

NEOLIBERALISMO COMO DOCTRINA ÉTICA

Alessandro Pinzani

e-mail: alepinzani@gmail.com

Resumen

El artículo considera el neoliberalismo como doctrina ética, en la tentativa de entender las razones de su suceso entre los electores de muchos países, particularmente de los países occidentales. Presenta dos versiones de tal doctrina: la “sofisticada” ofrecida por autores como Hayek, y la “grosera”, defendida por columnistas y políticos a lo largo de las últimas décadas. Considera que la doctrina ética neoliberal se fundamenta sobre una definición extremadamente restricta y técnica de libertad como ausencia de coacción material e sobre dos intuiciones morales propias del sentido común: la idea de que cada individuo es plenamente autónomo y la idea de que se sirve de una racionalidad económica. De eso deriva la conclusión de que cada individuo es responsable por su situación económica y por su posición social e, por tanto, no merece ayuda por parte del estado.

Palabras clave: neoliberalismo, Hayek, estado de bienestar social, workfare.

Abstract

The article considers neoliberalism as an ethical doctrine with the intention of understanding the reasons for its success among voters in many countries, especially in Western countries. It presents two versions of such a doctrine: the "sophisticated" one offered by authors like Hayek, and the "crude" one defended by columnists and politicians in recent decades. It takes into account that the neoliberal ethical doctrine is based on an extremely limited and technical definition of freedom as the absence of material constraints and on two moral intuitions inherent in common sense: the idea that each individual is completely

autonomous and the idea that he makes use of economic rationality. This leads to the conclusion that each individual is responsible for his own economic situation and social position and therefore deserves no help from the state.

Keywords: utopia, political reason, democracy, pragmatism.

Zusammenfassung

Der Artikel betrachtet den Neoliberalismus als eine ethische Doktrin, mit der Absicht die Gründe für seinen Erfolg bei den Wählern in vielen Ländern, insbesondere in den westlichen Ländern, zu verstehen. Er präsentiert zwei Versionen einer solchen Doktrin: die "anspruchsvolle", die von Autoren wie Hayek angeboten wird, und die "grobe", die von Kolumnisten und Politikern in den letzten Jahrzehnten verteidigt wurde. Dabei wird berücksichtigt, dass die neoliberale ethische Lehre auf einer extrem eingeschränkten und technischen Definition von Freiheit als Fehlen materieller Zwänge und auf zwei dem gesunden Menschenverstand eigenen moralischen Intuitionen beruht: auf der Idee, dass jedes Individuum völlig autonom ist, und auf der Idee, dass er sich einer ökonomischen Rationalität bedient. Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung, dass jedes Individuum für seine wirtschaftliche Situation und seine soziale Position selbst verantwortlich ist und daher keine Hilfe des Staates verdient.

Schlüsselwörter: Neoliberalismus, Hayek, Sozialstaat, *workfare*.

Original recibido: mayo de 2019

aceptado: junio de 2019

Alessandro Pinzani es doctor en filosofía por la Universidad de Tübingen (1997) y postdoctorados en la Columbia University de New York (2001-2002) y en la Humboldt-Universität de Berlin (2010-2011). Venia Legendi en filosofía por la Universidad de Tübingen (2004). Actualmente es Profesor Asociado de Ética y Filosofía política en la Universidad Federal de Santa Catarina. Es coordinador del Centro de Investigaciones Kantianas (Florianópolis) y miembro de la Forschungsstelle für politische Philosophie de la Universidad de Tübingen. Se desempeña además como investigador del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico no nível 1D, de Brasil. Tiene experiencia en las áreas de filosofía, filosofía política y ética, y ha publicado sobre los siguientes temas: democracia, Maquiavelo, Kant, Habermas, teorías de la justicia y republicanism.

El punto de partida de mi artículo es un diagnóstico trivial, pero intrigante: El discurso neoliberal viene siendo extremadamente exitoso a lo largo de las décadas entre los electorados de muchos países (incluso entre votantes de izquierda) y sorprendentemente también entre los grupos que eran y son directamente más afectados por las reformas del Estado social, que fueron introducidas y justificadas a través de argumentos neoliberales. ¿Cuáles fueron las causas de este triunfo? ¿Por qué los votantes abrazaron tan entusiastamente propuestas políticas que prometían cortes en los servicios públicos y en el Estado social y que por lo tanto reducirían beneficios y forzarían a los ciudadanos a disminuir sus demandas sobre el Estado? Para responder a estas preguntas debemos centrarnos en la visión *ética* que subyace en las fórmulas económicas y políticas neoliberales. El neoliberalismo es generalmente definido como ideología, como doctrina económica, como estrategia de gobernar o como medio de moldear sujetos, pero raramente o nunca, como doctrina ética. Argumento que las razones para su éxito entre los votantes y las personas “normales” se encontrarán precisamente en su contenido ético. Los neoliberales tienen una ética, es decir, tienen una concepción de cómo una buena vida debería ser, y es esa concepción que atrae a tantas personas. Debemos, por lo tanto, intentar comprenderla, si deseamos dar un paso más allá de las estériles críticas actuales contra el neoliberalismo (su brutalidad, frialdad, indiferencia hacia el sufrimiento social, etc.) y, por encima de todo, si queremos empezar a luchar efectivamente contra su influencia sobre las personas.

1. Libertad de morir de hambre

Hay dos versiones de la ética neoliberal. La primera es más sofisticada y es defendida por autores como Friedrich Hayek o Gary Becker. En esa versión, ser una persona significa ser capaz de desarrollar un plan de vida y actuar de acuerdo con él. Todo individuo tiene esa capacidad y toda acción que toma es el resultado de su libre elección, mientras que ninguna coerción es ejercida contra él por otros. Por coerción estos autores entienden una amenaza de violencia

física contra la propia persona, o contra personas y cosas que ella aprecia. Al mismo tiempo, la libertad debe ser entendida solamente como la ausencia de coerción como definida arriba, por lo tanto en un sentido meramente negativo (como libertad de la interferencia de otros). Bajo esta definición muy restrictiva, todas las personas supuestamente deben actuar libremente cuando no están sometidas a la coerción. Por eso, supuestamente, ellos deben ser totalmente responsables por los resultados de sus acciones. Para citar un ejemplo dado por Hayek: “Aunque, un trabajador tal vez se vea amenazado, junto a su familia, de inanición y, por eso, se vea obligado a aceptar un trabajo desagradable por un salario muy bajo; y aunque esté a merced del único individuo dispuesto a emplearlo, no estará siendo coactivo por él o por cualquier otra persona”, siempre que el empleador no tuviera intención directa de perjudicarme (Hayek 1989, 204). En otras palabras, soy libre de decidir si prefiero pasar hambre en lugar de aceptar una oferta de empleo explorador. No hay coacción donde hay una oferta y no hay una amenaza - incluso si sabemos cuán sutil es la línea divisoria entre estas alternativas: pensemos en la película *El Padrino* y su mención recurrente que “tenemos una oferta que no puede rechazar.” Por los parámetros de Hayek la mayoría de las acciones son libres y también lo son los individuos que las toman. El error frecuente de ellos es interpretar el hecho de que otros pueden suponer un obstáculo para ellos como una forma de coerción. Pero si un competidor gana de mí en el mercado o si se anticipa y compra algo que me gustaría o se casa con la mujer que amo, no me está coaccionando aunque esté acabando con mis planes. Es preciso, por lo tanto, de acuerdo con Hayek, hacer que las personas entiendan que no todos los daños que sufren deben ser considerados como un mal hecho contra ellas o como una injusticia. Por eso, no tienen razón para culpar las circunstancias externas o la sociedad como un todo por sus fallas o por lo que perciben erróneamente como el resultado de una injusticia, de las cuales serían víctimas. Si pierden sus empleos, es consecuencia del funcionamiento del mercado, no de una intención de perjudicarlas por parte de su patrón. Así que si usted pierde su empleo, o no es culpa de nadie o es culpa suya si usted no fue lo suficientemente bueno para mantenerlo. Esta es la primera intuición moral básica del neoliberalismo: todos deben ser considerados completamente autónomos en sus acciones, siempre que no se haya ejercido ninguna coerción abierta, y, como consecuencia, todos

deben ser considerados completamente responsables de sus acciones y sus resultados.

Una segunda intuición lleva a creer que los individuos obedecen mayoritariamente a la racionalidad económica. Si ser humano significa desarrollar un plan de vida, entonces significa también primero desarrollar intereses y objetivos y, en segundo lugar, desear obtener los medios para alcanzarlos. Todo objetivo puede ser reducido a la lógica de la economía, de acuerdo con la cual las personas tienden a minimizar el propio esfuerzo y maximizar los resultados. Los individuos tienen recursos limitados a su disposición - tiempo, dinero, fuerza, paciencia, atención, etc. -, por lo que tienen que calcular cuánto de esos recursos quieren invertir para alcanzar un determinado objetivo en lugar de otro. Son como ordenadores o calculadoras. Ahora, el resultado de las operaciones realizadas por ordenadores depende de los datos que los alimentan. Puede invertir los resultados cambiando los datos de inserción. Lo mismo ocurre con los individuos, ellos pueden ser llevados a elegir objetivos o medios diferentes recibiendo incentivos positivos o negativos. Esta es la segunda *idea* básica del neoliberalismo: la gente responde a los incentivos; no sólo son sujetos responsables, sino también sujetos responsivos (es decir, influenciables).

A partir de esas dos intuiciones surge una visión ética específica de lo que constituye una vida buena, a saber, una vida en que los individuos son libres de coacción y actúan de acuerdo con sus planes de vida sin coerción externa de otros; como sus acciones son guiadas por una racionalidad económica que les permite elegir objetivos que ofrezcan los incentivos más fuertes y evitar otros a causa de incentivos negativos ligados a ellos; y como al perseguir sus objetivos ellos eligen los medios que representan los menores costos en términos de disponibilidad de recursos, una buena vida es aquella en que pueden elegir entre una variada gama de objetivos atractivos y sus correspondientes medios. Cuanto más opciones un individuo puede elegir más libre es. Un mercado libre y competitivo representa el ambiente perfecto para ese ideal y sólo puede alcanzarse eliminando todos los obstáculos que pueden limitar las elecciones de los individuos. Esto no se refiere sólo al mercado de bienes y servicios; ya que cada acción puede ser vista desde la perspectiva de la racionalidad económica y por lo tanto juzgada en términos de costos y del progreso adecuado; *todos* los

ámbitos de la acción humana se puede traducir en el lenguaje y en la lógica del mercado, como muestran claramente Gary Becker y Richard Posner en su libro *Uncommon Sense*, cuyo subtítulo reza significativamente *Intuiciones económicas de las bodas al terrorismo*. De acuerdo con estos autores existe o debería existir un mercado para todo: para esposas y maridos, para órganos y drogas, para educación, seguridad y así sucesivamente. En el mundo neoliberal perfecto todos y todo tienen un precio, y todo y todos están sujetos a la ley de la demanda y de la oferta, sin falsas restricciones morales.

Los límites teóricos de esta doctrina ética son evidentes: Primero, se basa en una visión extremadamente simplista del individuo, en la cual la dimensión social es casi completamente descuidada. Se espera que los individuos se desarrollen en un vacío; o mejor: se consideran equipados con un conjunto completo de objetivos, deseos y preferencias, sin importar de dónde o cómo llegaran a ellos. No importa si les han sido inculcadas por la familia, la comunidad, la sociedad, etc. Mientras no haya coerción ejercida sobre ellos por otros, los individuos deberían ser considerados libres. No hay espacio para otras formas de restricción (por ejemplo, restricciones religiosas, culturales, sociales o económicas), aunque estén vinculadas a la amenaza de castigos (por ejemplo: excomunión, exclusión de la comunidad, ostracismo, pobreza, etc.). En la ontología social neoliberal no hay espacio para otros actores más allá de los individuos; por lo tanto no tiene sentido hablar en coerción con referencia a grupos, culturas o incluso instituciones sociales (con la excepción significativa del gobierno).

En segundo lugar, esa doctrina ética asume una definición demasiado restrictiva de libertad individual que conduce a conclusiones contradictorias como aquellas defendidas por Hayek en su ejemplo de 'libertad para morir de hambre'. No es ni siquiera una definición negativa de libertad; antes es muy específica: es técnica. La libertad no es vista como libertad de *interferencia*, sino como ausencia de *coerción* definida a su vez de una forma bastante restrictiva como la unión de una intención directa de perjudicar y de una amenaza directa de violencia física. A partir de esta definición restrictiva cualquier tipo de obligación social o económica cesa de representar una amenaza a la libertad individual y se convierte simplemente en un obstáculo que hay que tener en cuenta. Hayek coloca estos obstáculos explícitamente en pie de igualdad con los

fenómenos naturales o cuestiones de salud. Las fuerzas del mercado son como fuerzas naturales, como huracanes y terremotos: nadie puede ser culpable por los daños que producen.

Por último, la reducción del individuo con el modelo de *homo economicus* representa otra simplificación cuestionable y revela la verdadera naturaleza de la definición técnica de la libertad por encima. El individuo puede ser ilimitadamente manipulado y llevado a elegir objetivos o metas específicas a través de incentivos, siempre y cuando éstos no estén conectados a una intención directa de perjudicar ya una amenaza directa de violencia; sin embargo, el individuo debe ser visto como libre, incluso siendo manipulado o impelido a tomar específicos rumbos de acciones. Es decir, se puede tratarlo a su placer, desde que no lo se coaccione: se puede recurrir a la sugestión, a la manipulación, al chantaje emocional - que es precisamente lo que las estrategias de marketing hacen en la mayor parte del tiempo - o a la presión social, que - según Hayek- no constituye una grave violación de la libertad individual (Hayek 1989, 214).

A pesar de ello, esta concepción ética tiene un fuerte atractivo motivacional para muchas personas (incluyendo y cada vez más a la izquierda). Hay muchas razones para ello. Primero, porque les permite sentir que tienen total control sobre sus vidas y sobre sus acciones y les permite esperar que serán capaces de alcanzar sus objetivos si nadie los impide por la coerción. Además, los ayuda a construir una narrativa personal, que evita considerar aspectos complejos e inescrutables como el papel de la familia, de la cultura y de la sociedad en la formación de sus personalidades, de sus valores morales, de sus objetivos y preferencias, etc. Esto combina bien con la tendencia general a buscar respuestas sencillas a cuestiones complejas - tendencia, que podemos encontrar en el cotidiano tanto en relación con los demás como con nosotros. Lo mismo vale para la reducción a la racionalidad económica, ya que ésta permite una fácil explicación del comportamiento humano y una simple interpretación de estructuras motivacionales de otra forma bastante opacas.

Además, esta concepción ética permite que los individuos desarrollen un falso sentido de independencia de la sociedad y sus valores. Como existe un mercado para todo, existe uno también para estilos de vida, en que cada uno puede elegir el tipo de vida que quisiera llevar de acuerdo con sus propias

posibilidades económicas - o incluso por encima de ellas, ya que vivir en deuda se ha convertido en una condición perfectamente normal en sociedades avanzadas, mientras que era vergonzoso sólo hace dos décadas. No sólo se alienta a los individuos a sentirse libres para *comprar* un estilo de vida en forma de vivienda, vestimenta, aparatos, hobbies, etc., pero también a comprar *sus derechos*. Pues existe incluso un mercado para derechos y, como cualquier otro mercado, es en primer lugar internacional. De acuerdo con la visión neoliberal, si su país no concede ciertos derechos, usted siempre puede optar por mudarse al extranjero para obtenerlos. Las parejas homosexuales pueden emigrar a países más liberales para casarse, mujeres embarazadas para abortar, parejas estériles para obtener hijos a través de barrigas de alquiler, personas ricas de países en desarrollo pueden mudarse a países más ricos y más seguros para vivir en seguridad y lujo, los empresarios pueden desplazarse a paraísos fiscales a fin de no pagar impuestos, los refugiados pueden migrar a los países desarrollados para conseguir asilo y una mejor oportunidad en la vida. Usted puede conseguir todo lo que considera su derecho obtener, siempre y cuando usted tenga suficiente dinero para pagar por ello (incluso en el caso de los refugiados cuando recurren a traficantes de seres humanos). No hay límites para la reivindicación de nuevos derechos, como no hay límites para la proliferación de nuevos estilos de vida y sus productos y servicios correspondientes. Las opciones individuales no se pueden cuestionar, exactamente como las preferencias de los clientes. A partir de ese punto de vista, las fronteras nacionales son vistas como obstáculos desagradables para el pleno desarrollo de la personalidad y de la libertad individual de elección de un estilo de vida; por lo tanto, cualquier conexión profunda con su propia comunidad política y ambiente social es corroída en nombre de un derecho supuestamente sacrosanto de autodeterminación. Pero este fenómeno es fácilmente observado también en el nivel de la comunidad nacional: más y más individuos tienden a ver sus planes de vida en términos de derechos intocables y recurrir a los tribunales cada vez que sienten que esos derechos han sido violados, incluso por razones triviales como cuando recibieron una multa por conducir a alta velocidad o fueron reprobados en una prueba en la escuela o en la universidad. Ellos no dudan en pagar a un abogado para conseguir lo que piensan que se les debe, y usan sus (presumidos) derechos como armas para mantener a los

demás a distancia - o mejor: para mantener la sociedad a distancia. La sociedad en general y los demás individuos en particular son, en principio, obstáculos para su libertad individual y potenciales amenazas a su esfera privada.

La consecuencia perversa de este razonamiento es que lleva a confundir derechos reales (como los derechos de las mujeres embarazadas de abortar o de las parejas homosexuales de casar) con meras preferencias y caprichos (a veces incluso con los moralmente cuestionables como el deseo de no pagar impuestos o de evitar el contacto con personas de clases sociales inferiores). Si todo tiene un precio, nada tiene un valor que no sea el económico. Las reivindicaciones de las mujeres discriminadas o de los homosexuales se colocan en el nivel de aquellas de los ricos que intentan aislarse de su sociedad, ya que es sólo una cuestión de cuánto puede pagar para satisfacer sus reivindicaciones. Esta visión oscurece una distinción relevante: las mujeres que exigen el derecho de abortar, los homosexuales que exigen el derecho de casar o los refugiados que exigen el derecho de obtener asilo no están luchando por su estilo de vida individual, tal como la vulgata neoliberal nos haría creer; están involucrados en una lucha política para la plena ciudadanía, no están tratando de aislarse de la sociedad, pues su demanda es antes para ser totalmente integrados a ella.

2. Pobres, dependientes y perezosos

La versión grosera de la ética neoliberal se basa en un principio muy simple, en la verdad tan simple que a menudo suena simplista, pero precisamente por eso es fácilmente entendido por todos y puede ofrecer una buena base para políticas específicas que apuntan al desmantelamiento del Estado de bienestar. Por eso, es también más presente en el discurso de políticos y estadistas que su versión más sofisticada, que acabamos de conocer. Esta versión grosera afirma que cada uno es responsable de su propia vida y situación socioeconómica y, por tanto, *la merece*. De este principio se deriva un corolario que es relevante para sus consecuencias políticas: el Estado no tiene derecho moral a tomar el dinero de los contribuyentes (es decir, dinero ganado por las personas 'responsables' por medio de su trabajo) y redistribuirlo a las personas que *prefieren* vivir de beneficios en lugar de trabajar. Todos deberían ser dejados libres para decidir si quieren suscribir seguros contra posibles problemas (por

ejemplo, desempleo, enfermedad, desastres naturales), sin verse obligados a pagar el Estado para un servicio en el que no están interesados, y sobre todo sin tener que pagar por beneficios estatales para personas que ni siquiera ganan sus vidas de forma autónoma y responsable.

Esta versión más rudimentaria de dos intuiciones morales centrales del neoliberalismo ha sido defendida por muchos comentaristas en periódicos y en debates televisivos, por autores de libros de gestión y de autoayuda, pero también en libros con ambiciones académicas publicados por *think tanks* conservadores como el estadounidense *Cato Institute*. Citaré como ejemplo un pasaje de un libro cuyo título es ya un programa: *Una vida propia. Derechos individuales y el estado de bienestar (A Life of One's Own. Individual Rights and the Welfare State)* por David Kelley, publicado en 1998:

En nuestras vidas personales, la mayoría de nosotros percibe que el mundo no nos debe la vida. Cualquiera que sean nuestras circunstancias individuales, sabemos que somos responsables por hacer lo que se necesita para obtener las cosas que queremos en la vida. Somos responsables por ganar una subsistencia que provee nuestras necesidades actuales y futuras. Nosotros somos responsables no sólo de hacer nuestro trabajo día a día, sino de encontrar un trabajo en primer lugar y por adquirir el conocimiento y las habilidades necesarias para encontrarlo. [...] Sin embargo, en nuestras vidas públicas aceptamos la obligación de proveer alimentos, abrigo, empleos, educación, pensiones, asistencia médica, guarderías, y otros bienes para cada miembro de la sociedad. La premisa del Estado de bienestar social [...] es que el mundo nos debe la vida. (Kelley 1998: 1)

De todo ello el autor llega a la conclusión de que el Estado de bienestar social está pasando por una crisis que no es sólo financiera (debido a la explosión de sus costos), si no, por encima de todo, de naturaleza moral, ya que presupone la existencia de un derecho en la realidad inexistente y ya que transforma a los individuos en parásitos, en vez de alentarlos a asumir responsabilidad por sus propias vidas. Esta es una idea muy simple que tiene la doble ventaja de hacer que los contribuyentes (o sea, los lectores a los cuales está pensando Kelley) creen firmemente que son los dueños de sus propias vidas y al mismo tiempo se sienten que son individuos *moralmente* mejores que los beneficiarios de los programas sociales (los pobres, los desempleados, las madres solteras, etc.).

Por lo tanto, tienen el derecho de exigir que el Estado reduzca o acabe aquellos programas sin ser acusados de mostrar frialdad humana o falta de solidaridad. Kelley no intenta justificar su afirmación de que “el mundo no nos debe la vida”, como si fuera algo que todos deberíamos entender por nosotros mismos tarde o temprano - una verdad auto-evidente afirmada frente a todas las objeciones posibles (Kelley es bien consciente que existen objeciones, como lo demuestra su observación: “sean cuales sean nuestras circunstancias individuales” - lo que significa que incluso si alguien nació en condiciones extremadamente desfavorables, por ejemplo en una favela de Chicago, hijo negro de una madre soltera adolescente desempleada, y frecuentó escuelas mal financiadas, que no pudieron darle una educación decente, él y solamente él es en última instancia responsable de su pobreza en la vida adulta). Una vez que esta premisa haya sido postulada, la consecuencia obvia es que el Estado de bienestar social no tiene ningún tipo de legitimidad moral.

Es claro que los lectores de Kelley tienen que aceptar esta premisa si no quieren admitir que, después de todo, bajo ciertas circunstancias individuales, ellos también podrían necesitar programas sociales; y por encima de todo, tienen que fingir que nunca disfrutaron de tales programas, como si fueran sólo los pobres, los desempleados o las madres solteras que reciben beneficios públicos a causa de sus acciones irresponsables (cuando, en realidad, en los Estados Unidos la mayor parte del gasto social no va para beneficios para pobres, sino para la jubilación de ex trabajadores de clase media). Parafraseando una expresión famosa usada por Eagleton con respecto a la ideología, la irresponsabilidad es como el mal aliento: son siempre los otros que la tienen (Eagleton, 1991: 2). No es casual que los únicos programas sociales que Reagan consiguió reducir sin dificultad fueron aquellos tocantes a grupos relativamente pequeños como las madres solteras, mientras que tuvo que recurrir a trucos legislativos oscuros o a medidas poco evidentes para reducir los gastos de salud y seguridad social que alcanzaban a sus electores.

3. El fin del *welfare* tal como lo conocemos

Por otro lado, el presidente norteamericano que logró implementar recortes significativos y “terminar el Estado de bienestar social como lo conocemos”² fue

Bill Clinton, que en 1996 (dos años *antes* de la publicación del libro de Kelley) firmó la “Ley de Responsabilidad Personal y de Oportunidad de Trabajo” (PRWORA). Esta ley propone objetivos que armonizan claramente con las ideas neoliberales, ya que tiene la intención de poner fin al estado de bienestar concebido como un conjunto de programas sociales basados en *los derechos* sociales individuales. Según la nueva ley, para obtener acceso a los nuevos programas, los beneficiarios deberían cumplir condiciones que iban mucho más allá de condiciones “pasivas” como la falta de ingresos o de empleo: ahora estaban obligados a aceptar cualquier empleo después de dos años de permanencia en el programa; de lo contrario perderían todos los beneficios.

Me gustaría destacar dos aspectos relevantes del PRWORA. El primero es que abandona la idea de que los ciudadanos tienen el *derecho*, o incluso un derecho *incondicional* a los programas sociales. En el modelo antiguo (el Estado de bienestar social como lo conocíamos) cualquier ciudadano carente tenía derecho a ciertos beneficios, incluso cuando era la ley que establecía lo que significaba ser carente, para evitar abusos. En el nuevo modelo (PRWORA), los ciudadanos (los inmigrantes ilegales fueron explícitamente excluidos de los programas sociales por esa ley) obtienen beneficios que están condicionados por su propio comportamiento. Se esperaba que, como sujetos responsivos, ellos reaccionarían a los incentivos negativos (la amenaza de perder sus beneficios) buscando activamente un empleo cualquiera. Esto lleva al segundo aspecto relevante: lo que se espera de los beneficiarios de los programas sociales es que encuentren un empleo que les permita vivir sin recibir los beneficios. Se espera que acepten cualquier tipo de empleo, no necesariamente un empleo adecuado a su educación y formación profesional. El resultado del PRWORA fue una caída significativa en la tasa de desempleo, a la que, sin embargo, correspondió un aumento acentuado en subempleos, casi siempre forzando a sus titulares a encontrar un segundo empleo o enfrentar una vida en apuros² - situación por la cual, de todos modos, no podían culpar a nadie, ya que no era el resultado de una coerción explícita, como hemos visto. En otras palabras, “si alguno no quiere trabajar, tampoco coma”, como lo pone el siempre caritativo apóstol Pablo (2 Tesalonicenses 3:10).

Enfrentamos, por lo tanto, un cambio de paradigma: del paradigma del estado de bienestar social, es decir, del *welfare*, a lo de *las prestaciones sociales*

condicionadas o del *workfare*, para utilizar un término usado por muchos estudiosos (por ejemplo Peck en 1998, Peck y Theodore 2001) y también por los políticos de todas las áreas, de Richard Nixon (que ya lo utilizó en 1969) a Tony Blair (quien en 2000 llevó a cabo reformas en el estado de bienestar similares a los que introdujo por Clinton). El camino hacia el PRWORA fue preparado por una serie de publicaciones que resonaban los argumentos que ya habían sido usados en el siglo XIX en Gran Bretaña para justificar la introducción de la llamada Nueva Ley sobre los Pobres (*New Poor Law*), en particular en el *Ensayo sobre el principio de la población* de Malthus. Estos argumentos fueron evocados nuevamente en los años 80 por pensadores norteamericanos, a fin de atacar al estado de bienestar social. Un caso paradigmático es el de Charles Murray, que en su *best-seller Losing Ground* (1984) utiliza los argumentos de Malthus e incluso su “metodología”, afirmando que “los datos no son esenciales para ciertos argumentos sobre la política social y, ciertamente, pueden estorbar. Los términos del debate pueden estar fundamentados enteramente en las preferencias sobre cómo el mundo debería ser, no como es” (Murray 1984: 53). A pesar de ello, Murray recurrió a muchas “pruebas” anecdóticas para sus argumentos, como los casos de las entonces denominadas “reinas del welfare”, es decir, madres solteras que cínicamente exploraban beneficios públicos para vivir a costa del Estado (a Reagan también le gustaba citar tales casos en sus discursos). Esta línea argumentativa se presenta como científica y lógica, pero, en ausencia de datos que puedan confirmar sus conclusiones (lo que es bastante no científico), recurre a principios morales que - afirma Murray - son auto-evidentes y no precisan otras pruebas.³ De acuerdo con esta línea, los programas de asistencia social crían individuos dependientes que prefieren vivir como parásitos en lugar de asumir sus responsabilidades, encontrar un trabajo y mantenerse de forma independiente. Por eso es necesario, si no suprimir directamente estos programas, al menos reformularlos para que los beneficiarios sean impulsados a dejarlos y a confiar en sí mismos. Con el fin de alcanzar ese objetivo, incentivos deben ser introducidos - tanto positivos (entrenamiento profesional, incentivos fiscales para aquellos que deciden iniciar una empresa independiente, etc.) como negativos (aquellos que no buscan un empleo o rechazan uno pueden perder sus beneficios).

Si, por un lado, el neoliberalismo insiste mucho en los derechos individuales para elegir un estilo de vida personal, por el otro, rechaza la idea de los derechos *sociales* – lo que sólo es consistente con la idea central de que la sociedad como tal no existe.⁴ Si no existe una realidad social más amplia en la cual los individuos deben sentirse en casa y en la cual deben ser integrados por disfrutar de derechos específicos, si todo lo que hay son individuos que ven en los otros meros obstáculos a su propia libertad, entonces es imposible incluso pensar en conceptos como solidaridad, ciudadanía o responsabilidad social. El desmantelamiento del estado de bienestar social obedecía a esta lógica de negación de toda dimensión social. No tuvo nada que ver con los costos crecientes del sistema de bienestar, como reivindicado por políticos y formadores de opinión, pero fue una manera de realizar a través del estado la doctrina ética del neoliberalismo (y esa es otra prueba de que el neoliberalismo, lejos de considerar que “el gobierno es un problema”, según lo afirmado por Reagan, ve en él el instrumento para someter toda la sociedad a sus doctrinas y para disciplinar a los individuos). Las citadas reformas del estado de bienestar social no pretendían primariamente la reducción de los gastos públicos, sino establecer un principio: el de la responsabilidad individual por su propia situación socioeconómica. Contrariamente a lo que se podría esperar, una vez que se implementaron las reformas, los costos no cayeron drásticamente, pero a menudo se incrementaron debido a la necesidad de crear un aparato burocrático mucho mayor que el que administraba el antiguo sistema de bienestar social. Ejemplos de ello se ofrecen mediante la introducción de las llamadas “escuelas libres” en Gran Bretaña y las reformas Hartz en Alemania. De acuerdo con el actual gobierno Tory, las “escuelas libres” (privadas) disminuirían los gastos del Estado con educación, y al mismo tiempo establecerían una competencia sana entre las instituciones de enseñanza; en realidad, sin embargo, acabaron recibiendo mucho más dinero del estado que las escuelas públicas, sin mencionar la necesidad de crear un sistema de control y consultoría, que, en algunos casos, traga hasta el 20% de los recursos educativos.⁵

Las reformas Hartz en Alemania, por su vez, ofrecen un ejemplo muy claro del carácter “pedagógico” de la reforma del estado de bienestar social y merecen algunas consideraciones. El gobierno de coalición de izquierda del Partido Socialdemócrata y del Partido Verde bajo la dirección de Gerhard Schröder

realizó en 2002 una reforma del Estado de bienestar social siguiendo los consejos de una comisión específica liderada por el ex líder sindical (!) Peter Hartz. También en este caso estamos ante un cambio del modelo del estado de bienestar social para el modelo del *workfare*. Las dos formas principales de asistencia social existentes hasta aquel momento, a saber la *Arbeitslosenhilfe* (prestación por desempleo) y la *Sozialhilfe* (subsidios sociales), se fusionaron en un solo programa de beneficios sociales. Se introdujeron incentivos positivos y negativos, que en realidad representaban condiciones que deberían ser cumplidas para calificarse para recibir los beneficios. Esto es particularmente evidente en el caso de las personas que perdieron sus empleos. Mientras que antes de la reforma era suficiente perder su empleo para obtener el seguro de desempleo (proporcional a las cotizaciones pagadas durante el tiempo de servicio), los desempleados ahora tienen que presentarse a una entrevista con un asesor personal en el *Arbeitsamt* (centro de trabajo) con el fin de registrarse para el seguro. El consultor (que tienen que seguir docenas de casos) puede enviar al desempleado hacer cursos de formación profesional, seminarios de motivación, etc. Además, se puede ofrecer al desempleado cualquier tipo de trabajo, no sólo aquellos para los que está calificado; tiene el deber de comparecer a todas las entrevistas de empleo proporcionadas por el consultor y si no lo hace podrá tener su beneficio cortado. Él tiene el deber de residencia y no puede dejar la ciudad sin avisar al consultor - ni siquiera para el fin de semana. Tiene que estar permanentemente disponible para contacto y tiene 24 horas para reaccionar a una llamada del centro de empleo (en los años 2000 eso implicaba obligar al desempleado a tener una secretaria electrónica, hoy con teléfonos móviles es más fácil mantener contacto). El aparato burocrático necesario para gestionar el programa y, sobre todo, para el control de los beneficiarios (cuyos hogares pueden ser inspeccionados con el fin de verificar el nivel real de la pobreza) es enorme y los costos resultantes han crecido a lo largo de los años. Al igual que Estados Unidos, Alemania vio una ola de sub-empleo y puestos de trabajo a tiempo parcial que permiten a las personas a mantener sus beneficios, pero a menudo no son suficientes para garantizar una vida digna. También en este caso, el aspecto financiero fue menos relevante que la imposición del principio según el cual recibir ayuda del estado ya no es un derecho. El estado ofrece servicios para aquellos individuos que, en parte, realizan actuaciones

específicas: buscan un puesto de trabajo y también participan en la formación profesional u otras actividades dirigidas a reintroducirlos en el mercado laboral. El vocabulario de los derechos fue sustituido por el vocabulario de la responsabilidad individual, mientras que la idea de derechos incondicionales fue sustituida por la idea de servicios estatales condicionados a actitudes y comportamientos específicos por parte de los beneficiarios. El objetivo de este proceso es atribuir a los individuos la responsabilidad por su éxito o fracaso en encontrar un empleo. Los beneficios públicos son vistos como una ayuda condicional, que los individuos deben probar de merecer, no como objetos de derechos sociales.

4. El fin de la ciudadanía como la conocemos

Este objetivo se expresa claramente en un documento titulado *Hacia un Código de Responsabilidad Social y Familia*, que el gobierno de Nueva Zelanda envió a todos los hogares en el país en 1998.⁶ El documento comienza listando algunos “aspectos inquietantes de la sociedad Neo-Zelandesa”, La primera es “una tasa alta y creciente de dependencia de las prestaciones sociales entre las personas en edad de trabajar. Más de 19% de los adultos en edad de trabajar y el 30% de los niños son dependientes de prestaciones estatales”, el documento afirma, pero sin especificar el tipo de beneficios y, sobre todo, sin especificar si las mencionadas personas en edad de trabajar no tienen trabajo o si tienen un empleo tan mal remunerado que dependen de los beneficios para sobrevivir. En cualquier caso, la formulación da la impresión de que estas personas prefieren vivir de subsidios en lugar de trabajar. El segundo aspecto es el “nivel elevado de familias en situación de riesgo”. El riesgo aquí no es la pobreza material, como se podría esperar, sino la miseria moral: “los niños de familias pobres parecen pensar que las normas tradicionales de trabajo duro, creatividad, diligencia, organización, estabilidad y lealtad no compensan”. El tercer aspecto es el “alto número de familias con una sola madre o un solo padre”, que aparentemente tiene “un efecto negativo en el rendimiento escolar de los niños”. El cuarto aspecto es una mezcla de acciones indeseables o inaceptables: “tasas preocupantes de abuso y abandono infantil, embarazo entre mujeres adolescentes y crimen juvenil” (aparentemente estos fenómenos están limitados

a las personas que reciben beneficios estatales). El último aspecto se refiere a los “bajos niveles de éxito escolar alcanzados por muchos niños” (de nuevo, esto parece limitarse a los niños de las familias que viven de beneficios). De acuerdo con la comisión que elaboró el documento, las familias y los individuos deben tomar más responsabilidad: “Los gobiernos [en cuenta el plural: se trata de los gobiernos en general, no sobre el actual gobierno de Nueva Zelanda, en particular - AP] deberían en primer lugar dar un paso atrás para dejar espacio para una renovación de la acción pública, *pero no de la política*; y, en segundo lugar, abstenerse de acciones que minan la responsabilidad personal, la familia y las asociaciones de voluntarios” (cursiva mía). Los problemas sociales deben ser enfrentados por individuos y por otras instituciones distintas del gobierno. Los individuos y las asociaciones voluntarias son más adecuados que el gobierno cuando se trata de evaluar las necesidades reales de las personas y ayudarlas a llegar a ser independientes y desarrollar un carácter fuerte. El estado debe cortar sus programas sociales y dar espacio a la caridad privada, de acuerdo con la comisión. Sin embargo, a partir del documento se puede inferir que el estado todavía tiene una tarea importante, a saber, controlar y, cuando sea necesario penalizar a las personas que no cumplan con el nuevo régimen, asumiendo más responsabilidad personal.

Puede parecer paradójico que el gobierno sea invitado a dar un paso atrás y abrir el camino para la iniciativa privada y que, al mismo tiempo, se espere que asuma la tarea de crear un sistema de control que no existía previamente. Por un lado, se requiere menos estado, por otro, se requiere más estado. Pero la contradicción es sólo aparente. Sólo existe si se ve el neoliberalismo como ideología anti-estado y se considera verdadera la afirmación de Reagan que “el gobierno es el problema”. De hecho el neoliberalismo es también una estrategia de gobierno que no apunta a reducir el gasto público (que en el gobierno del propio Reagan alcanzó un récord) o el campo de acción gubernamental, sino que pretende reformular esta acción y utilizar ampliamente el poder del estado para imponer la lógica del mercado y la moralidad de la responsabilidad individual.

5. Observaciones finales

Como vimos, la versión grosera de la ética neoliberal afirma que aquellos que alcanzaron independencia económica deben atribuirse a sí mismos el mérito exclusivo por eso y a los pobres o desempleados la responsabilidad de sus situaciones. En consecuencia de eso, piensan que sea intolerable que *su* dinero, el dinero ganado a base de su trabajo, sea utilizado para compensar la pereza, la incompetencia o la debilidad de carácter de otras personas. Esto no debería reducirse a una cuestión de falta de solidaridad; sin embargo, estamos ante un *sistema de valores* donde hay si espacio para la solidaridad, pero sólo en relación con las personas que enfrentan una desventaja sin ser responsable de ella (por ejemplo, las víctimas de desastres naturales o de accidentes que ellas no provocaran). No se trata de un sistema de valores de “derecha” o conservadores, ya que también ha sido adoptado por pensadores que se definen como “izquierdistas”, es decir, por los representantes del llamado igualitarismo de la suerte. Adoptar la visión ética neoliberal lleva a desarrollar un sesgo epistémico que simplemente no permite percibir ciertos fenómenos como expresión de injusticia social. Esto no tiene nada que ver con la racionalización ideológica o el supuesto cinismo de las clases superiores.

El neoliberalismo utiliza un lenguaje y argumentos morales que son seductores para muchas personas. Los políticos que persiguen las políticas que son (consciente o inconscientemente) inspiradas por las ideas neoliberales tienden a justificar sus reformas del estado de bienestar precisamente utilizando este lenguaje y estos argumentos. Como resultado, el debate sobre servicios públicos como la educación o la salud recurre cada vez menos a la gramática de los derechos y prefiere el lenguaje de la eficiencia y de los costos o de la libertad individual (entendida aquí meramente como la libertad de elegir entre servicios que ya no son libres). Por lo tanto, un análisis de la eficiencia de las reformas propuestas y de su eficacia en la reducción del gasto es un debate equivocado, ya que estas reformas se implementan siguiendo principios morales más que consideraciones económicas o criterios de eficiencia. En este sentido, son reformas ideológicas en el sentido más amplio del término: obedecen a una visión ética específica. El cambio del estado de *welfare* para el estado de *workfare* es el pasaje de un modelo ideológico a otro, de una visión enfocada en

las nociones de derechos y de ciudadanía para una visión centrada en las nociones de responsabilidad y de rendimiento individual. En esta visión no hay espacio para un concepto fuerte de comunidad política: los ciudadanos son alentados a verse como individuos aislados que buscan servicios específicos del estado, no como titulares de derechos que exigen políticas de inclusión. Por lo tanto, renunciar a la gramática de los derechos (sociales) en favor de la de la responsabilidad personal no es sólo una estrategia para justificar el desmantelamiento del estado de bienestar social, sino que representa un cambio profundo en la comprensión de lo que significa ser un ciudadano y cuáles deberían ser los objetivos de una comunidad política.

Notas

1. Charla en la Universidad de Georgetown el día 23 de octubre de 1991; repitió esa misma frase el día que firmó el PRWORA, el 22 de agosto de 1996.

2. Una descripción impresionante de ese tipo de vida puede ser encontrada en Ehrenreich 2001 y en Tirado 2015.

3. Las conclusiones “lógicas” de Murray fueran desmentidas con base en datos empíricos por varios autores. Vea-se entre otros Danziger y Gottschalk 1985 y Dolbeare y Lidman 1985.

4. Margaret Thatcher nunca cansó de repetir que “no existe ninguna cosa llamada sociedad” (“there is no such thing as society”).

5. <https://www.gov.uk/government/statistics/income-and-expenditure-in-academies-in-england-2013-to-2014> (cf.: <http://www.theguardian.com/education/2015/aug/25/extra-funds-free-schools-warwick-mansell>).

6. <https://www.msd.govt.nz/documents/about-msd-and-our-work/publications-resources/archive/1998-towards-a-code-of-social-and-family-responsibility.pdf>

Referencias

Becker, Gary; Posner, Richard. *Uncommon Sense. Economic Insights, From Marriage to Terrorism*. Chicago: Chicago University Press, 2009.

- Danziger, Sheldon; Gottschalk, Peter. The poverty of losing ground. *Challenge*, 28/2, 1985, 32-38.
- Dolbeare, K. M.; Lidman, R. M. Ideology and Policy Research: The Case of Murray's "Losing Ground". *Review of Policy Research*, 4, 1985, 587–594.
- Eagleton, Terry. *Ideology: An Introduction*. London: Verso, 1991.
- Ehrenreich, Barbara. *Nickel and Dimed. On (Not) Getting By in America*. New York: Metropolitan Books, 2001.
- Hayek, Friedrich A. von. *The Constitution of Liberty*. Chicago: Chicago University Press, 1989.
- Kelley, David. *A Life of One's Own. Individual Rights and the Welfare State*. Washington (DC): Cato Institute Press, 1998.
- Murray, Charles. *Losing Ground. American Social Policy 1950-1980*, Basic Books, New York, 1984.
- Peck, Jamie. Workfare: a geopolitical etymology. *Society and Space*, 16, 1998, 133–161.
- Peck, Jamie; Theodore, Nik. Exporting Workfare/Importing Welfare-to-Work: Exploring the Politics of Third Way Policy Transfer. *Political Geography*, 20, 2001, 427-460.
- Tirado, Linda. *Hand to Mouth. Living in Bootstrap America*. New York: Berkeley, 2015.