

En los límites de la realidad liberal

POR JOSÉ A. ESTÉVEZ ARAÚJO
Universidad de Barcelona

RESUMEN

Este artículo parte de la constatación de que el pensamiento liberal es incapaz de hacer aportaciones relevantes para los movimientos emancipatorios actuales. Las causas de esta esterilidad se buscan en los presupuestos filosóficos del pensamiento liberal. Estos constituyen un obstáculo para construir una visión adecuada de la sociedad y, por tanto, para hacer diagnósticos acertados de sus problemas y proponer soluciones. El análisis de los presupuestos se divide en aquellos relativos a la concepción del ser humano, los que se refieren a la concepción de la política y los relativos a la realidad internacional.

Palabras clave: *Liberalismo, individualismo, espacio público, racionalidad, autonomía, globalización, justicia.*

ABSTRACT

This article verifies that the liberal thought is unable to make outstanding contributions for the present-day emancipatory movements. The causes of this sterility are looked for in the philosophical presuppositions of the liberal thought. These presuppositions constitute an obstacle to build an appropriate vision of the society and, therefore, to make correct diagnostics of its problems and to propose solutions. The analysis of the presuppositions is divided in those related to the human being conception, those that refer to the Politic conception and those associated to the international reality.

Key words: *Liberalism, Individualism, Public space, Rationality, Autonomy, Globalization, Justice.*

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN.—2. PERSONA. 2.1 *Racionalidad.* 2.2 *Autonomía.*—3. POLÍTICA. 3.1 *El espacio público.* 3.2 *Ciudadanía y transformación social.*—4. MUNDO. 4.1 *La globalización neoliberal.* 4.2 *La justicia internacional.* 4.3 *Otro mundo es posible.* 5. BIBLIOGRAFÍA.

1. INTRODUCCIÓN

Este texto parte de la percepción de que el pensamiento liberal es incapaz en la actualidad de hacer aportaciones a la transformación emancipadora de la sociedad, a pesar de las buenas intenciones de algunos de sus representantes. Esta percepción se basa en el hecho de que los movimientos sociales realmente existentes no parecen tener en cuenta los trabajos de los teóricos liberales, como no sea para criticarlos.

La cuestión que se plantea el trabajo es la del por qué de esta esterilidad emancipadora del pensamiento liberal que históricamente ha sido tan fértil y en otros ámbitos lo sigue siendo. De hecho, una de las corrientes de la familia liberal (el llamado «neoliberalismo») sí que ha sido capaz de contribuir eficazmente a una profunda transformación social, aunque en un sentido claramente contrario al de la emancipación humana.

La respuesta se busca aquí en los presupuestos del liberalismo que imposibilitan que los autores liberales comprendan adecuadamente el funcionamiento de la realidad social. Esos presupuestos provocan distorsiones en la percepción y análisis de los problemas sociales y, por tanto, impiden la elaboración de diagnósticos o terapias adecuadas para los mismos. Incluso en el caso de los autores con mejores intenciones.

Ésa es la explicación del título del trabajo: por un lado se quieren explorar los límites que una perspectiva liberal impone a la construcción de la realidad social. Pues la realidad social no es sólo algo que está ahí, objetivamente, sino algo que nosotros construimos desde nuestro punto de vista, a partir del material objetivo en bruto. Por otro lado, se hace una referencia irónica a una vieja serie de televisión titulada «en los límites de la realidad», que narraba extraños sucesos aparentemente inexplicables. Pues los pensadores liberales cuentan historias sobre la realidad social que son, a veces, tan inverosímiles y fantásticas como las de la vieja serie televisiva.

El análisis de esos presupuestos que distorsionan la construcción liberal de la realidad social se divide en tres grandes apartados: persona, política y mundo.

2. PERSONA

La tradición de pensamiento liberal ha concebido a los seres humanos fundamentalmente como individuos racionales, autónomos y egoístas. Esa noción es cuestionable y ha sido cuestionada en muchos sentidos.

Aquí se va a poner de manifiesto, en primer lugar, que la representación de una razón separada de las emociones y sentimientos (es decir, como una facultad que puede funcionar independientemente del aparato emocional) no es congruente con los descubrimientos de la neuropsiquiatría contemporánea. También se defenderá la tesis de que, cuando toma decisiones acerca de sus propios fines, el ser humano individualmente considerado no es tan autónomo, como el liberalismo parece creer.

2.1 Racionalidad

Uno de los neuropsiquiatras de referencia actualmente en el tema de la racionalidad es Antonio Damasio, un científico de origen portugués (aunque afincado en Estados Unidos), que recibió el Premio Príncipe de Asturias de Investigación en 2005. Damasio escribió en 1994 un libro titulado *El error de Descartes* (Damasio, 2001). Posteriormente ha seguido abordando el tema de la relación entre razón y emociones en otros trabajos, como el que lleva por título *En busca de Spinoza* (Damasio, 2005). Los dos títulos ponen de manifiesto el interés que este científico tiene por la filosofía. Se trata de un autor que explicita y replantea los presupuestos acerca de la psique humana a partir de sus propios descubrimientos, haciendo filosofía en el sentido en que Manuel Sacristán (Sacristán, 1984) concebía la actividad de filosofar.

La tesis de Damasio es que las personas que no pueden utilizar su memoria emocional a la hora de decidir algo (por haber sufrido lesiones que impiden la conexión entre la corteza cerebral y el «cerebro emocional»), son incapaces de tomar decisiones. No pueden ni siquiera adoptar esas decisiones que son el paradigma de la racionalidad instrumental y que consisten en la elección del curso de acción más efectivo para alcanzar los propios objetivos.

El hecho de que las emociones sean «intrínsecamente racionales» o «razonables» (Damasio, 2005: 146) y que la desconexión entre el lóbulo frontal y el cerebro emocional nos provoque esa «miopía de futuro» (Damasio, 2005: 148) suscita la necesidad de replantear todos los problemas que tengan que ver con la decisión racional llegando hasta sus presupuestos más básicos.

Esta revisión debería realizarse de forma interdisciplinar como el propio Damasio sugiere (Damasio, 2005: 155). Es decir, debería ser

una tarea que involucrara tanto a psicólogos y neurofisiólogos como a antropólogos o filósofos jurídicos, morales y políticos.

2.2 Autonomía

La razón práctica desligada de las emociones es uno de los fundamentos de la autonomía individual en el pensamiento liberal. Es decir la tradición liberal ha identificado al individuo libre como aquél que, entre otras cosas, es capaz de adoptar decisiones sin dejarse influir por sus sentimientos y emociones. El ideal de «imparcialidad» que Iris Young critica sería una manifestación de esa concepción de la razón como una facultad individual absolutamente autónoma. La imparcialidad supone que una persona puede abstraerse completamente de sus condicionantes emocionales, personales, históricos y situacionales. (Young, 2000: 178)

Factores limitadores de la autonomía individual

El liberalismo clásico consideró como límites a la libertad fundamentalmente las formas coactivas de condicionar conductas, es decir, la violencia y la amenaza de usarla. Los autores liberales prestaron también atención a la educación en relación con la libertad. Es decir, se ocuparon de las características que debe tener la educación para no impedir el ejercicio de la libertad. Pero no prestan en la actualidad suficiente atención a la inmensa capacidad de condicionar nuestras conductas que tiene lo que Enzensberger denominó hace mucho tiempo la «manipulación industrial de las conciencias» (Enzensberger, 1985: 7-17).

En este sentido, Kymlicka, un autor que quiere conciliar la ciudadanía multicultural con los postulados liberales, da una gran importancia a las raíces culturales, poniendo de manifiesto el enorme poder condicionante de la cultura en la que uno ha sido socializado. Kymlicka dice, siguiendo a Dworkin, que la cultura es lo que permite dar sentido a la realidad y significado a la experiencia. Por eso es muy difícil cambiar de cultura y eso es algo que a nadie se le puede exigir (Kymlicka, 1996: 122-133).

No obstante, a pesar de que la cultura en la que nacemos y nos educamos nos modela y nos condiciona, eso no impide totalmente que nos distanciamos de ella y que seamos capaces de criticarla, o incluso, rechazarla. Esa capacidad de distanciamiento crítico de la propia cultura es lo que Kymlicka entiende por autonomía. Es lo que permite cuestionarnos las tradiciones heredadas, los fines vitales que hemos interiorizado o las normas sociales. Para el ejercicio de esta autonomía es imprescindible el respeto de determinados derechos, como la libertad de pensamiento y conciencia, y una educación que permita comparar nuestra cultura con otras (Kymlicka, 1996: 214-226).

De acuerdo con ello, Kymlicka señala que «(...) el «liberalismo comprensivo» de John Stuart Mill [insistía] en el derecho de las personas a cuestionar y revisar las prácticas sociales» (Kymlicka, 1996: 220). Y que «debemos rechazar la idea comunitarista según la cual los fines de las personas están fijados y trascienden la revisión racional. Debemos hacer valer la tradicional creencia liberal en la autonomía personal» (Kymlicka, 1996: 226). Pero estas dos citas ponen de manifiesto que aquí se está pensando sobre todo en prácticas tradicionales asimiladas en el proceso de educación, pero no en las pautas propagadas por la moderna industria de creación de «contenidos de conciencia».

Quizá este es el punto en el que la concepción liberal de la autonomía individual resulta más insuficiente. En un mundo como el de hoy, en el que la publicidad, la industria del entretenimiento y los medios de comunicación de masas tienen una enorme capacidad de colonizar nuestras conciencias y modelar nuestros deseos, la educación escolar y familiar y las libertades clásicas son necesarias pero no suficientes para poder combatir ese poder y decidir con autonomía.

Partiendo de un planteamiento radicalmente diferente al de la tradición liberal, Cornelius Castoriadis pone de manifiesto que «el contenido antropológico del individuo contemporáneo (...) es (...) la expresión o la realización concreta, en carne y hueso, del imaginario social central de la época, imaginario que modela los valores, *aquello por lo que vale la pena vivir o morir (...)* incluso sus afectos (...)» (Castoriadis, 2005: 141, curs. mía). Y sin embargo, (...). De acuerdo con el liberalismo «(...) Se ignora pura y simplemente el imaginario social dominante que estructura al individuo contemporáneo (...) como si este «individuo» estuviese completamente indeterminado.»

En ese sentido, Pasolini hablaba de «mutación antropológica» para referirse a la transformación experimentada en los valores, los deseos y las expectativas de los campesinos que emigraron a los suburbios de las ciudades italianas en los años cincuenta y sesenta. Esa expresión pretende poner de manifiesto la enorme profundidad del cambio cultural que es capaz de producir el imaginario capitalista en la sociedad tradicional. Este componente del pensamiento pasoliniano fue estudiado con especial profundidad en un libro de Antonio Giménez Merino (Giménez Merino, 2002).

Una de las razones de incapacidad del pensamiento liberal de percibir en todo su alcance este tipo de limitaciones a la autonomía puede residir en el hecho de que, como señala Sebastián Charles, desde el nacimiento de la posmodernidad las conductas no se imponen ni se normalizan sólo por medio de la coacción o de la disciplina (en el sentido foucaultiano del término). La sociedad posmoderna «no impone la normatividad mediante la disciplina, sino mediante la elección y la expectación». (Charles, 2006: 20). Eso implica que la publicidad, la industria del entretenimiento y los medios de comunicación han conseguido un enorme poder de condicionar nuestras decisiones y de

moldear nuestros deseos. Por eso, hoy en día, el hecho de que alguien haya «decidido libremente» hacer algo puede no ser una manifestación de autonomía si la decisión consiste en acomodarse a las exigencias de lo que Lipovetsky denomina la «sociedad de la moda». Hacer aquello a que nos incitan los anuncios y las películas es, probablemente, conformista y heterónomo, hacer lo contrario, o cosas que no se nos incitan a hacer es probablemente autónomo. En general, podría decirse que quien se conforma tiene la carga de la prueba de su autonomía, y quien no lo hace traslada la carga de la prueba a quienes puedan dudar de ella.

Por otro lado en la actualidad se está produciendo una hiper-responsabilización de cada individuo respecto de su propio destino que lleva a que lo que en otros momentos se veía como producto de causas sociales, ahora se atribuya a las capacidades y defectos de cada persona individual. Esta nueva responsabilidad se basa también en un planteamiento ideológico individualista en virtud del cual cada uno tendría «capacidad de elección total sobre la vida»¹. Obviamente, ese planteamiento implica que la suerte de cada individuo es fruto de sus capacidades, de su esfuerzo, de sus méritos en definitiva. Por tanto, las personas que son pobres, viven en ghettos, no consiguen trabajo o carecen de vivienda deben ser considerados los únicos culpables de su situación.

Esa hiper-responsabilización individual se da, además, en un momento en que los individuos han perdido su capacidad de incidir en el desarrollo social y político y en que su futuro está más rodeado de incertidumbre como consecuencia de la precarización laboral y la pérdida de derechos sociales. Es decir, se nos responsabiliza cada vez más a nosotros de nuestra propia suerte en una situación en la que ha disminuido nuestra capacidad de control sobre los factores que condicionan nuestra situación personal y social.

Una de las consecuencias sociales más trágicas de esta hiper-responsabilización del individuo es el aumento extraordinario del número de presos en todo el mundo, y muy especialmente en Estados Unidos. La des-responsabilización del Estado respecto de la suerte de los individuos incrementa la inseguridad material de las capas más desfavorecidas de la población. Eso, unido a la política de «tolerancia cero», ha dado como resultado una situación de auténtica criminalización de la pobreza (Zolo, 2006: 100-102)².

¹ La expresión es de la socióloga Renata SALECL, que en un artículo publicado en *La Vanguardia Culturas* el 24 de enero de 2007 y titulado «Yo, S.A.» señala que la sociedad actual nos exige gestionar nuestra vida como si fuera una empresa: debemos plantearnos objetivos a largo plazo, ser flexibles, reestructurarnos e invertir en nosotros mismos.

² De acuerdo con el Bureau of Justice Statistics del Departamento de Justicia estadounidense, a finales de 2005 había 2.193.798 personas encarceladas en Estados Unidos y 4.9 millones en libertad condicional y «probation». Lo que da un total de siete millones de personas sometidas a medidas penales.

3. POLÍTICA

De acuerdo con, Habermas, «[La concepción liberal es una] comprensión de la política centrada en el Estado» (Habermas, 1998: 374). El pensamiento liberal considera que el valor básico y el objetivo fundamental de la actuación política estatal es la garantía de los derechos individuales de libertad y propiedad. No existe una finalidad colectiva que se constituya en el debate político. No hay un bien común que no sea la protección de los derechos y libertades individuales (Habermas, 1998: 343-346 y 372 ss.). Además, la concepción liberal de la política no toma como base «una ciudadanía capaz de acción colectiva» (Habermas, 1998: 374).

Esas afirmaciones serían aplicables a una visión estricta del liberalismo de la que escaparían parcialmente pensadores como Rawls o Dworkin. Estos liberales –y algunos otros– dilatan la concepción liberal clásica de la política, dando una relevancia especialmente importante al espacio público y a la formación e influencia de la opinión pública.

3.1 El espacio público

1. UN ESPACIO PÚBLICO HOMOGENEIZADO

El modelo liberal concibe el espacio público como «diálogo público» (Benhabib, 2006: 122 ss.). Pero determinadas características de ese espacio limitan la amplitud del diálogo.

En primer lugar, hay que tener en cuenta lo que Young considera planteamientos falsamente dialógicos de la racionalidad práctica (Young, 2000: 171-183)

La racionalidad práctica, si es que es posible, tiene que ser un ejercicio colectivo. No puede ser una actividad monológica, sino necesariamente dialógica, fruto del diálogo, del debate, de la discusión. Sin embargo, desde el punto de vista de Young, incluso los filósofos aparentemente dialógicos ostentan componentes propios del monólogo imparcial al establecer determinadas condiciones ideales a los hablantes, para garantizar que el resultado del diálogo sea racional. Estos requisitos de imparcialidad que se imponen a los participantes en el diálogo pueden convertir en superfluo el diálogo mismo: no es necesario que se produzca un intercambio real de puntos de vista, puesto que las condiciones que se imponen determinan el resultado que se vaya a producir. En este sentido, ni siquiera es necesario que el diálogo se produzca. Basta con que el filósofo se lo imagine recuperando así la postura de legislador racional monológico. Esta es la crítica que Young dirige a Rawls y también, en menor medida, a Habermas.

Para poder hablar de un procedimiento auténticamente dialógico, en él tienen que intervenir las personas con sus particularidades, sus

sentimientos, sus puntos de vista peculiares y sus circunstancias. El acuerdo, por ello, ni está garantizado desde el comienzo, ni resulta previsible su resultado. La imaginación del filósofo no puede sustituir el hecho afectivo del diálogo.

2. CONSENSO VS. DISENSO

En segundo lugar, el liberalismo da excesivo valor al consenso en detrimento del disenso y eso es un factor que puede convertir a un liberal en defensor del *status quo* incluso *malgré lui*.

Un ejemplo extremo de supremacía del consenso sobre el disenso sería la concepción del espacio público de Ackerman, que Seyla Benhabib critica. La crítica de Benhabib se refiere a que Ackerman excluye del ámbito de la discusión pública los desacuerdos morales. Es decir, según este autor, si los diferentes grupos de ciudadanos están en desacuerdo sobre un tema, debido a sus diferentes convicciones morales, ese tema debe ser excluido del debate público.

Este planteamiento implica que «todos los grupos que trabajan por el cambio radical de la estructura social tendrían que retirarse de la arena pública del Estado liberal a otros contextos más privados» (Benhabib, 2006: 114). Es decir, serviría a la consolidación del *status quo* porque la realidad social no es neutral desde el punto de vista moral. Y obligaría a los disidentes a abstenerse de toda crítica moral al orden establecido³. Benhabib atribuye este tipo de posturas al «temor liberal tradicional» a la «conversación pública ilimitada» (Benhabib, 2006: 116).

En contra de ese temor, Iris Young cita una frase de Lyotard en la que este autor pide que «la justicia no se ubique bajo una regla de convergencia, sino más bien bajo una regla de divergencia» (Young, 2000: 263). Esta exigencia va en la línea de privilegiar la disidencia y no dar valor exclusivamente al consenso. Se trata de que las nuevas exigencias puedan manifestarse en el espacio público. No necesitan buscar el consenso en torno a ellas, sino sólo el reconocimiento (el consenso puede no ser necesario si no perjudican a otros). Lo importante es esa apertura al cambio que es, en definitiva, la única que puede legitimar un determinado consenso como algo vivo y no como algo que se alcanzó una vez y quedó ahí esclerotizado e intocable sin que nadie lo pudiera poner en cuestión. Lo que legitima un determinado acuerdo es que el desacuerdo se pueda manifestar y, sin embargo, no se manifieste. Ese es un consenso activo.

Un autor que pone las cosas radicalmente del revés para privilegiar la liberación de las capacidades creativas frente al mantenimiento del orden establecido es Negri. El planteamiento de Negri es totalmente distinto del liberal en el terreno ontológico, como se pone de mani-

³ *Mutatis mutandi*, el planteamiento de Rawls acerca de las cuestiones que forman parte de la razón pública y las que no, puede conducir a consecuencias restrictivas semejantes.

fiesto en su libro clásico sobre el poder constituyente (Negri, 1994). Frente a una ontología que concibe la realidad fundamentalmente en términos de seres determinados y permanentes, Negri pone el acento en el devenir, en el cambio, en la transformación creadora. Las construcciones concretas de ese proceso no deben convertirse nunca en obstáculos al proceso mismo. El devenir necesita construir para manifestarse, pero sus construcciones son hitos que serán transformados por un movimiento libremente creador y no sometido a lógica dialéctica alguna: en ese sentido, «(...) el concepto de poder constituyente (...) ofrece una definición del ser como movimiento en transformación (Negri, 1994: 406)».

Ese movimiento se alimenta de una potencia creativa que está en el seno de la multitud. La multitud es un conjunto de individuos diferenciados que no han sido reducidos a la unidad por medio de la abstracción (como en el caso de «la ciudadanía»). Pero ese respeto de la singularidad particular de cada persona no se traduce en un individualismo competitivo, sino en un hacer cooperativo. No es en el esfuerzo de ser más o tener más que los demás donde se realizan en mayor medida las potencialidades creativas, como se cree dogmáticamente hoy en día, sino en la complementación y la cooperación con los otros. Esa es la fuente de la potencia creativa de la multitud. Como dice Negri, «La cooperación es la articulación en la cual el infinito número de las singularidades se compone como esencia productiva de lo nuevo» (Negri, 1994: 403) El poder constituyente sería esa potencia creativa de la multitud que genera un movimiento constante que no puede petrificarse en unas instituciones determinadas y que, por tanto exigiría poner el disenso por encima del consenso⁴.

3. LA CAVERNA MEDIÁTICA

En tercer lugar, las características actuales de la industria mediática y del campo periodístico no son tenidas en cuenta suficientemente por los autores liberales a pesar de la importancia que conceden en sus teorías al espacio público y a la opinión pública. A veces parece que creyeran que las ideas, opiniones e informaciones tienen todas ellas la misma capacidad de difundirse e imponerse. Y que la opinión más «razonable», o la información verdadera son las que «naturalmente» van a tener mayor eco en la sociedad.

En radical contraste con esta visión, la metáfora platónica que utiliza Juan Ramón Capella cuando habla, en su último libro, del «mundo

⁴ El profesor Julián Sauquillo me hizo notar que hay pasos en la obra de Negri en que las instituciones no son consideradas ni siquiera como hitos para posibilitar el movimiento del poder constituyente, sino que éste arrasa con cualquier intento institucionalizador. En cualquier caso, mi propósito no es tanto defender los planteamientos de Negri, como mostrar que la pugna entre el consenso y el disenso puede reconducirse, en última instancia, a planteamientos ontológicos divergentes.

de la caverna mediática» (Capella, 2007: 187-193) es perfectamente adecuada para describir la relación con la realidad social en que se encuentran las personas que sólo tienen noticia de ella a través de la televisión y los demás medios de comunicación de masas.

a) *La censura que ejercen los medios de comunicación*

El tema de la censura que ejercen los medios de comunicación fue estudiado por Bourdieu en un libro sobre la televisión (Bourdieu, 2005). De acuerdo con este autor, la resultante de las relaciones de fuerza internas y externas al campo periodístico es una censura (sistémica), que homogeniza los contenidos de los medios de comunicación y desbarata el potencial pluralismo del espacio público.

La importancia que tiene en nuestra sociedad el modo como funciona el campo periodístico deriva del hecho de que los periodistas ostentan el monopolio del acceso al «espacio público» (Bourdieu, 2005: 67). Son ellos los que determinan cuándo un hecho, una opinión, una protesta o una demanda deben ser difundidas a gran escala, separando así lo que va a ser objeto de la atención pública de lo que no.

De hecho, una de las desgracias fundamentales de la cultura de nuestro tiempo es que los periodistas sean, con mucho, los intelectuales más influyentes, aquellos cuya opinión cuenta más y goza de mayor difusión (quizá lo último sea precisamente la causa de lo primero). Y es que, como dice Bourdieu: «este es uno de los motivos por los que los periodistas son a veces peligrosos: como no siempre son muy cultos, se asombran de cosas que no tienen nada de extraordinario y permanecen indiferentes ante otras que son absolutamente portentosas» (Bourdieu, 2005: 63).

b) *La industria mediática*

Por otro lado, en el contexto de la globalización, la industria mediática y de entretenimiento está experimentando un intenso proceso de concentración. La mayor compañía mediática global es hoy la resultante de la fusión de AOL y Time Warner. En total, hay siete grandes conglomerados en el mercado global. Entre ellos está Disney, empresas europeas como Bertelsmann, la News Corporation (el emporio del australiano Murdoch) y la japonesa Sony. Estas empresas controlan la televisión por satélite en todo el mundo, la casi totalidad de la producción musical, los grandes estudios cinematográficos, una proporción importante de los libros, revistas y periódicos y buena parte de las televisiones europeas terrestres.

Existen, además, unas sesenta empresas de «segundo orden», que integran los oligopolios que controlan los mercados mediáticos nacionales o regionales. Entre ellas están, la española Prisa, la de Berlusconi (Mediaset) y Reuters, o Televisa, Globo y el Grupo Cisneros en Latinoamérica. Estas empresas de carácter más «local» no son necesariamente proteccionistas, ni se oponen a las empresas globales. Más

bien, están interrelacionadas con ellas de diversas maneras. Así, Vivendi, uno de los grandes conglomerados globales es accionista de Sogecable, que es la división de televisión digital del grupo español Prisa. Otras empresas, como la Red Globo son, en realidad propiedad conjunta de los antiguos dueños brasileños y de los nuevos conglomerados. Algunas de las empresas locales actúan como «sucursales» de los emporios mediáticos globales, como las productoras «independientes» de discos. Otras firman acuerdos de producción y distribución entre ellas. En cualquier caso, estas empresas de «segundo orden» sufrirán probablemente un intenso proceso de concentración en los próximos años (McChesney, 2004: 109-218).

A esta concentración se suma a la vinculación que existe entre muchas de las industrias mediáticas y otras grandes empresas. Así, en un artículo recientemente publicado, José Vidal-Beneyto señalaba, en relación a Francia que «Bouyges, el más importante grupo constructor francés que domina también el mundo de la telefonía, es al mismo tiempo el dueño de TF1; Dassault, el principal fabricante de armas de Francia, es el amo de *Le Figaro* y de *Valeurs Actuelles*; el magnate Pinault posee la revista *Le Point*; el grupo Lagardère, también armamentista, controla *Paris Match*, *Elle*, *Journal de Dimanche* y un gran pie en *Le Monde*; Rothschild es el amo de *Libération*»⁵.

Tanto la concentración de la industria mediática, como su vinculación a otras grandes empresas son factores que limitan el acceso al espacio público de todas las voces existentes en la sociedad.

c) *Inexistencia de un ágora pública alternativa*

Entre la realidad que es invisible dentro de la caverna mediática se encuentra buena parte de la actividad de quienes elaboran y trabajan por políticas de carácter alternativo. Esta situación no ha cambiado sustancialmente con la aparición de Internet: un estudio publicado recientemente en *Le Monde Diplomatique*⁶ ha puesto de manifiesto que los lugares más visitados por los usuarios de la red que buscan información son las páginas web de las televisiones o de los grandes periódicos. Internet ha ayudado, eso sí, a una mejor comunicación entre los grupos alternativos, pero no a disminuir la brecha existente entre la realidad social y política «oficial» que presentan la televisión y los grandes periódicos y el mundo de los movimientos sociales alternativos –que sólo acceden de modo puntual y descontextualizado a la atención del gran público cuando los periodistas lo consideran de interés.

⁵ *El País* 17/03/2007.

⁶ KLINENBERG, Eric, «El sueño frustrado de una información igualitaria. Rebajas al milagro Internet», en *Le Monde Diplomatique*, edición española, enero 2007, pp. 26-27.

3.2 Ciudadanía y transformación social

1. LA FORMA LIBERAL DE PROYECTAR LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

La forma liberal de concebir la realidad política es inadecuada para la realizar aportaciones teóricas efectivas en procesos de transformación social emancipadora. Un ejemplo de ello sería la forma de operar de Martha Nussbaum (que es calcada a la de Rawls, a pesar de la actividad militante de esta pensadora ha llevado a cabo en India): Martha Nussbaum formula, primero, un sofisticado ideal de justicia, intentando fundamentarlo racionalmente y, luego, se plantea la cuestión de si ese ideal es realizable.

Nussbaum defiende una concepción material de la justicia basada en una idea sustantiva del bien y no una concepción meramente procedimental basada en el acuerdo mutuamente beneficioso (con más o menos ingredientes de imparcialidad) como la de Rawls. Aunque Nussbaum presenta su teoría no como alternativa, sino «como una extensión o como un complemento de la teoría de Rawls» (Nussbaum, 2007: 52)

La teoría de la justicia de Nussbaum se basa en una «lista de las capacidades, derivada del concepto de una vida acorde con la dignidad humana» (Nussbaum, 2007: 277). Se trata de una variante del planteamiento de las necesidades de las que, sorprendentemente, dice que «son relativamente estables» y, por tanto, puede ofrecerse una descripción de las necesidades humanas básicas «que se mantenga razonablemente constante a lo largo del tiempo» (Nussbaum, 2007: 278).

El problema estriba en la fundamentación de la lista de capacidades-necesidades que Nussbaum propone (entre las que se encuentran incluidas cosas tan interesantes como discutibles: por ejemplo «disponer de oportunidades para la satisfacción de sexual» (Nussbaum, 2007: 88) o «no morir antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla» (Nussbaum, 2007: 88). ¿Por qué estas necesidades y no otras deben ser incluidas en la lista de las que son básicas, indispensables para la dignidad humana?

El fundamento es «una especie de intuición reflexiva independiente» (Nussbaum, 2007: 278) y es «válido en cualquier lugar» (Nussbaum, 2007: 279). Ese fundamento resulta obviamente discutible porque, como la propia autora reconoce, nuestras «ideas intuitivas» (Nussbaum, 2007: 278) se basan, en realidad, en una visión particular, limitada y condicionada de la realidad: «(...) la teoría atribuye un papel central a una serie de intuiciones morales profundas [a pesar de que] «nuestras intuiciones se forman en unas condiciones de facto no ideales y pueden arrastrar graves distorsiones» (Nussbaum, 2007: 95).

No obstante, a pesar de que Nussbaum persigue una fundamentación sustantiva de la justicia que se base en una concepción material de bien y que se concreta en la «lista» de capacidades-necesidades, la misma autora considera «la lista abierta y sujeta a un revisión y un replanteamiento constantes» (Nussbaum, 2007: 90).

A lo que se podría preguntar: revisión ¿por parte de quién? ¿Por parte de ella misma? ¿Será ella la encargada de recoger las nuevas sugerencias y determinar si son intuitivamente correctas? ¿O será la revisión fruto de algún tipo de acuerdo (con lo que volveríamos al contractualismo)?

2. EL MOVIMIENTO ALTERNATIVO Y SU MANERA DE PROYECTAR

Por muy plausible y atractiva que resulte su lista, Nussbaum no tiene en cuenta que la tarea de determinar los objetivos de la transformación social es una tarea colectiva que se hace desde la militancia disidente. Y que la dinámica de la transformación social se inicia con la reacción frente a la injusticia. El sentimiento de que algo es injusto precede a la determinación de qué es lo que sea justo. Y es el sentimiento compartido de la existencia de una injusticia lo que pone en marcha los movimientos transformadores. Pretender movilizar a las personas empezando por presentarles un diseño ideal de lo que sería un mundo justo al de deben adherirse racionalmente, es desconocer la dinámica actual (e incluso histórica) de los movimientos emancipatorios⁷.

El movimiento alternativo tiene, por ello, una manera de proyectar completamente diferente. Como señala Juan Ramón Capella, existe una cultura de resistencia y un movimiento de resistencia a la realidad social actual (que Capella considera de entrada en la «barbarie»). Ese movimiento alternativo es un movimiento ante todo crítico: niega, rechaza los rasgos de la sociedad actual. Eso le confiere racionalidad, pues, como dice Capella «La negación es más cogente que cualquier diseño afirmativo de sociedad, que cualquier utópica fantasía» (Capella, 2007: 217).

Eso no significa que el movimiento se quede en el no, en la negación. También proyecta. Y para fomentar esa capacidad de proyección colectiva es necesario, entre otras cosas, crear condiciones, para estimular «la imaginación creadora que nos caracteriza como seres humanos» (Capella, 2007: 218). Dentro de esa tarea colectiva, la formulación de ideales, es decir, el poner en palabras las aspiraciones de las personas, es un elemento de la actividad, una ayuda que se ofrece, una tarea que tendrá luego que ser asimilada, transformada, vivida por las personas movilizadas y que necesitará de incontables reformulaciones futuras. No se trata de un diseño acabado que les muestre qué es aquello por lo que deben combatir.

⁷ De hecho, esa forma de proceder resulta todavía menos plausible tras la crisis de las grandes filosofías de la historia (los grandes relatos) que auguraban un futuro mejor inexorable.

4. MUNDO

4.1 La globalización neoliberal

La situación mundial actual se caracteriza por lo que en un libro reciente he denominado el paso «del Estado del bienestar a la globalización neoliberal» (Estévez Araújo, 2006). En otro libro también reciente, Danilo Zolo ha dicho que «eso que llamamos ‘globalización’ parece coincidir cada vez más con cuatro fenómenos: la concentración del poder militar en manos de Estados Unidos, la ampliación de la brecha entre ricos y pobres, el incremento de la violencia y la crisis ecológica global⁸» (Zolo, 2006: 7-8).

Sea en la caracterización de Zolo, en la mía propia, o en la de muchos otros autores, la presente realidad mundial aparece como profundamente injusta y lo será cada vez más si no se modifica su actual dinámica.

Así, los Human Development Reports de la ONU ponen de manifiesto que las diferencias entre pobres y ricos han aumentado exponencialmente desde el inicio de la globalización y que siguen incrementándose año tras año. En la actualidad, las 200 personas más ricas del mundo disponen de recursos superiores a las de los mil millones de personas más pobres. Por otro lado, a las mujeres les llega sólo el 10% de la renta global mientras que contribuyen con el 70% del total de horas trabajadas (incluyendo el trabajo doméstico).

Además, como señala Zolo «La capacidad de redistribuir renta a través de la tasación de los capitales ha sido también enormemente

⁸ En relación con el problema de la crisis ecológica lo único que el pensamiento liberal ha aportado ha sido el llamado «ecologismo de libre mercado». Como se señala en los artículos de un libro coordinado por José Luis Gordillo (Gordillo, 2006), los planteamientos del «Free Market Ecologism» adolecen de graves defectos de diagnóstico y de tratamiento de la crisis ecológica. Así se pone de manifiesto en un hito fundamental de esta línea de abordaje de los problemas ecológicos: el artículo de Garret Hardin titulado «The tragedy of the commons» y publicado en 1968 en la revista *Science*. En «La tragedia de los bienes comunes» la raíz de la crisis ecológica parece encontrarse en el ineludible destino de los bienes comunes que ya había señalado Aristóteles cuando dijo que «lo que es común a un número muy grande de personas obtiene mínimo cuidado.» Ese error diagnóstico de fondo conduce a una terapia también equivocada: asignar títulos de propiedad privada sobre los bienes comunes y confiar en las negociaciones entre empresas y particulares para internalizar las externalidades. Esta solución plantea una serie de problemas que José Luis Gordillo señala en la introducción al libro arriba mencionado: ¿Cómo se puede «cercar» el agua de los océanos o el aire? ¿Quién defenderá los intereses de las generaciones futuras? ¿Quién impedirá que los propietarios destruyan lo suyo si les resulta más rentable a corto plazo? O ¿Cómo se evaluarán las externalidades negativas, especialmente las que tienen carácter incommensurable? En ese sentido, el «Free Market ecologism» más que una propuesta sería para combatir la crisis ecológica, parece una construcción ideológica más para avanzar en el terreno de la privatización, de la lógica del mercado y del beneficio a corto plazo.

reducida» (Zolo, 2006: 59) y «Mientras crecen los beneficios de las empresas multinacionales, se reducen en los países industriales los ingresos fiscales ligados a las actividades productivas» (Zolo, 2006: 61). Todo eso sin contar con las enormes e incontroladas rentas que genera la economía financiera.

El carácter profundamente injusto de la realidad actual se pone de manifiesto en la brecha que existe entre ricos y pobres incluso en la superpotencia mundial. Esa brecha la ponen de manifiesto datos como los siguientes: el 1% de las rentas más altas del país reciben el 16% de los ingresos, mientras que el 40% de los estadounidenses con las rentas más bajas ingresan el 13%. Dicho de otra manera, 1,2 millones de ricos ganan más que 45,5 millones de pobres, incluso después de haber pagado impuestos.

4.2 La justicia internacional

En esta situación, el problema de la justicia tiene una renovada dimensión universal. La justicia internacional puede plantearse como una cuestión que afecta y concierne exclusivamente a los estados o como algo que involucra directamente a las personas que habitan el planeta. Por otro lado, se puede considerar que la justicia internacional sólo afecta a las cuestiones clásicas del derecho internacional (guerra y paz, soberanía estatal, acuerdos entre estados...) o bien que concierne también a las cuestiones económicas, a la distribución de bienes a nivel global. Hoy día parece claramente más fundamentada la versión que considera que la justicia internacional involucra directamente a las personas (les da derechos y les impone obligaciones) y que comprende los problemas relativos a la distribución de la riqueza a nivel mundial.

No obstante, un autor liberal tan emblemático como Rawls siguió manteniendo una concepción restrictiva de la justicia internacional hasta el final. Parece que no percibió en todo su alcance las transformaciones producidas por la globalización. En particular, no captó la crisis de la distinción interno/externo, una distinción estructurante del pensamiento político moderno en general (V. Hardt y Negri, 2002, y Estévez Araújo, 2006). Rawls nunca llegó a pensar en términos de los nuevos estados «abiertos». Para este autor, «(...) la sociedad está cerrada (...), se la concibe (...) como un esquema más o menos completo y autosuficiente de cooperación» (Rawls, 1996: 48-49). Y en su último libro, dedicado al derecho de gentes sigue pensando que las diferencias de riqueza entre estados responden fundamentalmente a factores internos: «Creo que las causas y las formas de la riqueza de un pueblo radican en su cultura política y en las tradiciones religiosas, filosóficas y morales que sustentan la estructura básica de sus instituciones políticas y sociales, así como en la laboriosidad y el talento

cooperativo de sus gentes, fundados todos en sus virtudes políticas» (Rawls, 2001: 127).

Un planteamiento radicalmente distinto del de Rawls es el de Thomas Pogge. Este autor considera que sí existe una responsabilidad de las personas acomodadas de los países ricos en relación con las personas de los países pobres. Esta responsabilidad puede ser directa o indirecta. La directa sería la que derivase del hecho de que la situación de pobreza fuera consecuencia de mi situación o de mis acciones (p. ej. al comprar productos de una empresa que sé positivamente que explota a sus empleados del Tercer Mundo o utiliza mano de obra infantil). No es ese tipo de responsabilidad el que analiza Pogge (aunque no niega que exista), sino la responsabilidad indirecta. Esta deriva de dos factores articulados entre sí: la existencia de un orden institucional global que es el causante de la pobreza en el mundo y nuestra contribución activa o pasiva al mantenimiento de ese orden.

El orden institucional que causa la pobreza en el mundo es producto del proceso de globalización y está integrado por los Estados más poderosos, e instituciones como el FMI, el BM, la UE o la OCDE y los mercados globales de mercancías y capitales. En la medida en que ese orden es el causante de la pobreza y en la medida en que es un orden global (en el que estamos incluidos), tenemos la responsabilidad de cambiarlo por un orden más justo (del mismo modo que tendríamos la responsabilidad de luchar por eliminar un orden esclavista, aunque no tuviéramos esclavos) (Pogge, 2005: 215-26).

4.3 Otro mundo es posible

La creencia en que «otro mundo es posible» es una de las señas de identidad del movimiento altermundista (erróneamente designado en los medios de comunicación como «antiglobalización»).

El movimiento altermundista tiene uno de sus lugares de encuentro en los Foros Sociales que se han sucedido (a nivel mundial o continental), desde que se celebró el primer Foro Social Mundial en 2001 en la ciudad brasileña de Porto Alegre. Del movimiento altermundista forman parte personas, grupos y organizaciones de todos los continentes.

Las propuestas del movimiento altermundista.

En dos libros recientes, una de las intelectuales y activistas más destacadas del movimiento altermundista, Susan George señala algunas de las medidas que deberían adoptarse de inmediato para revertir la actual dinámica de la globalización neoliberal (George, 2004 y 2005). Esas medidas no son los objetivos ideales de una sociedad justa, no representan un modelo alternativo de sociedad. Se trata de medidas de urgencia para que las poblaciones del mundo recuperen una capacidad de decisión que han perdido, y puedan participar en los procesos de toma de decisiones de alcance general que afectan a sus vidas.

Para ello, la tarea más urgente es que el poder político recupere al menos una parte de la autonomía que ha perdido a favor del poder económico. Pues, con la globalización neoliberal, los agentes económicos se han sustraído al poder de las instituciones políticas, han concentrado un inmenso poder de decisión propio y han llegado a colonizar los procesos de producción jurídica.

La implantación de la llamada «tasa Tobin» sobre las transacciones internacionales de divisas, la recuperación de la capacidad de gravar los beneficios empresariales, acabando con los paraísos fiscales serían dos de estas medidas urgentes. Su puesta en práctica, aunque fuera únicamente en Europa, no significaría el nacimiento de una sociedad justa. Pero sí daría un mayor margen de maniobra a los estados (y a las instituciones de una Unión Europea más social), para poner en marcha políticas económicas y sociales, nacionales e internacionales, que no tuviesen que amoldarse a las pautas neoliberales.

Eso daría un respiro a los ciudadanos en relación con las incertidumbres respecto a su futuro provocadas por la precariedad laboral, la crisis del sistema de pensiones o la privatización de los servicios públicos. El aumento de la seguridad abriría un nuevo margen para el activismo y la movilización ciudadanas por un mundo mejor, lo que daría nuevas fuerzas al movimiento. Sería algo similar a lo que ocurrió durante la época del «Estado del bienestar» y a las energías que las personas podían dedicar entonces (y dedicaron) a la militancia refutando aquella tesis de que «cuanto peor, mejor».

Esa es la única forma de proyectar hoy en día. Es la única manera de hacer viables proyectos de transformación colectiva: se trata, por un lado, de resistir y no dejarse contaminar, y por otro de intentar liberar fuerzas y recursos sociales que puedan ser utilizados para frenar primero y revertir después el avance galopante de la injusticia en el mundo actual.

5. BIBLIOGRAFÍA

- BENHABIB, SHEYLA (2006): *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa (Ed. Or.) Barcelona, 1992.
- (2005): *Los derechos de los otros*, Gedisa (Ed. Or.) Barcelona, 2004).
- BOURDIEU, PIERRE (2005): *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama (Ed. Or. Francesa 1996).
- CANFORA, LUCIANO (2004): *La democracia. Historia de una ideología*, Barcelona, Crítica.
- CAPELLA, JUAN RAMÓN (2007): *Entrada en la barbarie*, Madrid, Trotta.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (2005): *Escritos políticos*, (Edición de Xavier Pedrol), Madrid, La Catarata.

- CHARLES, SEBASTIÁN (2006): «El individualismo paradójico» en ID y Lipo-
vetsky: *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama (Ed. Or. En f.
2004).
- DAMASIO, ANTONIO (2001): *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica (Ed.
Or. 1994).
- (2005): *En busca de Spinoza*, Barcelona, Crítica (Ed. Or. 2003).
- DWORKIN, RONALD (2003): *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la
igualdad*, Barcelona, Piadós (Ed. Or. 2000)
- ESTÉVEZ ARAÚJO (2006): *El revés del derecho. Transformaciones jurídicas
en la globalización neoliberal*, Bogotá, Universidad Externado, 2006
- GEORGE, SUSAN (2005): *Nosotros, los pueblos de Europa*, Barcelona, Icaria.
— (2004): *Otro mundo es posible si...*, Barcelona, Icaria (Ed. Or. 2003).
- GIMÉNEZ MERINO, ANTONIO (2002): *Pier Paolo Pasolini Una fuerza del
pasado*, Madrid, Trotta.
- GORDILLO, JOSÉ LUIS (2006): *La protección de los bienes comunes de la
humanidad. Un desafío para la política y el derecho del siglo XXI*,
Madrid, Trotta.
- HABERMAS, JÜRGEN (2002): Baudrillard, Jean y Otros: *La posmodernidad*,
Barcelona, Kairós (Ed. Or. 1983).
- (1998): *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta (Ed. Or. 1992 y 1994).
- HARDT, MICHAEL Y NEGRI (2002): Antonio: *Imperio*, Barcelona, Piadós (Ed.
Or. 2000).
- JAMESON, FREDRIC (2004): *Una modernidad singular. Ensayo sobre la onto-
logía del presente*, Barcelona, Gedisa ((Ed. Or. 2002).
- KYMLICKA, WILL (1996): *Ciudadanía Multicultural*, Barcelona, Piadós, (Ed.
Or. 1995).
- LIPOVETSKY, GILLES (2006): *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Ana-
grama (Ed. Or. 2004).
- MADRID, ANTONIO (2001): *La institución del voluntariado*, Madrid, Trotta.
- ENZENSBERGER, HANS MAGNUS (1985): *Detalles*, Barcelona, Anagrama (Ed.
Or. 1962)
- NEGRI, ANTONIO (1994): *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternati-
vas de la modernidad*, Madrid, Libertarios.
- NUSSBAUM, MARTA C. (2007): *Las fronteras de la justicia. Consideraciones
sobre la exclusión*, Barcelona, Piadós (Ed. Or. 2006).
- POGGE, THOMAS (2005): *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*,
Barcelona, Paidós, 2005 (Ed. Er. 2002)
- PUNZI, ANTONIO (a cura di) (2004): *Omaggio a John Rawls 1921–2002*,
Milano, Quaderni della RIFD.
- RAWLS, JOHN (2004): *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica (Ed. Or.
1993).
- (2001): *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón públi-
ca»*, Barcelona, Piadós (Ed. Or. 1999).
- (1984): «Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores» , en ID:
Papeles de Filosofía, Barcelona, Icaria, pp. 356-380 (Ed. Or. 1968)
- SENNETT, RICHARD (2000): *La corrosión del carácter. Las consecuencias
personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama
(Ed. Or.1998).
- SHIVA, VANDANA (2004): *Biopiratería*, Barcelona, Icaria.
- TAYLOR, CHARLES (2006): *Imaginario sociales modernos*, Barcelona, Pia-
dós (Ed. Or. 2004)
- VERGÉS, JOAN (2006): *Les esquerdes del liberalisme polític*, Barcelona, Pòrtic.

- WACQUANT, LOÏC (2001): *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Buenos Aires, Manantial.
- YOUNG: IRIS MARION (2000): *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra.
- YOUNG, SHAUN P. (2002): *Beyond Rawls An analysis of the concept of political liberalism*, United Estates of America, University Press of America.