el relativismo y otras formas de nihilismo. Pero también se puede pronunciar un lenguaje posmoderno constructivo o reconstructivo, que no arroja al bebé junto con el agua sucia de la bañera, abierto al futuro y al cambio radical.

Santuc nos brinda una suerte de diagnóstico de la modernidad, a partir de sus significados imaginarios más relevantes. Claro que siempre es posible establecer ciertos matices en una realidad tan compleja y contradictoria, pero no puedo dejar de manifestar mi acuerdo fundamental. Sobre todo cuando se refiere a la primacía de la razón instrumental de la tecno-ciencia que impregna al conjunto de la economía-mundo. Ello hace patente la voluntad de dominio racional ilimitado del hombre moderno, como lo ha tematizado Castoriadis. Lo cual va configurando un mundo de la conquista, el cálculo y la manipulación: un mundo del irrespeto y del vaciamiento del sentido. Todo esto con sus riesgos inmensos de autodestrucción, inimaginables no hace mucho tiempo atrás. Entre esas «incertidumbres fabricadas» por nosotros mismos, como dice Anthony Giddens, hay que mencionar al neoliberalismo del mercado total, con sus procesos de globalización pero también de exclusión. Nos encontramos, entonces, ante una verdadera «crisis de civilización», donde lo que se cuestiona es el estilo de vida del hombre moderno occidental y lo que se pone en juego es el porvenir de la convivencia humana a escala planetaria.

La alternativa se presenta muy difícil, pues deberá ser construida colectivamente a niveles locales y globales con la intervención de los más diversos

sujetos sociales, políticos y culturales. En cualquier caso, habrá que apuntar nuestra imaginación radical hacia la constitución de una nueva manera de vivir-bien-juntos en el planeta tierra. Para ello deberíamos desplegar las potencialidades inscritas en el proyecto de autonomía individual y colectiva que nos viene de la modernidad crítica. Lo cual supone una reforma del entendimiento humano que hoy en día habrá de sacar mucho provecho de la interacción de saberes que portan los distintos pueblos y culturas, ya que los núcleos de significación imaginaria no son el monopolio de Occidente. De ahí la importancia de impulsar un diálogo intercultural que se oriente a la elaboración compartida de lo que podríamos llamar un «universalismo plural». Eso es lo que reclaman, por ejemplo, esos insatisfechos que son los zapatistas de Chiapas con su «ya basta»: un mundo que contenga muchos mundos y donde sea posible que todos quepamos.

Estamos también, en tercer lugar, ante un discurso ético y profundamente humanista. Por oposición a la ética productivista de la demencial lógica del capitalismo salvaje, Santuc nos propone una ética de la vida y de la felicidad, cuyo fundamento consistiría en la «socialización originaria» por la que todos pasamos en nuestro mundo vital. Este enfoque del asunto constituye una interpelación y una llamada a la responsabilidad para todos los que mantenemos relaciones pedagógicas en nuestra dinámica cotidiana. Colocándose más allá del debate entre el universalismo abstracto de las éticas formales y el particularismo de las éticas contextualistas, aquí se nos ofrece una ética universal y a la vez de contenido, basándose en el principio de la vida y la felicidad. De ahí su sugerente lectura de Kant, que se fija menos en el aspecto formal del imperativo categórico que en la «buena voluntad» que lo sostiene por adentro. Ya que es precisamente de un «querer lo razonable» de donde puede brotar la ética que, según Ricoeur, sería un «deseo de vivir bien con y para los demás en instituciones justas».

Coincidiendo de algún modo con esta perspectiva, Enrique Dussel, quien está publicando en estos momentos su segunda versión de la ética de la liberación, pone como principio fundamental de la ética a la producción, reproducción y plenificación de la vida. Ya que el conseguir una vida feliz es un deber que tenemos para con nosotros mismos pero también para con los demás. Optica desde la cual se plantea el gran desafío de lograr que la dimensión ético-política de la vida comande y oriente a la lógica eco-teco-crítica de la era global. Pues como lo enfatiza Santuc, el dinero y el poder deberán ser controlados por normas éticas que se refieran a un vivir más verdadero, a

un vivir mejor. De donde resulta la conveniencia de ir fomentando, en todos y cada uno, la pasión por la democracia, por la libertad, por los asuntos comunes.

Finalmente, y en cuarto lugar, pero no por ello menos importante, la reflexión de Vicente Santuc implica un discurso de gratuidad que nos abre a la dimensión del don, del amor, del compartir des-interesado. Por oposición al individualismo exacerbado de nuestro tiempo, se trata de aprender nuevamente lo que representa el reconocimiento de los otros y, eventualmente, del Otro, en sus diferencias. Justamente porque, como lo evoca tan poéticamente él, «estamos invitados todos por igual a la vida».

Rolando Ames

Es grato y honroso para mí que Vicente Santuc, el Instituto y la Escuela Ruiz de Montoya me inviten a intervenir en este Seminario, más aún cuando tuvimos una experiencia parecida de diálogo sobre el libro *Ética y Política* que ha escrito Vicente hace poco. Considero muy positivo iniciar y poder continuar estos intercambios en torno a un tema conceptual y práctico de enorme trascendencia. Pienso que ya estamos en el tiempo que quienes hemos porfiado siempre por entender nuestra sociedad y por contribuir a mejorar en ella la calidad de la vida de todos, especialmente la de las mayorías, coloquemos en público reflexiones y propuestas más en grande, más hondas, desde los nuevos contextos de un mundo en cambio tan intenso.

El nuevo trabajo de Santuc insiste en colocar como punto de partida de su interrogante ético, una visión de los cambios actuales del mundo como una suerte de cabalgata, de carrera desbocada del gran tigre de una tecnociencia sin límites que puede llevar a la destrucción de la humanidad. Nuestro autor se esfuerza por dejar claro que no se trata de una pintura literaria sino sustentada en análisis serios de las dinámicas en curso en diversos planos, económico, ecológico, de desigualdad radical en la calidad de la vida entre los distintos sectores de la sociedad planetaria, con todas sus consecuencias de pobreza, violencia e inseguridades. Vicente no es catastrofista pero quiere señalar los riesgos graves que existen si no se produce una reacción muy fuerte desde la conciencia moral de las gentes. Es a esa causa a la que quiere contribuir.

Al mismo tiempo que traza este cuadro de alerta, Vicente termina sin embargo apostando por la capacidad humana, de sentir, de querer, de alegrarse. Esta voluntad de ser razonables, este llamado a que seamos razonablemente felices no se plantea sólo a los líderes sino a todos los seres humanos. Aquí encontramos en lo expuesto por Santuc la tensión, que quiero destacar, entre las tendencias macroestructurales del sistema y las experiencias hondas de lo humano, de lo

vivido, de la alegría íntima, que existen también y a las cuales el autor apela para cambiar las tendencias macro. Me parece fundamental seguir trabajando, profundizando en las distintas dimensiones de esta tensión, en la factibilidad y en las vías para que lo que ocurre en ámbitos subjetivos, en capas quizás crecientes de la humanidad, pueda ser palanca de cambios de las estructuras económicas globales, animadas al parecer por valores muy distintos de ganancia, de placer y de dominio. Este tema se plantea en la época presente en términos muy propios no fáciles de entender. Hay que adentrarse entonces en los vericuetos de esta tensión para comprenderla y para empujar su dinámica en los sentidos más positivos.

Factores de complejidad y opacidad en el juicio ético del orden mundial actual

Marisa Remy acaba de recordarnos la cuestión de la pluralidad de las experiencias, de las historias personales y grupales implícitas y a veces no reconocidas en la generalización de las grandes visiones. A mi juicio, enfrentamos entonces de un lado el peso de una suerte de «historia dominante», de la tendencia desbocada de un progreso económico que deja a su paso a regiones enteras del mundo, a masas de personas, o en la miseria o en la precariedad. Y de otro estamos ante la realidad también visible que este sistema social mundial es multidimensional y poroso. Que no enfrentamos una bipolaridad ricos-pobres rígida, que no sólo hay muchas historias, sino muchas experiencias y evaluaciones posibles del propio sistema económico, por parte no sólo de los poderosos y los incluidos, sino también de sectores de los que viniendo de abajo encuentran posibilidades duras pero factibles de progreso, valiosas en sus términos. Es desde esta pluralidad social y cultural que hay que volver a mirar los riesgos macrosociales bien planteados por Santuc.

Yo quiero agregar además un tercer elemento, las reacciones macropolíticas de distinto signo que ya se dan, frente a estos efectos de la irracionalidad de la economía actual. Me refiero a la reflexión crítica, a los llamados a la participación democrática de las sociedades civiles que surgen de los foros internacionales de expertos y de los organismos del sistema de las Naciones Unidas por ejemplo. Ya no se trata sólo del Programa de las Naciones Unidas por el Desarrollo (PNUD). Ahora desde los propios organismos financieros multilaterales, activos propulsores hasta hace poco de la libertad más irrestricta de los mercados y la reducción del papel de los Estados, se intenta

corregir estos enfoques unilaterales, al menos al nivel de los documentos generales. Vean si no el Informe sobre el desarrollo mundial de 1997, del Banco Mundial, «El Estado en un mundo en transformación», dedicado a revalorar de modo explícitamente autocrítico, el papel necesario del Estado y de las presiones sociales democratizadoras, para el mejor funcionamiento de las propias sociedades de mercado abierto.

Estas reacciones macropolíticas plantean al menos dos órdenes de consecuencias para el tema que discutimos. Primero confirman el sustento de las preocupaciones de gentes como Santuc y nosotros. Valga sólo recordar por ejemplo que el Informe del PNUD también de este año 1997, trae datos tan graves como el de la magnitud del aumento de la desigualdad en el mundo en los últimos 30 años. La participación del 20% más rico ha pasado en este periodo del 70 al 85% del PBI mundial, mientras que la del 20% más pobre se redujo de 2.3% a 1.4%. Ello significa que hemos retrocedido de una relación de 30 a 1, a otra de 61 a 1 en la relación entre estos dos grupos de seres humanos.

Hay sin embargo otro orden de consecuencias: Que vivimos ya en medio de un conjunto de programas de atención a la extrema pobreza y a la desigualdad, formulados en nombre de valores y de razonamientos políticos de distinto calibre ético que los de Santuc. Hoy desde la cima de los propios Gobiernos, las recomendaciones del Banco Mundial tienen eco y naturalmente financiamiento no insignificante.

Es decir nosólo tenemos una realidad de desigualdad tendencial gravísima pero no dicotómica, en la que millones de gentes pueden tener experiencias distintas y legítimas del sentido de sus historias. sino que además estamos ante una pluralidad de políticas y de intereses, presentes todos en los espacios de decisión y de atención física a los más perjudicados por el orden actual. El campo de las relaciones entre administraciones estatales, sector privado, instituciones éticas y clases populares, está poblado de proyectos dispersos, coincidentes o contradictorios, resultando con frecuencia horrosos los límites entre el valor y el sentido de lo que hace cada quien. De allí la urgencia y la dificultad de afrontar el problema macrosocial mundial en cuanto tal, y a la vez de hacerlo desde las experiencias cotidianas de gentes confundidas y sin medios para entender y juzgar éticamente a fondo. con precisión, lo que de veras está ocurriendo.

Quiero concluir por eso haciendo por lo menos alusión a la desilusión moral que hoy existe en la inmensa mayoría de las gentes por su sensación de impotencia para influir sobre las grandes decisiones político-económicas y más aún, su desilusión en las promesas de cambio provenientes de sus representantes políticos. Este tema que me interesa por especialidad académica y por mi experiencia política directa tiene que ver directamente con cómo hacer viable el proceso de cambio ético político que demanda Vicente.

Estos últimos años de diálogo con gente común de distintos sectores y de lectura de los análisis de expertos me han convencido de las potencialidades éticas positivas que se ocultan en aquel desencanto. Los peruanos y los latinoamericanos son menos crédulos, nuestros compatriotas se están afirmando mejor en sí mismos, en su propia individualidad y ello no tiene porqué llevarlos al individualismo. Como decía el politicólogo argentino Oscar Landi, ahora le miran al político las manos, el rostro, más que escucharle sus palabras. Es decir la gente está buscando con más cuidado, es verdad también que probablemente con más riesgo de desorientación, en quién y en qué creer.

Por eso creo que para que la complejidad y la opacidad de esta sociedad contemporánea no paralicen el juicio ético y la generación de corrientes ético-políticas con capacidad transformadora, hace falta trabajar coordinadamente por comunicar y mostrar la relación entre las macrodecisiones en las cúpulas de la economía y la política, y lo que le ocurre al ciudadano y a la ciudadana común. Hay en este aspecto, por los cambios de la sociedad y la crisis de los mecanismos de mediación política, un vacío grave, una desorientación por desinformación y falta de mecanismos de comprensión, que puede y debe ser superada.

Un factor favorable es que la sociedad actual está ya haciendo emerger sus problemas cotidianos más sentidos como nuevos temas públicos. La importancia de las diferencias de género, las reivindicaciones de la juventud, los problemas de la inseguridad urbana por ejemplo, están haciendo discutir a la fuerza, asuntos que dieron lugar a dominaciones y deformaciones ocultas antes en el mundo de lo privado. El ida y vuelta entre sociedad y política busca que reiniciarse. Y este tráfico trae también al primer plano, de otros mo-

dos, el tema vital de la desigualdad económica y la necesidad de responder al reto epocal de una economía que no genera empleo. Hay que impulsar esta clase de comunicación inteligente. La cuestión de la fiscalización ciudadana de las políticas públicas, adquiere toda su trascendencia colocada justamente en este contexto grande.

Finalmente, me pregunto si no debiéramos dar forma y organización al trabajo de una suerte de promotores de una ética liberadora. Me refiero a la necesidad de sacar a la luz pública, sin maniqueísmos simplificadores y totalitarios, las formas en que nos tratamos los peruanos, entre nosotros y en nuestras relaciones con los niveles macro de la economía y la política.

En realidad existen entre ustedes cantidad de personas trabajando en dimensiones distintas de promoción de una calidad superior de vida y de trato mutuo. Lo que estoy diciendo es que es necesario reflexionar sobre la ubicación de nuestros trabajos locales en el plano macro social y político y reconocer que lo que estamos haciendo ya, es pugnar por una sociedad de conjunto distinta, nacional y mundial. Entonces de lo que se trata es de crear vínculos locales, regionales, nacionales, entre esos trabajos. Reconocer el denominador ético común que los anima, comprometernos a dar cuenta más pública de lo que hacemos, de su coherencia vivida, no sólo de su oferta conceptual.

La apuesta de Vicente por ligar las experiencias reales de amistad, de reconocimiento del otro, con el cuestionamiento y superación del orden actual, no se hará realidad sólida por la obra de grandes caudillos, sino por la articulación horizontal de millones de hombres y mujeres comunes, lúcidos y decididos.

Conclusiones

Antes de la clausura del seminario de noviembre 1997, se leyeron unas «conclusiones» del trabajo intenso de esos tres días. Se trata de un resumen que buscaba resaltar algunas ideas/fuerza de la reflexión de los ponentes y comentaristas, pero que de ninguna manera pudo dar cuenta cabalmente de la riqueza de dicha reflexión. Ahora, con los textos de las distintas intervenciones y el estudio más pausado de ellas, el lector podrá sacar sus propias conclusiones, seguramente más completas y ricas que ese primer intento hecho un tanto a la carrera.

De todos modos, presentamos aquí el texto de las conclusiones tal como fue leído en el acto final del seminario. Sirve como un pequeño «documento histórico» del primer evento público del Instituto y, quizá, pueda servir como un estímulo para que el lector haga su propio resumen. Dicho esto, pasamos a los seis puntos de las conclusiones del seminario.

Conclusiones

Temas a seguir trabajan

1. El seminario nace del impulso que ha dado la carta de los provinciales de la Compañía de Jesús en América Latina en noviembre de 1996, «El neoliberalismo en América Latina». Durante los tres días del seminario se ha plasmado una metodología de trabajo que nos desafía a

todos y que queremos continuar y profundizar: jesuitas y otras personas, hombres y mujeres, nos hemos reunido en un esfuerzo multidisciplinario para reflexionar sobre el neoliberalismo y sus efectos en nuestro país. Nos hemos reunido para pensar el país y buscar juntos caminos de acción que hagan posible un Perú más justo, más humano, un Perú en el que todos sin excepción, hombres y mujeres, gocen de la dignidad y del respeto que todo ser humano merece.

Esta opción metodológica de trabajar juntos, jesuitas y otras personas, compromete al Instituto de Ética y Desarrollo, como también a su promotora, la Provincia Peruana de la Compañía de Jesús; un compromiso que asumimos con gratitud y decisión. Las formas de plasmar este compromiso serán múltiples, en las instancias de nuestro trabajo cotidiano, en los distintos lugares de nuestro país.

2. La reflexión sobre el neoliberalismo revela tanto su complejidad como sus ambigüedades. Podemos avanzar sólo en la medida en que se superen las condenas superficiales y las aceptaciones acríticas. El neoliberalismo remite a la tradición liberal moderna -una tradición que abarca la dimensión económica, es cierto, pero también las dimensiones social y política de la vida en sociedad-. Entender esta tradición liberal moderna en toda su complejidad, con su riqueza y su pobreza, es hoy una condición imprescindible para generar una crítica sólida y una acción eficaz.

3. Las críticas al liberalismo, y por ende, al neoliberalismo se han dirigido a:

Su antropología subyacente

La concepción liberal reduce al ser humano al «individuo» abstracto, desconectado de los lazos vinculantes comunitarios e históricos que forman parte de la identidad personal/individual.

Sin embargo, es preciso no confundir «individualismo» con «individuación». El país vive desde hace décadas un proceso positivo

de individuación y subjetivización (un proceso acompañado, es cierto, de terribles sufrimientos y traumas que requieren ser asumidos y procesados). Con todo, este proceso de nuestra historia reciente revela reservas humanas y potencialidades muy grandes para el futuro.

Su lógica económica

El neoliberalismo induce a la homogeneización del ser humano y de las sociedades, como también a la reducción del papel del estado y la erosión de las culturas y las éticas.

Por eso, urge pensar -y actuar- de modo nuevo el camino del desarrollo: desde el control local y regional de la acumulación y del empleo de la fuerza de trabajo. Se trata de un pensar y actuar que suponen decisiones ético-políticas sobre el tipo de sociedad y de convivencia social que queremos construir.

4. Es preciso hoy recuperar el sentido y la primacía de lo político y despegamos de la falsa primacía de lo económico. Son la decisión política y la participación ciudadana las que han de orientar los caminos del desarrollo y no simplemente la razón instrumental de la eficacia y la tecnología. Esta recuperación de lo político plantea:

El rol del estado y su iniciativa en el orden económico y social. El estado debe asumir un papel activo como redistribuidor de oportunidades, tomando en cuenta las desigualdades existentes hoy en el país.

El reto de ir construyendo una nueva cultura política en el país, una cultura que promueva nuevas relaciones, más igualitarias y horizontales, entre gobernantes y gobernados.

El impulso a acciones cívicas que nos hacen salir del conformismo y del síndrome nefasto de ННА («no hay alternativa»), acciones que comienzan en espacios locales y que apuntan a espacios cada

vez mayores, para ir derribando las barreras de la terrible incomunicación y las formas de subordinación y discriminación que existen en nuestra sociedad.

5. La construcción de un Perú nuevo pasa necesariamente por la afirmación de las identidades culturales. Se trata de buscar nuevas maneras de vivir juntos, de promover el reconocimiento de las personas en sus diferencias. Tarea esta difícil que no debe admitir fundamentalismos de la cultura, pero que es, al mismo tiempo, una tarea imprescindible en la realidad multi-cultural y multi-étnica de nuestro país.

6. Finalmente, ¿desde dónde pensar y actuar? El lugar privilegiado para pensar y gestar lo nuevo es el lugar de la insatisfacción en el ser humano -y en nuestro país, sobre todo, desde la insatisfacción y frustración de millones de peruanos víctimas de la pobreza- y la capacidad de creación que vive en él. Apostamos por esa capacidad y es ella la que ha dado sentido a todo lo que hemos conversado en estos días.

Lima, 13 de Noviembre de 1997

Anexo

El Neoliberalismo en América Latina

Carta de los Provinciales de la Compañía de Jesús de América Latina

Queridos Compañeros:

Nosotros, Superiores Provinciales de la Compañía de Jesús en América Latina y el Caribe, respondiendo a la llamada de la 34a. Congregación General a profundizar nuestra misión del servicio de la fe y la promoción de la justicia, queremos compartir con todos aquellos que participan de la misión apostólica de la Compañía de Jesús en nuestro continente y con todas las personas preocupadas y comprometidas con la suerte de nuestro pueblo, especialmente con los más pobres, algunas reflexiones sobre el neoliberalismo y sus efectos en nuestros países. Nos resistimos a aceptar tranquilamente que las medidas económicas aplicadas durante los últimos años en todos los países de América Latina y el Caribe sean la única manera posible de orientar la economía y que el empobrecimiento de millones de latinoamericanos sea el costo irremediable de un futuro crecimiento. Detrás de estas medidas económicas subyace una cultura, una concepción de la persona humana y una estrategia política que es necesario discernir, teniendo ante los ojos los modelos de sociedad a que aspiramos y por la cual trabajamos, unidos a tantos hombres y mujeres que son movidos por la esperanza de vivir y dejar a las generaciones futuras una sociedad más humana y más justa.

Las consideraciones que presentamos no pretenden ser un análisis científico de un asunto complejo que debe ser estudiado desde muchas disciplinas. Exponemos solamente los criterios más importantes que mueven al neoliberalismo y describimos algunas líneas fundamentales del tipo de sociedad que anhelamos. Al compartir estas reflexiones nos mueve ante todo una preocupación de orden ético y religioso. Estamos convencidos de que los comportamientos económicos y políticos a que nos referimos reflejan, en el ámbito de lo público, las limitaciones y contravalores de una cultura que se fun-

da en una determinada concepción de la persona y de la sociedad humana ajena al ideal cristiano.

LA SOCIEDAD QUE FORMAMOS

En el umbral del siglo XXI, las comunicaciones nos unen estrechamente, la tecnología abre para nosotros nuevas posibilidades de conocimiento y creatividad y los mercados penetran en todos los espacios sociales. En contraste con la década pasada, la economía de la mayoría de nuestros países ha vuelto a crecer.

Este crecimiento material, que podría abrir esperanzas para todos, deja sin embargo a multitudes en la pobreza, sin posibilidad de participar en la construcción de un destino común; amenaza la identidad cultural de nuestros pueblos y destruye los recursos naturales. Se calcula que en América Latina y el Caribe hay por lo menos 180 millones de personas que viven en la pobreza y 80 millones que sobreviven en la miseria.

Las dinámicas económicas que producen estos efectos perversos tienen a convertirse en ideologías que absolutizan determinados conceptos como el del mercado, por ejemplo, que de instrumento útil y necesario para elevar y mejorar la oferta y reducir los precios, pasa a ser el medio, el método y aun el fin que rige las relaciones entre los seres humanos.

Para lograr esto, se difunde en el Continente la aplicación de medidas conocidas como «neoliberales». Sus características más notorias son las siguientes:

Estas medidas consideran el crecimiento económico -y no la plenitud de todos los seres humanos en armonía con la creación- como la razón de ser de la economía.

Restringen la intervención del Estado, despojándolo de su responsabilidad de asegurar los bienes mínimos que todo ciudadano se merece en cuanto persona.

Eliminan los programas de creación de oportunidades para todos, sustituyéndolos por apoyos eventuales a grupos determinados.

Privatizan las empresas públicas con el criterio de que el Estado es casi siempre un mal administrador.

Abren sin restricciones las fronteras para mercancías, capitales y flujos financieros, dejando al mismo tiempo sin la debida protección a los productores más pequeños y más débiles.

No aplican el adecuado tratamiento al problema de la deuda externa, cuyo pago obliga a recortar drásticamente la inversión social.

Reducen la complejidad de la gestión de la hacienda pública a las tareas de ajuste de variables macroeconómicas tales como: equilibrar el presupuesto fiscal, reducir la inflación y estabilizar la balanza de pagos, pretendiendo que con ello se asegurará el bien común, pero sin atender los nuevos problemas de la población que emergen de tales ajustes y han de ser atendidos simultáneamente por el Estado.

Suponen que estos ajustes producirán un crecimiento que, al llegar a ser voluminoso, elevará los niveles de ingreso y resolverá como por rebalse la situación de los desfavorecidos.

Para promover la inversión privada, eliminan los «obstáculos» que podrían significar para ella las legislaciones que protegen a los trabajadores.

Liberan a grupos poderosos de cargas impositivas y de las obligaciones con el medio ambiente y los protegen para acelerar el proceso de industrialización, provocando así una concentración todavía mayor de la riqueza y del poder económico.

Ponen la actividad política al servicio de este tipo de economía denominada «libre», cayendo muchas veces en la paradoja de quitar, por una parte, toda traba al ejercicio del libre mercado, mientras imponen, por otra, controles políticos y sociales a la libre contratación de mano de obra.

Debemos reconocer que estas medidas de ajuste han dado resultados innegables: los mecanismos de mercado han contribuido a elevar la oferta de bienes de mejor calidad y precios; se ha logrado reducir la inflación en todo el Continente; se ha liberado a los Gobiernos de tareas que nos les competen, para que puedan dedicarse mejor, si quieren, al bien común; se ha generalizado una conciencia de austeridad fiscal que permite utilizar mejor los recursos públicos; y se han estrechado las relaciones comerciales entre nuestras naciones.

No obstante, estos elementos positivos resultan insuficientes para compensar los inmensos desequilibrios y perturbaciones que causa el Neoliberalismo y se manifiestan en la multiplicación de masas urbanas sin trabajo o de grupos humanos que subsisten en empleos inestables y poco productivos; las quiebras de miles de pequeñas y medianas empresas; la destrucción y desplazamiento forzado de poblaciones indígenas y campesinas; la expansión del narcotráfico, principalmente en aquellos sectores rurales cuyos productos tradicionales quedan fuera de la competencia; la desaparición de la seguridad alimentaria; el aumento de la criminalidad, ocasionada no pocas veces por el hambre; la desestabilización de las economías nacionales a consecuencia de los flujos libres de la especulación internacional; los desajustes en las comunidades locales a consecuencia de los proyectos de las multinacionales que prescinden de los pobladores.

Como consecuencia de todo ello, al lado de un crecimiento económico moderado, vemos cómo aumenta en casi todos nuestros países el malestar social en forma de protestas ciudadanas y huelgas; cómo aumenta, en fin, el rechazo general a esta forma de orientar el proceso económico que, lejos de proteger el bien común, potencia las causas tradicionales del descontento popular: la desigualdad, la miseria y la corrupción.

LA CONCEPCION DEL SER HUMANO

La lógica del sistema económico llamado neoliberal esconde toda una concepción del ser humano que reduce la grandeza del hombre y de la mujer a la capacidad de generar ingresos monetarios; exagera el egoísmo y el ansia de ganar y poseer; induce fácilmente a atentar contra la integridad de la creación y, en muchos casos, desata la codicia, la corrupción y la violencia. Al generalizarse entre los grupos sociales, destruye radicalmente la comunidad.

Se impone de esta manera un orden de valores que establece el primado de la libertad individual como medio para poder acceder a todo tipo de satisfacciones y placeres considerados legítimos irrestrictamente, como la droga y el erotismo. Esta libertad, que rechaza cualquier interferencia del Estado en la iniciativa privada, se opone a los planes sociales, desconoce la virtud de la solidaridad y acepta únicamente las leyes del mercado.

A través del proceso de globalización de la economía, esta manera de comprender a la persona humana penetra en nuestros países, transmitiendo

contenidos simbólicos con gran capacidad de seducción. Gracias al dominio sobre los medios de comunicación, rompen las raíces de la identidad de las culturas locales que no cuentan con poder suficiente para comunicar sus propios mensajes.

Con frecuencia, los dirigentes de nuestras sociedades, aliados a estos movimientos de globalización e imbuidos de la aceptación indiscriminada de las razones del mercado, viven como extranjeros en sus propios países. Sin dialogar con el pueblo, lo consideran un obstáculo y un peligro para sus intereses y no como un hermano, compañero o socio.

Por lo general, esta concepción considera normal el que nazcan y mueran en la miseria millones de hombres y mujeres de nuestro Continente, incapaces de generar ingresos para poder adquirirse una calidad de vida más humana. Por eso también, los gobiernos y las sociedades no experimentan el escándalo del hambre y la desesperanza que padecen multitudes de personas, ni reaccionan frente a la incertidumbre y perplejidad que sienten nuestros pueblos frente a quienes usan, sin pensar en los demás, los recursos de la sociedad y de la naturaleza.

LA SOCIEDAD QUE QUEREMOS

Gracias a Dios, hay iniciativas de transformación que anuncian el surgimiento de un mundo nuevo desde diversos grupos culturales, etnias, generaciones, géneros y sectores sociales.

Animados por estos esfuerzos, queremos ayudar a construir una realidad más cercana al Reino de justicia, solidaridad y fraternidad, anunciado por Jesús en el Evangelio; una realidad social en la que la vida con dignidad sea posible para todos los hombres y mujeres.

Queremos contribuir a la construcción de una sociedad en la que todas las personas, sin exclusión, puedan tener los bienes y servicios que se merecen por haber sido llamadas a compartir este camino común hacia Dios. No reclamamos la sociedad del bienestar, de las satisfacciones materiales ilimitadas, sino una sociedad justa, en la que nadie quede excluido del trabajo y del acceso a bienes imprescindibles para la realización personal como la educación, la nutrición, la salud, el hogar y la seguridad.

Queremos una sociedad en la que todos podamos vivir en familia, mirar el futuro con ilusión, compartir la naturaleza y legar sus maravillas a las generaciones que nos sucederán. Una sociedad atenta a las tradiciones culturales que dieron una identidad propia a nuestros pueblos nativos, a los pobladores que llegaron de otras partes, a los afroamericanos y a los mestizos.

Una sociedad que se muestre sensible a los débiles, a los marginados, a quienes han sufrido los impactos de los procesos económicos que no ponen al ser humano en primer lugar. Una sociedad democrática, construida participativamente, en la que la actividad política sea una opción de los que quieren entregarse al servicio de los intereses generales que a todos importan.

Somos conscientes de que alcanzar este tipo de sociedad tiene un precio elevado por los cambios de actitudes, hábitos y valoraciones que exige. Al mismo tiempo, nos desafía a hacer nuestros todos los elementos positivos que ha traído consigo la modernidad, tales como: el trabajo, la organización, la eficiencia, sin los cuales no se puede construir la sociedad que soñamos.

Queremos, finalmente, contribuir a la construcción de una comunidad latinoamericana entre todos nuestros pueblos.

TAREAS

Tenemos ante nosotros una tarea enorme que realizar a diversos niveles:

Emprender en colaboración con muchos otros, en nuestras universidades y centros de estudio, de investigación y de promoción, un esfuerzo intelectual de gran envergadura en ciencias sociales, teología y filosofía, para conocer el neoliberalismo, explicar su racionalidad profunda y analizar sus efectos sobre el ser humano y la naturaleza.

Sopesar por medio del discernimiento las líneas de acción que se sigan del análisis y tomar las opciones y decisiones pertinentes.

Este conocimiento y estas decisiones nos habrán de llevar a:

Acompañar el camino de las víctimas por medio de comunidades de solidaridad, en las que se pueda proteger los derechos de los excluidos y

emprender con ellos, en diálogo con los sectores que controlan las decisiones, la construcción de la más inclusiva o incluyente de las sociedades posibles.

Fortalecer las tradiciones culturales y espirituales de nuestros pueblos para que se sitúen, desde su propia identidad, en el espacio de las relaciones globalizadas, sin menoscabo de su riqueza simbólica y de su espíritu comunitario.

Incorporar en el trabajo educativo, que hacemos con muchos otros, el orden de valores que es necesario para formar personas capaces de preservar el sentido del ser humano en el mundo que compartimos.

Y dar a nuestros alumnos la preparación que se requiere para poder entender y transformar esta realidad.

Resistir de modo particular a la sociedad de consumo y su ideología de la felicidad que se expresa en la adquisición ilimitada de satisfacciones materiales.

Comunicar con todos los medios los resultados del análisis sobre el neoliberalismo, los valores que deben ser promovidos y las alternativas posibles.

Proponer soluciones viables en los niveles donde se toman las decisiones globales y macroeconómicas.

Trabajaremos por fortalecer el valor de la gratuidad en un mundo en el que todo se exige con un precio. Nos esforzaremos por estimular el sentido de la vida sobria y de la belleza simple; por favorecer el silencio interior y la búsqueda espiritual; por vigorizar la libertad responsable, que incorpora decididamente la práctica de la solidaridad, en la perspectiva de una espiritualidad ignaciana verdaderamente comprometida con la transformación del corazón humano.

Para hacer creíble nuestro empeño y mostrar nuestra solidaridad con los excluidos de nuestro Continente, procuraremos no sólo hacer patente nuestra distancia del consumismo y nuestra austeridad personal, sino que haremos lo posible para que nuestras obras e instituciones eviten todo tipo de ostentación

y empleen medios coherentes con nuestra pobreza religiosa. De modo particular, en sus políticas de inversiones y consumo, nuestras instituciones deberán poner sumo cuidado para no apoyar a empresas que notoriamente infrinjan los derechos humanos o vulneren la ecología. Queremos así reafirmar la opción radical de fe que nos llevó a responder al llamado de Dios en el seguimiento de Jesús pobre y humilde, para ser más eficaces y libres en la búsqueda de la justicia.

Buscaremos junto con muchos otros una comunidad nacional y latinoamericana verdaderamente solidaria, en la que la ciencia, la tecnología y el mercado estén al servicio de todas las personas de nuestros pueblos; una sociedad en la que el compromiso con los pobres ponga de manifiesto que el esfuerzo por conseguir la plenitud de todos los hombres y mujeres, sin exclusión, constituye nuestra contribución modesta y seria a la mayor gloria de Dios en la historia y en la creación.

Esperamos que estas reflexiones animen los esfuerzos por mejorar nuestro servicio a los Pueblos latinoamericanos. Pedimos a Nuestra Señora de Guadalupe, Patrona de América Latina, bendiga nuestros pueblos e interceda para que obtengamos abundante gracia para realizar nuestra misión.

Ciudad de México, 14 de noviembre de 1996.

Ferdinand Azevedo (Brasil Septentrional), Carlos Cardó Franco (Perú), José Adán Cuadra (Centroamérica), Juan Díaz Martínez (Chile), Mariano García Díaz (Paraguay), Ignacio García-Mata (Argentina), José Adolfo González (Colombia), Francisco Ivern (Brasil Central), Mario López Barrio (México), Allan Mendoza (Ecuador), Emilio Moreira (Bahía), Fernando Picó (Puerto Rico), Armando Raffo (Uruguay), Marcos Recolons (Bolivia), João Claudio Rhoden (Brasil Meridional), Arturo Sosa (Venezuela).

Participantes

Rolando Ames

Cientista político, profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú, presidente del Instituto de Diálogo y Propuestas (IDS).

Francisco Chamberlain, s.j.

Jesuita, director del Instituto de Ética y Desarrollo.

Carlos Iván Degregori

Antropólogo, investigador del Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Carlos Franco

Psicólogo social, investigador del Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP).

Fernando Fuenzalida

Antropólogo, profesor de la Universidad del Pacífico.

Efraín Gonzales de Olarte

Economista, profesor de la Universidad Católica del Perú, Investigador del Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Alfonso Ibáñez

Filósofo, profesor de la Universidad Autónoma de Guadalajara (México).

Javier Iguíñiz

Economista, profesor de la Universidad Católica del Perú.

Pepi Patrón

Filósofa, profesora de la Universidad Católica del Perú.

María Isabel Remy

Socióloga, Directora del Centro de Investigación y Promoción del Campesino (CIPCA- Piura).

Vicente Santuc, s.j.

Jesuita, filósofo, director de la Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya.

Jurgen Schuldt

Economista, Vice-Rector de la Universidad del Pacífico.

Oscar Ugarteche

Economista, especialista y consultor en temas de deuda externa y relaciones económicas internacionales.

Fernando Villarán

Ingeniero industrial, especialista y consultor en temas de la pequeña y micro-empresa, fundador de COPEME, consorcio de ONGs que trabajan con la micro-empresa.

Juan Julio Wicht, s.j.

Jesuita, economista, profesor de la Universidad del Pacífico.