

Filósofos, dietetas y teúrgos

La disputa por los modelos de conocimiento en la medicina hipocrática

Jorge Antonio Mejía Escobar

Este trabajo narra cómo se desarrolló una investigación que buscaba en la medicina griega el origen de la motivación realista de la filosofía de Aristóteles. Se realiza un recorrido que parte de la justificación de la hipótesis, luego explora la colección de escritos hipocráticos, para precisar la búsqueda de relaciones filosofía-medicina, y descubre que la polémica entre idealismo y realismo se daba también en el seno de la práctica médica (por lo cual no es fácil encontrar en la medicina un origen puntual de dicha motivación).

En esta perspectiva se muestra la superposición de modelos, aun míticos en el *Corpus hipocrático*, y finalmente se estudian en detalle dos obras que proponen un modelo excluyente de medicina racional —*Sobre la medicina antigua* y *Sobre la enfermedad sagrada*—. El resultado es una imagen de la medicina como campo de batalla de muchas corrientes epistemológicas que se disputan el predominio. La conclusión plantea la desintegración de la hipótesis inicial y el surgimiento de una hipótesis diversa, sobre el papel heurístico de los “abusos de lenguaje” en la medicina griega.



Editorial Universidad de Antioquia

Ciudad Universitaria, bloque 22, oficina 203 • Teléfono: (574)210 50 10 • Telefax: (574)263 82 82 • Apartado 1226 • Medellín, Colombia

SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA Y NEOLIBERALISMO

Por: José Olimpo Suárez

Universidad de Antioquia.

El concepto “neoliberalismo” comparte con otros de su especie, por ejemplo: “posmodernidad” y “epistemología”, una característica similar: su imprecisión. En efecto, pese a su uso permanente, en particular en el dominio de la ciencia económica no resulta fácil delimitar la semántica de su aplicación ni la génesis de su desarrollo. Agreguemos a lo anterior el hecho de que en nuestros días resulta evidente que en el mundo de las teorías, para decirlo con la terminología popperiana, se juegan los estatutos de cientificidad y objetividad más de una propuesta sobre la naturaleza del Estado y la justicia social. Dentro de este marco de confrontación teórica la denominada tendencia neoliberal parece llevar la mejor parte en estos momentos.

Naturalmente, si el debate sobre los fundamentos y alcances del neoliberalismo no sobrepasasen los límites del mundo académico, este concepto no habría alcanzado tan rápida aceptación en el lenguaje de la cotidianidad para la mayor parte de las naciones de nuestro planeta.

Pero el hecho es simple y contundente: a nivel de la economía internacional y de las políticas de desarrollo social bastaría una encuesta somera para detectar cómo durante los últimos años el esfuerzo científico gira alrededor de la determinación y uso del concepto neoliberalismo, buscando su legitimación empírica y en ocasiones histórica. Por tanto, el objetivo central de mi intervención se dirige a perfilar los contornos de tal concepto en tres dominios tradicionalmente determinantes en las sociedades occidentales: la economía, la política y la ética religiosa.

No está por demás señalar que no se trata de realizar un trabajo analítico y mucho menos exegético del tema que se va a tratar, a lo sumo aspiro a colocar en un plano descriptivo las implicaciones que para la sociedad contemporánea y en particular para nuestra academia, tiene la confrontación entre el paradigma del liberalismo tradicional y su contestatario crítico: el neoliberalismo.

Cuando hablo de “paradigma” asumo este concepto a la manera como a grandes rasgos ha sido tratado en la obra del sociólogo norteamericano Thomas S. Kuhn, quien lo elaboró básicamente como una herramienta de interpretación aplicable inicialmente a la comprensión del desarrollo de la historia de las ciencias empíricas. Puede decirse que un paradigma es un marco teórico de interpretación aceptado por la mayoría de los miembros de una comunidad científica, al interior del cual se desarrollan y confrontan tanto métodos de explicación como valores y criterios de diversos investigadores. Re-

cordemos igualmente que, para Kuhn, el desarrollo y surgimiento de los diversos paradigmas se realizaba al modo de los procesos de transformación social: es decir, por medio de revoluciones en las que a partir de una confrontación entre propuestas rivales finalmente una se impone a las demás e instaura así un dominio que para el caso de la epistemología se denomina “ciencia normal”. Tal vez este esquema no sea demasiado problemático si se le aplica a una ciencia empírica, pero en cuanto toca a una disciplina social el asunto se complica enormemente.

Este fenómeno se debe básicamente al hecho de que las concepciones sobre la naturaleza y funciones de lo social comparten supuestos ontológicos nada fáciles de precisar como lo pueden ser: la naturaleza humana, el origen y necesidad del Estado y el fin de la historia social. Agregaré a todo lo anterior el que en las teorías sociales los principios y los argumentos de ellos inferidos no están siempre claramente diferenciados creando así entre los investigadores, estudiosos y profesionales una mezcla entre deberes éticos, rigor teórico y práctica política. Pese a todo lo anterior es posible hablar de un cierto paradigma propio del liberalismo clásico o democrático y de su actual confrontación con lo que bien puede ser llamado un paradigma alternativo: el neoliberalismo.

El paradigma liberal clásico puede verse, en una perspectiva diacrónica, como aquella concepción que sobre la libertad, la economía y el Estado surgió a finales del siglo XVII con John Locke y Adam Smith. Tal concepción restringía el papel del Estado y la sociedad frente a la decisiva importancia otorgada a los individuos como tales. El liberalismo más moderno admitió una mayor ingerencia de los poderes públicos y la responsabilidad de éstos ante el bienestar general, encontrando su punto de partida en el jacobinismo rousseauiano para prolongarse muy matizadamente en autores como Guido de Ruggiero, Bertrand Russell y John K. Galbraith.

El neoliberalismo enfrentará esta tradición mediante un doble movimiento: recuperar las tesis básicas de los fundadores y apoyarse en los amplios conocimientos ofrecidos por las diversas metodologías sociales y empíricas que detentan hoy el dominio de las academias en los países centrales.

Introduzcamos entonces el tema, no exactamente con los términos propios del rigor formal de la ciencia económica, sino con la prosa brillante del escritor Mario Vargas Llosa, quien reflexionando sobre el presente y su relación con las concepciones sobre la historia escribe:

¿Nos toca inaugurar una nueva era en la historia del hombre? La palabra “historia” —su concepto— es una de las muchas prostituidas por la ideología, pues ella ha servido, sobre todo, de coartada para los grandes embaques intelectuales de nuestro tiempo, —ella ha sido el siniestro Dios Todo Poderoso de la religión totalitaria—, y para justificar los peores genocidios que haya memoria. Pero no tiene sentido decir como lo ha dicho Francis Fukuyuma, que la agonía del comunismo constituye el verdadero “fin de la historia Hegeliana”. Mi impresión es la opuesta. Los sucesos

de la Unión Soviética y del Este Europeo han revitalizado inesperadamente la noción misma de "historia" a los ojos del mundo, desembarazándola de las legañas, distorsiones y ficciones con que los marxismos —heterodoxos y ortodoxos— la habían desnaturalizado, devolviéndole su frescura, su sana imprevisibilidad, su inabarcable (por la inteligencia y el conocimiento) naturaleza de improvisación múltiple, espontánea, esencialmente libre, que revienta siempre los esquemas conceptuales que pretenden reducirla a pura lógica, a causa y efecto para y descubrir por debajo de los tumultos y fosforescencias una recóndita racionalidad. No hay tal cosa: en estos días verificamos lo que siempre sostuvo un Karl R. Popper, o un Hayec o un Raymond Aron, en contra de un Maquiavelo, un Vico, un Marx, un Spengler o un Toynbee: que la historia nunca está "escrita" antes de hacerse, que ella no es la representación de un libro preexistente elaborado por Dios, por la Naturaleza, por el Desarrollo de la Razón o por la lucha de clases y las relaciones de producción; sino que la historia es más bien, una continuación y diversa creación, que puede optar por las más inesperadas trayectorias, evaluaciones, involuciones y contradicciones, derrotando siempre en su fantástica complejidad y multiplicidad a quienes la predicen y la explican.¹

En estas cortas líneas encontramos, a no dudarlo, dos aspectos precisos: la innegable simpatía del escritor peruano por la propuesta neoliberal en el aspecto teórico-político y los nombres de aquellos a quienes se debe buena parte del esfuerzo racional, vale decir argumentativo, por sustentar las tesis en cuestión.

Pasemos ahora, a presentar lo que podríamos considerar como una descripción del enfrentamiento al que convoca el neoliberalismo de nuestros días. Para ello actuaré en tres períodos claramente delimitados, aunque superficiales, a los que daré los títulos: primero, tres palabras sobre Adam Smith, segundo, dos palabras sobre John Rawls y tercero, una palabra sobre Dios.

Primero: tres palabras sobre Adam Smith

A mediados de 1990 se celebró en Edimburgo un encuentro de economistas, la mayoría de ellos laureados con el premio Nobel. El acontecimiento merecía la mayor atención pues en él se conmemoraban los doscientos años de la muerte de aquel a quien se considera, no sin razón, como el fundador de la ciencia económica: el escocés Adam Smith. Pero el acontecimiento poseía una importancia adicional: en este encuentro de economistas se esgrimían buena parte de los argumentos que a nivel de la economía y la política sustentaban los mentores del neoliberalismo, muy particularmente el renombrado profesor MILTON FRIDMAN de la escuela de Chicago.

Detengámonos un poco en la estructura global sobre la que descansa la argumentación elaborada por Smith y sobre la que los neoliberales han vuelto sus ojos. Pero antes de hacerlo, recordemos que ésta es la misma argumentación que ha servido tanto

1 VARGAS LLOSA, Mario. **El País que Vendrá**. En: *Ciencia Política*, No. 19, II Trimestre de 1990, p. 53.

a liberales clásicos como a su variante democrática de gran importancia en la posguerra del presente siglo. Más aún: es la misma argumentación que se considera, críticamente o no, como una de las fuentes integrantes del pensamiento marxista. Y es que, en efecto, el panorama de la ciencia económica durante los dos últimos siglos se ha erigido sobre un trípode conformado por las tesis contenidas en *La Riqueza de las Naciones*, de Smith; *El Capital*, de Marx; y *La Teoría General de la Ocupación, El Interés y el Dinero*, de Lord Keynes.

Volvamos pues, a Smith: comenzó el escocés considerando que a todo hombre, por naturaleza, le interesa vivir a sus anchas tanto como pueda. Recalcó el hecho de que todo hombre mejora su condición material y espiritual en cuanto comprende que puede disfrutar plenamente de los frutos de su propio trabajo. Este principio elemental —explicaba, para Smith— el constante e ininterrumpido estímulo en el trabajo humano del que se deriva la riqueza tanto privada como pública. En otras palabras, el hombre movido por su interés, por su egoísmo —que no era a ojos de Smith— ni una virtud ni un defecto sino una tendencia natural, trata —decimos— de maximizar los resultados de su esfuerzo. De esta manera la productividad individual se incrementa y con ello se explica, a su vez, el origen y crecimiento de la riqueza de las naciones.

Y —continúa Smith su razonamiento— la división del trabajo, a su vez, conduce al intercambio. Si todos acabamos produciendo algo más de lo que precisamos y, al mismo tiempo, disponemos de menos de lo que deseamos, es lógico que el intercambio y, por consiguiente, el mercado, surjan como algo natural y propio de la esencia de lo humano y se institucionalicen de forma igualmente natural. En el mercado tanto el oferente como el demandante entregan algo de lo que les sobra para recibir más de algún bien del que carecen y ello se explica así porque no es el altruismo ni la compasión lo que mueve a los sujetos a entrar en el proceso de intercambio. Simplemente se trata de salir lo mejor librados de una situación en la que se juega el bienestar de cada cual.

En esta búsqueda del bienestar individual, los sujetos, al tratar de mejorar su utilidad están sin pretenderlo ni saberlo, incrementando el bienestar de la sociedad en su conjunto. De aquí la justificación del individualismo económico. Agreguemos la premisa subsiguiente: el equilibrio justo que regula los intereses de todos en medio de la competencia se logra justamente por los mecanismos ciegos que gobiernan el intercambio. Y este es el lugar preciso donde aparece el concepto más celebre con que se reconoce la teoría de Smith. Se trata del celeberrimo concepto de “la mano invisible” que regula el mercado. Aquí como en la teoría Newtoniana del equilibrio cósmico por recíproca compensación de fuerzas, los economistas liberales con Smith a la cabeza, confían en una evidente armonía entre los intereses particulares que librados sin trabas a su satisfacción operan como agentes espontáneos del bienestar colectivo.

En efecto, para Smith, como para Fridman, el mercado crea el orden y hace posible la coordinación de las conductas de millones de personas que a pesar de su inmensa

disparidad de conocimientos y habilidades tienden, sin embargo, a un propósito común: el bienestar de todos.

Pero detengámonos aquí un momento. Lo que se ha propuesto al hablar de “libertad” es la posibilidad o no de participar en el mercado. Bien vistas las cosas resulta que para los defensores del paradigma liberal tradicional, la libertad debe tomarse en un sentido positivo, es decir, como la capacidad de hacer todo aquello que no se nos prohíba. De esta manera el liberalismo tradicional no concibe al hombre como una mónada-egoísta, sino como un ser lleno de virtualidades positivas que deben ser plenamente desarrolladas para alcanzar el bienestar y, al proponer tal imagen de perfectibilidad, dan un paso hacia la tolerancia y la necesidad de una conciencia de la responsabilidad política.

Frente a esta posición característica del paradigma liberal, como hemos dicho, se levanta la renovación de una concepción negativa de la libertad defendida por los neoliberales. En efecto, para Friedrich A. Hayek, la libertad debe tomarse como la ausencia de coerción intencionada e ilegítima del Estado sobre los individuos. En consecuencia y en un sentido fuerte, para el neoliberalismo la libertad no tiene nada que ver con la riqueza o la pobreza, con la felicidad o la desgracia, ni con los cursos posibles de acción, ni con los impedimentos que pudiesen originarse en la acción involuntaria de otros sujetos.

El paradigma liberal considera que la concepción negativa de la libertad es necesaria, pero insuficiente:

Esta debe ser a la vez positiva; es decir debe implicar una capacidad efectiva de hacer. No basta para ser libre, que no se me impida hacer lo que deseo, es necesario tener el poder y las condiciones necesarias del caso. Si la libertad negativa fuera suficiente, un mendigo sería libre de transar en la bolsa. La distinción entre ambos tipos de libertad es análoga a la que existe entre posibilidad abstracta y concreta en Hegel. La primera es cualquier posibilidad, que no sea autocontradictoria ni bloqueada por la realidad. La segunda es aquella que cuenta con condiciones efectivas de realización, en un momento dado.²

Si la libertad positiva se refiere a los derechos de los sujetos, la libertad negativa se refiere a la propiedad. Aquí no se trata de libertad política, sino de una libertad para el mercado sin restricciones, en lo posible. Esta concepción de la libertad negativa se auna en los liberales a su concepción de la desigualdad natural de los hombres. Por ello cada sujeto debe defenderse con sus propias capacidades de adaptación en el juego de las reglas abstractas que rigen a las sociedades. Por esta línea de argumentación desembocamos finalmente en la que sostiene que las diferencias sociales y económicas son consecuencia directa de las diferencias naturales.

2 VERGARA, Jorge. *El Paradigma Liberal Democrático: Notas para una Investigación*. En: *Sociológica*, No. 7, mayo-dic. de 1988, p. 29.

Uno de los representantes más conspicuos del neoliberalismo, el Nobel norteamericano James Buchanann, animador de la llamada teoría de la Elección Pública (*Public Choice*) mezcla de economía clásica, sistemas formales y psicología social, señala taxativamente los fundamentos de su concepción que se identifican con las tesis básicas de Smith:

Comenzamos con los individuos como maximizadores de utilidad. En cierto sentido, podemos simplemente definir a una persona en términos de su conjunto de preferencias, su función de utilidad. Esta función define o describe un conjunto de posibles *trade-offs* (intercambios), entre alternativas de elección potencial, ya se trate de elegir entre manzanas o naranjas en el mercado o de la guerra y la paz en una nación.³

Demos un paso atrás y redondeemos el argumento de Adam Smith.

Luego de legitimar el derecho de propiedad en la libertad individual y de proponer su teoría de la “mano invisible”, Smith desarrolló la parte normativa de su teoría que corresponde, como se sabe, a la concepción sobre la naturaleza y funciones del Estado. El meollo del asunto sobre el Estado es el que hoy los neoliberales han vuelto a poner sobre la mesa: ¿cuál debe ser el tamaño del Estado ya que su existencia es necesaria? Para Smith las funciones básicas del Estado eran:

1. Proteger a los ciudadanos de la violencia y la invasión de otros Estados;
2. defender a cada ciudadano de la injusticia o de la opresión por parte de otros miembros de la sociedad y
3. propiciar y mantener ciertas obras de bienestar colectivo que no se pueden medir en términos de beneficio individual.

Frente a esta concepción del Estado, los neoliberales proponen, a su vez, un modelo limitado y negativo del mismo.

El gobierno no debe ni tiene que velar por el bienestar ni la felicidad de los ciudadanos, así como no puede ni debe intervenir en los procesos productivos, educacionales ni religiosos. El Estado sólo debe tratar de “evitar el mal”, es decir, la guerra o la injusticia. Con esta propuesta de Estado, de filiación lockeana, los neoliberales se enfrentan y rechazan una variable especial del paradigma liberal: el *welfare state*, o Estado Providente de inspiración keynesiana y dominante por varios lustros en la política mundial.

En suma: la propuesta neoliberal, desde el punto de vista económico, implica una crítica acerba al paradigma liberal y clásico y supone una revalorización de algunos conceptos clásicos de la teoría de Adam Smith. Siendo esto así, es claro el sentido de

3 BUCHANANN, James. **Política sin Romanticismo**. En: *Ciencia Política*, No. 7, III Trimestre de 1987.

lo que en la actualidad se puede ver como la política económica de la nueva derecha internacional y que en rasgos generales y archidesconocidos se resume en algunos puntos cruciales como:

1. Un retorno pleno a la economía del libre mercado;
2. la reducción del intervencionismo estatal mediante la privatización de las empresas oficiales y la desregulación de la economía;
3. la reestructuración global de los procesos de trabajo, modernización de la producción, internacionalización del trabajo, etc.;
4. liberalización del comercio internacional;
5. el Estado adquiere un carácter cada vez más conservador y autoritario en relación al liberalismo tradicional o a la socialdemocracia.

Segundo: dos palabras sobre John Rawls

El debate político-académico alrededor del enfrentamiento liberales-neoliberales, se inició a comienzos de la década de los 70, cuando curiosamente se hablaba con insistencia de la muerte de la filosofía política. Este debate se inauguró con la aparición pública del libro del profesor de Harvard, John Rawls, titulado *Teoría de la Justicia*. El motivo central de esta primera confrontación está determinada por la crítica —en extremo inteligente— de Rawls, liberal, al utilitarismo clásico proveniente de las tesis de John Stuart Mill, y dominante como teoría política, en el campo anglosajón por más de un siglo.

Un poco más tarde, la discusión se desplazó de liberales —utilitaristas a liberales— libertistas, o neoliberales en su versión académica. Este segundo debate se centró en el texto del también docente de la Universidad de Harvard, Robert Nozick. En este caso la crítica se dirigía a Rawls a través de un alegato político bastante complicado y encarnado en otro texto que hoy es considerado pertinente para la filosofía política: *Anarquía, Estado y Utopía*, editado en 1974.

Finalmente —y no está por demás señalarlo—, un tercer debate se ha impuesto en el campo político. A decir verdad este tercer enfrentamiento tiene un carácter más académico, filosófico y moral que los dos anteriores. Se trata esta vez de la disputa entre Rawls, liberal y Alasdair Macintyre y su célebre obra *Tras la Virtud*. Macintyre es considerado hoy como el mentor principal de los denominados comunitaristas ingleses.

Para situar a Rawls en el plano de las teorías es necesario partir, como él mismo lo ha hecho, de las cuestiones centrales que constituyen el núcleo de la filosofía política, estas cuestiones son del tipo: ¿cuál es la naturaleza de una sociedad justa? ¿Qué deben hacer los sujetos para erigir una sociedad justa? ¿Cuál es el criterio que debe regir las decisiones colectivas? Estas preguntas no pueden ser respondidas, en opinión de Rawls, partiendo de la sumisión a prejuicios, ni a un pretendido derecho natural, ni mucho menos recurriendo a los intereses particulares de un grupo social. Para resolverlas hay

que recurrir a un análisis objetivo, científico, neutro, de las diferentes opciones posibles y sus consecuencias tanto determinadas como inesperadas.

Lo anterior explica el tono de la enunciación del asunto central del libro de Rawls:

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva y esclarecedora que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes; si son injustas, han de ser reformadas o abolidas. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia, que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar. Es por esta razón por lo que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos sea correcta, por el hecho de que un mayor bien sea compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos a unos sean sobrevalorados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se toman como establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales. La única cosa que nos permite asentir a una teoría errónea es la falta de una mejor; análogamente una injusticia sólo es tolerable cuando es necesaria para evitar una injusticia aún mayor. Siendo las primeras virtudes de la actividad humana, la verdad y la justicia no pueden estar sujetas a transacciones.⁴

Reformulemos las cosas de la siguiente manera: el utilitarismo, como se sabe, trata de maximizar la suma de utilidades a nivel social. Supone que a cada individuo y a cada opción posible es natural hacer corresponder un nivel de utilidad, o de bienestar cuantificable. Y lo que el utilitarismo ordena es, entonces, elegir aquellas opciones que correspondan a la suma más elevada de beneficios. Frente al utilitarismo se han levantado las más diversas objeciones políticas y económicas. Pero tres son las críticas más agudas que se han elaborado y a las cuales Rawls va a intentar responder, para criticar al mismo tiempo el utilitarismo como tal. Estas tres objeciones son:

Primera objeción: se supone que en el utilitarismo los niveles de utilidad son comparables de un sujeto a otro, de manera que tiene sentido hablar de suma de utilidades. Pero en realidad esto no es posible pues en una sociedad altamente desarrollada las satisfacciones son igualmente diversas y complejas entre los sujetos.

Segunda objeción: siendo la preocupación central del utilitarismo la de cuantificar el agregado de utilidades, deja así, por fuera, uno de los asuntos clásicos de la filosofía social y política: la distribución del bienestar entre los diversos actores sociales.

Tercera objeción: el utilitarismo sólo se ocupa del bienestar de los individuos llegando a proponer este asunto, con absoluta prioridad, como meta de la política social.

4 RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. México: F.C.E., 1976, p. 19.

Ello implica que en ocasiones podría llegarse a justificar la violación de los derechos del individuo si con ello se logra un mayor bienestar social.

Para superar estas objeciones y proponer una concepción alternativa de utilitarismo, Rawls elabora como base de su argumentación dos principios de justicia que se enuncian así:

1. Toda persona tiene derecho igual al más amplio sistema de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos.
2. Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:
 - a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y
 - b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.⁵

¿En qué medida estos principios permiten superar las objeciones al utilitarismo?

En primer lugar se puede constatar aquí que no se trata en absoluto de la utilidad del bienestar, sino de aquello que Rawls denomina “bienes sociales primarios”, es decir, de esas condiciones y bienes generales que se requieren para realizar una vida digna en sociedad. Se trata, en otras palabras, de las libertades, de las que se ocupa el primer principio, de las ventajas socioeconómicas de las que trata la primera parte del segundo principio y, finalmente, de las oportunidades de acceso a esas ventajas de las que se habla en la segunda parte del segundo principio. El asunto no es aquí, por tanto, el de cuantificar el bienestar sino de asegurar las libertades y oportunidades de que puedan disponer los sujetos sociales. El objetivo central es el de posibilitar una situación donde aquellos que tengan menos, tengan más de lo que tendrían los más desfavorecidos en cualquier otra situación posible en que libertades y oportunidades fuesen iguales.

La segunda objeción al utilitarismo resulta igualmente superada en la propuesta rawlsiana por cuanto el segundo principio introduce consideraciones distributivas. En otras palabras, el principio de diferencia dice que la igualdad de los ingresos y el poder deben preferirse siempre, salvo si hay desigualdades que permitan por ejemplo, por medio de los estímulos a la productividad, dar a “todos” más ingresos o poder de lo que tendrían las situaciones igualitaristas o utilitaristas.

Finalmente, parece que la propuesta de la *Teoría de la Justicia* salva la tercera objeción al utilitarismo, al consagrar como inviolables los derechos o libertades fundamentales de los individuos y al colocarlos en un lugar de prioridad llamada “lexicografía”. En efecto, las libertades de conciencia, de palabra, de credo, de voto, etc.,

5 RAWLS, John. *Op. cit.*, pp. 340-342.

aparecen consagradas en el primer principio de justicia y este es prioritario sobre el segundo.

Frente a la *Teoría de la Justicia* de Rawls, se erigen las ásperas críticas de los neoliberales en la denominada versión libertaria encabezada, como ya se dijo, por el académico Robert Nozick. El orden aproximado de su argumentación es el siguiente: la mayor parte de nuestros bienes no caen del cielo. Se trata de objetos —bienes y servicios— que provienen del trabajo y el ahorro de individuos sociales. Las preguntas de Nozick son ¿No tiene sobre esos objetos, derechos que tácitamente negamos, a los creadores, cuando se plantean las preguntas sobre la justicia distributiva o se manipulan principios de justicia? ¿La justicia no consistirá más bien en el respeto puro y simple a los derechos individuales? ¿No será una sociedad justa aquella que resulta del libre ejercicio de los derechos individuales? En la perspectiva de estas cuestiones, toda la teoría tradicional de la política sobre el Estado justo, deviene, para emplear la expresión de Hayek, un “puro espejismo” conceptual.

Para los libertarios uno de los asuntos básicos por determinar consiste en precisar el contenido del principio de propiedad individual. Para ello, Nozick formuló a su vez tres principios consecutivos.

Primer principio: cada uno puede apropiarse legítimamente de algo que no perteneciera previamente a alguien, siempre y cuando el bienestar de otro individuo no se encuentre disminuido por este hecho. Este es el denominado principio de adquisición originaria.

Segundo principio: cada uno puede ser propietario legítimo de una cosa adquiriéndola por medio de una transacción voluntaria con la persona que era previamente el propietario legítimo. Se conoce este principio como principio de transferencia.

Tercer principio: denominado principio de rectificación, que es en realidad una cláusula que permite corregir las desviaciones de los dos anteriores.

Como se ve, el neoliberalismo, en esta versión académica, cree demostrar la ilegitimidad de toda distribución social. La Escuela Austriaca de Economía es la pionera de esta modalidad político-económica, abogando por un capitalismo cada vez más radical, donde los niveles de vida estarían completamente determinados por las fuerzas del mercado, y donde la función del Estado no iría más allá de la corrección de las violaciones de los derechos individuales de propiedad.

Naturalmente, el gran desafío de los libertarios radica en discutir nuevamente de forma racional, la idea de libertad, que ellos identifican con la propiedad individual pero que juega un papel central en todas las teorías sociales y políticas contemporáneas.

Queda claro que para Nozick, el asunto estriba en postular un conjunto de derechos prácticamente absolutos e inherentes a la naturaleza humana. Pero Nozick no es ingenuo: No basta con postular la “forma moral” de los derechos, es necesario encontrar las condiciones reales que hagan posible la realización de los “contenidos morales”. Estos contenidos deben basarse en lo que se denomina los “límites libertarios”, que incluyen los deberes de no agredir físicamente a nadie, de no utilizar a nadie en beneficio de otro, y aún resulta reprochable la conducta paternalista. En suma: para Nozick, mientras no se vulneren estos derechos formales del individuo, resulta indiferente cómo se constituya un determinado sistema social. Por ello, la idea de un mercado absolutamente libre a lo Smith se perfila como el modelo más adecuado a los “contenidos morales” de los libertarios.

Frente a esta situación que toca el modelo del Estado que se va a edificar o a escoger, sólo se puede percibir una leve diferencia con Rawls. En efecto: los principios rawlsianos abren la posibilidad de justificar con seriedad un liberalismo de libre competencia o un socialismo de Estado. En ambos casos la diferencia escapa a la naturaleza misma de los principios, todo se reduce a la escogencia del “tamaño del Estado”. Todo dependerá de las tradiciones, cultura o historia de cada comunidad. Lo que los identifica, insistimos, es la permanencia en ellos del libre juego del mercado.

Naturalmente que es aquí donde surge una de las mayores objeciones teóricas que se han levantado en contra de la teoría rawlsiana: ¿son efectivamente “neutrales” sus principios, o por el contrario, implícitamente, tienden ellos hacia la escogencia de un modelo determinado? Aquí es donde las interpretaciones se dan para todos los gustos y donde, igualmente, la literatura sobre el tema se divide más radicalmente. Curiosamente se evidencia un hecho permanente entre los lectores de Rawls: cada cual ubica a este autor en relación inversa a su propia ideología. Es por ello que los neoliberales de corte académico, es decir, los libertarios, se apresuran a tacharlo de socialista, mientras que los ideólogos marxistas le acusan de ser uno más de los apologistas del capitalismo tardío. Sea como sea, el mérito de la propuesta rawlsiana está en haber despertado de un sueño profundo a la filosofía política que parece no haber superado durante el presente siglo una actividad meramente exegética de los clásicos del pasado.

Tercero: una palabra sobre Dios

El liberalismo tomado como un paradigma para efectos de nuestra exposición, además de representar una ideología en el más amplio sentido del término, es igualmente una cosmovisión y una concepción sobre la naturaleza de lo político y del Estado. No han faltado igualmente quienes hayan considerado que existe dentro del comportamiento de la especie una marca específica que podríamos denominar “el carácter psicológico” del liberalismo. Así se haría alusión a un tipo de personalidad generosa, equitativa, renuente al modo autoritario de ser y dispuesta a quebrar una lanza contra los abusos, las arbitrariedades, los privilegios o la arrogancia.

Todo lo que hemos tratado de perfilar del paradigma liberal en su confrontación con el neoliberalismo puede parecer poco si nos detenemos ahora en una de las más interesantes facetas de la controversia: el asunto de la fundamentación, sea cual sea, del liberalismo. Si en general los ideólogos fuertes del neoliberalismo fundan sus pretensiones de necesidad en la propia naturaleza de la libertad humana, no es menos cierto que las consecuencias de tal postulado alcanzan los dominios de la epistemología y la teoría de la ciencia. De esta forma vemos a los popperianos elaborar una epistemología sin sujeto cognoscente, definir el conocimiento como corrección de errores y finalmente aceptar la tolerancia en materia de conocimiento. Pero estas consecuencias podrían haberse alcanzado partiendo de otro tipo de fundamento, es decir, de la aceptación de un principio no corroborable. Lo que naturalmente no sería bien visto por los partidarios del racionalismo crítico. Sin embargo, la teología neo-conservadora que legitima el capitalismo europeo y norteamericano así parece querer demostrarlo o por lo menos postularlo.

Los teólogos Michel Novak, católico y Peter Berger, luterano, parecen ser los adalides de esta dimensión fundadora del neoliberalismo en términos teológicos. Para Novak en particular, el desarrollo social en términos del mercado competitivo no sólo es una necesidad social sino que parece provenir de la voluntad divina:

En la tradición católica, al menos desde León XIII, existe la costumbre de hablar de la justicia social. Se trata de un concepto importante. Indica que la justicia no es tan sólo una cuestión de ética del individuo y de la vida familiar, sino también del funcionamiento de las instituciones sociales. Suele apelarse también con frecuencia el término **caridad**. Sin embargo, es notable qué poca importancia le hemos otorgado a las virtudes del desarrollo, a las virtudes de la democracia y a las virtudes de una economía política de cultura pluralista. Por ejemplo, cuando el desarrollo no era ni siquiera un sueño, ni mucho menos una posibilidad, necesariamente el individuo se autoejercitaba en las virtudes de la **paciencia**, la reconciliación, la resignación y hasta la obediencia. Pero cuando la voluntad de Dios parece reclamar urgentemente el desarrollo, se requieren virtudes nuevas, no la **paciencia** sino el estudio, no el fatalismo sino la búsqueda de medidas prácticas de mejoramiento, no la resignación sino la confianza en uno mismo, no sólo la obediencia sino la aceptación de las propias responsabilidades para la acción.⁶

El tono de este corto párrafo del teólogo Novak nos da el índice de ese otro debate más allá de lo puramente económico o político entre el liberalismo y el neoliberalismo: el debate ideológico por legitimar una cierta actitud que vendría desde el dominio de la conciencia religiosa a reforzar la necesidad del credo neoliberal. Este debate no es, por cierto, de poca monta: en él se enfrentan las teologías tradicionales, las de la liberación y la doctrina social de la Iglesia Católica.

6 NOVAK, Michel; BERGER, Peter L. *Palabras al Tercer Mundo*. Ediciones Tres Tiempo, p. 92.

Prestemos de nuevo oídos a los argumentos de Novak:

Desde mi punto de vista las enseñanzas tradicionales del catolicismo se adaptaban al *Ancien Regime*. Tanto en Europa como en América Latina ese régimen estaba dominado por tres clases sociales principales: la aristocracia terrateniente, los militares y el clero. Bajo el mismo se pensaba que la riqueza del mundo era finita; no se planteaba el desarrollo. Y, obviamente, el orden social no era democrático.

La teología tradicional era personal, la teología de la liberación es social. La teología tradicional parecía concentrar su atención en el otro mundo; la nueva teología social parece concentrarse en este mundo. La teología tradicional se dirigía claramente a la aristocracia y a los militares en términos de caridad; la nueva teología social todavía se dirige a los aristócratas y a los militares pero ahora insistiendo sobre la justicia social. Sin embargo, ni la teología tradicional ni la nueva teología social prometen la producción de nueva riqueza. Ambas ignoran a la clase media, a aquellos individuos vinculados con el comercio y la industria que producen nuevas riquezas, que son los principales creadores de la democracia y que incluyen a la "clase obrera". Y aquí el argumento teológico deviene teoría política económica cuando auna la necesidad divina del desarrollo con la propuesta inicial de Smith:

El descubrimiento de Adam Smith y el proceso histórico real que Smith pone de relieve trastocaron esta perspectiva (la riqueza del mundo es al mismo tiempo finita y conocida). Al considerar la pobreza y la miseria reales de la mayor parte del mundo en 1776 y al reconocer que los seres humanos sabían generar nuevas riquezas, Adam Smith descubre un nuevo imperativo moral. Porque si existen tanta pobreza y hambre, y si la especie humana es capaz de producir nuevas riquezas suficientes como para que esa pobreza y esa hambre no sean ya una condición necesaria, entonces tenemos la obligación moral de **producir** una nueva riqueza. En otras palabras, se genera lo que podría llamarse una "ética productiva", o sea, la obligación moral de las naciones de desarrollarse.⁷

La teología neoconservadora es pues, también, una opción para los pobres como lo es la latinoamericana, pero teniendo presente que la primera reclama un carácter realista objetivo y la segunda es exhortativa y se mueve en el campo del lo puramente ideológico. La primera es empírica y comparte el carácter de la ciencia popperiana: puede y se debe someter a prueba. La legitimación teológica, pues, del neoliberalismo radica en el hecho de aceptar a un Dios creador que ha puesto en los hombres todas las potencialidades que le obligarán a crear riqueza individual y con ello riqueza social.

Breve conclusión

El recorrido realizado a través de las tres esferas arriba señaladas, en relación con la confrontación liberalismo-neoliberalismo, puede ser sistematizado formalmente en un

7 NOVAK, Michel. *Op. cit.*, p. 82.

esquema argumentativo que abarcaría los tres dominios considerados. Este esquema puede ser elaborado de la siguiente manera:

1. Se ha renovado un fuerte debate alrededor del juicio de valor: la libertad humana es esencial para la plena realización de los individuos y de la sociedad. La naturaleza, alcance, límites, legitimidad de este juicio abarca por igual a la economía, la ética, la moral y la política.
2. Durante los últimos años se ha constatado que a nivel de formación y funciones de los Estados, estos han entrado en crisis tanto de legitimación como de eficacia para realizar los planes y tareas conducentes a la elevación del nivel de vida de los ciudadanos.
3. Frente a la reconceptualización del juicio de valor "**libertad humana**" y aunando a esto la crisis de los sistemas estatales sólo resta una decisión: elaborar un proyecto para la acción, en el que se proponga la superación de las deficiencias propias de las ideologías decimonónicas y se restablezca la plena competitividad en el mercado.

Curiosa aporía esta de la historia, donde el neoliberalismo parece haber sentado en el banquillo de los acusados a todas aquellas concepciones que en el pasado decretaron su muerte y olvido.

Personalmente sigo creyendo en el *dictum* de Bertrand Russell sobre el talante liberal que continúa siendo, pese a su difícil acepción, una posición digna y posible:

El liberalismo es la única filosofía que puede ser adoptada por un hombre que, por una parte, exige alguna evidencia científica de sus creencias y, por otra, desea la felicidad humana más que el predominio de este u otro partido o credo.

SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA Y NEOLIBERALISMO

Por: José Olimpo Suárez

RESUMEN

El debate teórico sobre las reacciones entre la concepción neoliberal y la filosofía apenas si ha llamado la atención de la sociedad contemporánea. El interés se ha centrado básicamente en el aspecto económico-social. En este artículo se da cuenta, someramente, de tres dominios conceptuales que entran en el debate: economía política y teología. Los autores considerados son Adam Smith, John Rawls y Michel Novack.

CONTEMPORARY SOCIETY AND NEOLIBERALISM

By: José Olimpo Suárez

SUMMARY

Theoretical discussion on reactions between the neoliberal conception and philosophy have hardly attracted attention in contemporary society. Interest has centered mainly on socio-economic aspects. A brief statement is made of three conceptual domains participating in the discussion: economics, politics and theology. The authors considered are Adam Smith, John Rawls and Michel Novack.