



VOL: AÑO 1, NUMERO 2
FECHA: OTOÑO 1986
TEMA: POLITOLOGIA CONTEMPORANEA
TITULO: **Ciencias sociales para la democracia**
AUTOR: *Cesáreo Morales[*]*
SECCION: Ensayos

TEXTO

Introducción

EL ideal democrático está a la orden del día en nuestras sociedades. Por un lado, vivimos tiempos de exigencia para la autonomía individual: no sólo como soberanía de la persona sino principalmente, como reclamo de un modo nuevo de relacionalidad.

Por el otro, los grandes actores democratizadores, tanto los tradicionales como los nuevos, están haciendo demandas inéditas a los grandes dispositivos de regulación de la sociedad: la estructura política y la economía.

Se trata de dos exigencias articuladas entre sí, aunque no estrictamente determinadas la una por la otra. En el primer caso, frente a una relacionalidad polarizada y dispersante, la exigencia es de relaciones comunitarias. En el segundo, ante una regulación social que antagoniza y polariza a los sujetos, los actores democratizadores demandan formas nuevas de autorregulación para la socialidad.

Aunque es el primer aspecto el que más nos puede interesar, pues, al final de cuentas, en él confluyen los ideales libertarios más altos del individuo en la sociedad moderna, en este trabajo me ocupo, fundamentalmente, del segundo de estos aspectos: la autorregulación de la socialidad. Respecto a ella, el problema al que me refiero sólo toca, en forma inicial, la cuestión de la racionalidad en ciencias sociales.

Paradójicamente, nuestra urgencia renueva el ideal que la ciencia política clásica asignó a los órdenes modernos de convivencia: "Todos nos gobernamos y nadie ha de dominar a nadie". Un ideal que no es un "democratismo" cualquiera: su exigencia es del tamaño de su literalidad.

Lo que está a la orden del día es, pues, la expansión de la autonomía individual y la seguridad que esa libertad requiere. Las democracias occidentales afirman que representan el orden que asegura la máxima libertad. El "socialismo real" se considera a sí mismo como una etapa superior de la libertad histórica concreta. En ambos casos, el argumento se refiere al ideal de autonomía del individuo en el seno de órdenes concretos de convivencia.

Ese ideal nos remite a los distintos problemas de la cuestión democrática: la autonomía del individuo; la relación entre autonomía y órdenes de regulación; la cuestión de la verdad y de la mente humana erigida en tribunal de esta última; el problema de la racionalidad de la acción: su legitimación y fundamentación; el problema de la verdad y la

relación de éste con las teorías concretas en ciencias sociales; la estructura conceptual de estas últimas y la historia de sus continuidades y rupturas. Sobre todo, tratándose de las ciencias sociales, la relación entre verdad y estructura teórica aparece como algo crucial. Y, en la medida, en que el problema de la verdad tiene que ver con las teorías en ciencias naturales, también éstas forman parte de la estructura racional con la que el hombre piensa el mundo de su autonomía y el de la regulación social.

Los problemas anteriores se agrandan porque actualmente parecen venirse abajo muchas de nuestras convicciones pasadas. Me interesa referirme a las que tienen que ver con lo social. Hasta ahora habíamos aceptado que lo social, es decir, la estructura de nuestras relaciones de convivencia, era producida en forma determinística, por dos grandes órdenes: el económico y el político. En esa estructura era cuestión de que la autonomía individual sobreviviera como pudiese.

El siglo XVII pensó el ideal de autonomía en ese contexto. Actualmente se reafirma aquí y allá, puntualmente o en forma más permanente, efímera pero buscando formas inéditas de manifestación, una socialidad nueva que tiene su fuente en la comunidad como el lugar adecuado de la expansión de la vida individual. Esta novedad parecer ser una de las notas de la postmodernidad que se abre ante nosotros.

La demanda de una autorregulación social de tipo nuevo parte así, de la exigencia más radical que pueda ser pensada. Hasta ahora, los dos grandes mecanismos de regulación social, los órdenes políticos y económicos, se muestran como estructuras rígidas de la acción. No se puede hacer cualquier cosa en economía y la correlación de fuerzas que está a la base del poder político tiene también sus propias reglas.

Las exigencias de la nueva socialidad remiten a una tarea: hacer flexibles los órdenes de regulación. Esto significa transformarlos de acuerdo a la exigencia comunitaria: hacerlos ligeros, autogestionarios, ecológicos, contactuales (con contractuales).

En esta dirección descubrimos, cada vez más asombrados, que la democracia no es consustancial al capitalismo. Por el contrario, éste la cuestiona radicalmente: el conductismo a que se ha reducido la economía deja poco espacio para la libertad efectiva. De ahí el grito de guerra de los economistas subjetivistas: ¡queremos una economía para la libertad!

El otro gran cuestionamiento actual de la libertad es la competencia por el poder mundial entre Estados Unidos y la Unión Soviética. En ella, los argumentos doctrinarios del enemigo recíprocamente identificado, sólo intentan cubrir una lógica irracional de poder. Como los argumentos ideológicos de ambos lados se han venido abajo, sólo queda la salida de un equilibrio estratégico verificable para las dos partes.

Envueltos por esa estructura de poder y gobernados por los mecanismos de una economía planetarizada, se impone una pregunta: ¿Cómo se vivirá, en esas condiciones, el ideal de los órdenes de convivencia?

Parece, así, que con ritmos e intensidades distintas, hemos entrado a discutir, de nuevo, la cuestión del fundamento de nuestras sociedades y proyectos de convivencia. Esta discusión renueva radicalmente la que se dio en los siglos XVII y XVIII y es, entre otros, un signo de nuestra transición acelerada hacia la postmodernidad.

1. Los postulados básicos de la democracia

1) El hombre es el bien más preciado que existe sobre la tierra

El respeto al hombre es el fundamento del orden social. "¿Por qué somos preciosos e irremplazables?", se pregunta R. Nozick [1]. En un primer intento la pregunta había sido ya contestada por el mismo autor en *Anarchy, State and Utopia* [2]. Porque "nuestras existencias son separadas" [3]. Somos seres "individuados": todo viene de ahí. Nuestros postulados éticos tienen, precisamente, ese primer fundamento: "yo", individuo, existencia separada, me considero moralmente valioso.

Esto último desde la radicalidad misma de las exigencias de mi existencia, como lo expresa la filosofía política clásica de los siglos XVII y XVIII. Mi vida es "mía" y nada más. Nada puede motivar moralmente que yo la entregue a alguien, ni siquiera la búsqueda de un mayor bien para los demás. Ningún mayor bien social sirve de contrapeso a una vida individual. "No se justifica el sacrificio de ninguno de nosotros por los demás", señala Nozick [4].

En suma, ese es el primer fundamento de nuestros postulados morales: "somos individuos distintos, con vidas separadas y, por lo tanto, nadie puede ser sacrificado por el bien de los otros" [5]. Ese primer fundamento inaugura, igualmente, el ideal libertario del individuo. Desde él se prohíbe toda agresión contra el otro: ahí se me señala que los individuos que tengo enfrente no son recursos, no son "medios", para mi ni para nadie: son "fines".

Así, este primer postulado de la democracia abre el camino de una sociedad en la que podamos vivir simplemente como hombres. Una sociedad en la que no tenemos que ser héroes o santos sino que basta con que seamos respetados como individuos, es decir, como "fines".

Sin embargo, se trata no sólo del primer postulado y del primer fundamento democrático. En la perspectiva de la convivencia humana, el segundo postulado es inseparable del primero.

2) El hombre es un ser que se proyecta en un conjunto de relaciones: su estructura, desde la fisiológica hasta el lenguaje, es relacional

Este postulado funda la reciprocidad moral entre los individuos de una sociedad. Como tal, va más allá del pensamiento conservador que restringe sus fundamentos, únicamente al postulado No. 1 antes enunciado. De acuerdo a este segundo postulado, la acción del hombre en sociedad está enmarcada por la reciprocidad moral: es una acción que se da en una estructura relacional.

La sociedad, entonces, es una estructura de relaciones gobernada por el ideal de la justicia [6]. Ideal que busca relaciones equitativas e imparciales entre los individuos. La justicia como ideal sería, entonces, la estructura básica de la sociedad democrática.

Rawls considera que una teoría de la justicia así entendida "lleva a un nivel más alto de abstracción la concepción tradicional del contrato social" [7]. En la construcción de este proyecto aparece, de inmediato, otra vertiente que también nos desafía: la de la verdad. Prácticamente se establece una proporción entre justicia y verdad, por un lado, y orden social y pensamiento, por el otro: la justicia es a las instituciones sociales lo que la verdad a los sistemas de pensamiento. Como una teoría, por más elegante que sea, se rechaza si no es verdadera, así, por más eficientes y aceptadas que sean las instituciones y las leyes han de reformarse y abolirse si son injustas. Esto, sin embargo, partiendo estrictamente del individuo: "cada persona posee una individualidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad como un todo puede invalidar" [8].

3) La sociedad requiere de mecanismos de regulación supra individuales gobernados por reglas

Este postulado se refiere a una sociedad autoinstituida: un orden que no descansa en ninguna "razón" exterior al hombre, como lo ha señalado Rosanvallon [9]. Este ideal aparece, a partir del siglo XVII, como emancipación de la política: del mismo golpe, al suceder esto, aparece la figura central del individuo [10]. La institución de la sociedad tiene, así, una doble realidad: autonomía de lo político y distinción del sujeto frente a los órdenes sociales o colectivos. El individuo surge, pues, en ese movimiento: precisamente a partir de él y de su naturaleza se piensa el problema de institución de lo social y se avanza en su solución. "No hay cuestión de importancia cuya solución no se incluya en la ciencia del hombre", escribe Hume desde la primera página de su Tratado de la naturaleza humana.

Una "ciencia" del hombre: esa es la tarea que moviliza a todos los filósofos de los siglos XVII y XVIII. Sólo así la sociedad podrá tener un fundamento sólido. Hobbes se inspira en Galileo. Hume afirma que se trata de "aplicar la filosofía experimental a las ciencias morales". Helvetius escribe en *De l'Esprit* (1758): "He creído que la moral debía ser tratada como todas las demás ciencias y que era necesario hacer una moral como una física experimental" [11].

Se trata, pues, del proyecto de una ciencia general de las pasiones: la aritmética de las pasiones fundaría la ciencia de la política. Puesto que el hombre es "un compuesto de pasiones diversas" [12], la auto-institución de lo social sólo puede ser el resultado de una cierta forma de composición de las pasiones. Con ciertas variaciones esas son las propuestas del *Leviathan* de Hobbes, del Segundo Tratado del Gobierno Civil de Locke y del Contrato Social de Rousseau. Es también la posición de Montesquieu frente a las pasiones: la ley regula lo social [13].

En el siglo XIX, la economía política clásica va a ubicarse en esta misma deriva: la economía va a ser pensada como realización de la política. Esto va a ser facilitado por Hume, mediante el basculamiento del interés/pasión al interés/necesidad: se instituye, así, una nueva racionalidad de lo social. Al mismo tiempo, la "simpatía" conciliará el interés como amor de sí mismo con el interés de la sociedad. Por eso, A. Smith en el primer capítulo de su Teoría de los sentimientos morales trata de la simpatía. Este sentimiento es una especie de capacidad de evaluar cómo le puede ir a uno al vivir con los demás. En Smith, hay una formalización de esta capacidad: buscando satisfacer mi interés acepto la relación con los otros, héroes o asesinos. Este juego de intereses será el fundamento del orden social: surge, así, el concepto de mercado. El mecanismo del mercado hará que la paz reine entre las naciones; el mercado es también el nuevo fundamento del pacto social: gracias al mercado la auto-institución de lo social encuentra su pieza central.

En lo anterior hay que observar varias cosas. En primer lugar, aunque Smith se ubica en la perspectiva de la filosofía política clásica, marca en ella un corte que inaugura otra forma de regulación. Con la postulación del mercado como mecanismo fundamental de auto-institución de lo social, se expulsa, en cierta medida, a la política, por lo menos tal como la conciben los teóricos del contrato social y, aún, los teóricos de la ley, como Montesquieu. En segundo lugar, las tendencias "positivistas" de la filosofía política de los siglos XVII y XVIII, encuentran en Smith una especie de culminación: ahora se puede tratar científicamente del equilibrio de intereses. Los demonios del hombre quedan dominados: el propio interés ha encontrado el espacio en donde, aparentemente, puede satisfacerse sin límites. Finalmente, el Estado como estructura política mayor, desaparece [14].

Esos tres rasgos smithianos explican la fascinación con la que vuelven a él teóricos como Nozick. En cierta forma, la filosofía política se empobrece en Smith al dejar de lado la dimensión demoníaca del hombre que, de algún modo, está todavía presente en Hobbes, Locke o Rousseau. En Smith, el individuo encuentra una especie de estructura definitiva: la que vemos precisamente en sus reconsideraciones actuales y que se limita en los parámetros del interés/necesidad.

4) La convivencia humana es el ámbito del reconocimiento recíproco entre los hombres.

Apenas, quizás, comenzamos a descubrir que la "autonomía individual" ha de repensarse desde sus cimientos mismos o, más bien, desde la ausencia de "cimientos". Este "repensar" al hombre es, probablemente, uno de los signos de la postmodernidad: la deriva abierta, en distintos territorios, por Nietzsche, Freud, Marx, Cioran, Bataille y otros. Deriva que, necesariamente, echa abajo la concepción tradicional de la política, para dejar abierta la cuestión de cómo establecer "proyectos de convivencia" radicalmente diferentes: "diferentes", "diferenciadores", según las expresiones de J. Derrida. "Proyectos de convivencia" que no son teatros o que se despliegan según otra teatralidad: al parecer, la postmodernidad se abre como un proyecto más radical de autonomía que el intentado en el siglo XVII.

Algunas reconsideraciones actuales del individuo, como la de Nozick y Rawls, parecen ir en otra dirección. Para ellos, en buena medida, se trataría de dar otra vuelta de tuerca a lo realizado por Smith: expulsar la política gracias al juego y a las finalidades del mercado. Por lo demás, esos autores apenas son un síntoma de una tendencia más general en esa dirección. La postmodernidad parece abrirse, pues, como el conflicto que se establece entre el reconocimiento de la política y su negación.

5) La libertad humana se hace realidad a través de un proceso histórico concreto

El reconocimiento de la política es la aceptación de la dimensión dialógica del sujeto: relación agonística en la que se ubica su actuar, búsqueda de la negociación y del consenso, relacionalidad de intercambios contrastables y falseables en cuanto a su equidad. La negación de la política es la entronización de la utopía "robinsoniana": el individuo contemplándose a sí mismo en la escena que él controla en su totalidad. Utopía de una sociedad transparente, perfectamente ajustada al mecanismo del mercado, a través del cual se reparte, entre naciones e individuos, lo que les corresponde "según su productividad". El mercado sería, así, la estructura de la democracia sin adjetivos": proyecto neoliberal hacia el que caminamos a grandes pasos.

El renacimiento neoliberal busca superar algunos de los problemas del liberalismo clásico. Entre ellos, sobre todo, el de la relación entre acción humana y conocimiento. Para el liberalismo clásico esta última fue la de la evidencia: el hombre, armado de una verdad evidente, caminaba con seguridad hacia la obtención de fines racionales. En la economía política clásica ese fue sobre todo el caso de Ricardo.

La posición neoliberal reafirma el primero de los principios anteriores: el hombre funda la sociedad. En esta última no existe "heteronomía" alguna, religiosa o política: su instancia de coherencia y de unificación está al interior de ella misma. Pero, ahora, el neoliberalismo agrega algo que es de sumo interés: el hombre sólo puede ser esa instancia ordenadora y unificadora a condición de que ningún hombre pueda arrogarse el control de la sociedad. El orden colectivo ha de reconocerse como independiente de la voluntad y de la conciencia de los societarios individuales: volverlo dependiente de la conciencia o voluntad del individuo sería hacerlo caer en una nueva heteronomía. Lo más

lucido del pensamiento neoliberal no es, pues, un humanismo ingenuo, psicologizante y voluntarista es el intento de unir el postulado de la prioridad del individuo con una opacidad del orden colectivo.

Así, para este pensamiento, lo social aparece como una especie de autómatas natural y no un artefacto manipulable y controlable según el arbitrio de los hombres. Esto es muy claro en uno de los grandes jefes de fila del neoliberalismo. Friedrich von Hayek. Para él hay tres categorías de fenómenos: los naturales, que son independientes de la acción humana; los artificiales, producidos por el designio humano y una categoría intermedia que "comprende esas configuraciones y regularidades no intencionales que se encuentran en la sociedad humana y que han de ser explicados por las ciencias sociales" [15]

2. Ciencias sociales para el ideal democrático

1) Las ciencias sociales han de traducir conceptualmente el ideal democrático.

El estrato arqueológico más antiguo de las ciencias sociales actuales, la filosofía política, es elocuente al respecto. La filosofía política de Hobbes, Locke, Hume o Rousseau fue un proyecto que unía la pretensión de cientificidad y la propuesta de una nueva antropología que, en su esencia, era una nueva ética: un nuevo ideal moral del hombre en esta sociedad que emerge en el siglo XVII. Sin ningún complejo, Hobbes hace una ética que se articula alrededor de un ideal: el del egoísmo o el de la utilidad individual.

Una ética que es la ciencia del hombre o como él mismo escribe, que es la aplicación del método de Galileo al hombre.

Un proyecto científico que se presenta como la estructura conceptual articulada en torno a un ideal ético y que se lanza frente al viejo proyecto ético medieval: a la ética de la búsqueda de la gloria del héroe medieval, Hobbes opone la ética del hombre-ciudadano en el nuevo orden social. Una ética de la objetividad, del "hombre tal como es", como escribiera más tarde Rousseau: de una objetividad tal, es decir, de una verdad con una validez tal, que todo hombre podrá contrastarla, por lo tanto, aceptarla. Sin esa objetividad o verdad válida, sin esa posibilidad para todos de contrastarla, no habrá pacto social: la exigencia de la validez de la verdad es condición necesaria, no suficiente, de la decisión del hombre de vivir pacíficamente en sociedad; de vivir justamente; de ser un hombre justo.

Así se presenta toda la filosofía política: como el conocimiento objetivo para un ideal ético-político. Este estrato arqueológico de las ciencias sociales nunca defendió un "neutralismo" en cuanto al conocimiento, aunque tampoco, y esto hay que tenerlo también muy claro, nunca sustituyó los conceptos por simples declaraciones a favor del ideal ético-político: Por eso hubo primero, muchos "tratados" del entendimiento y de la naturaleza humana y, luego, muchas "críticas". En ese movimiento del conocimiento y partiendo de la matriz de la ciencia política/ciencia moral, surge la primera ciencia social positiva: la economía.

Esta última, surge también, sin complejos. Si con los mercantilistas o los fisiócratas, la economía era una técnica, con A. Smith, la economía tomará la forma de una ciencia positiva para una acción consecuente con el ideal ético-político de la modernidad: hombres racionales, libres e iguales que vivan pacíficamente en sociedad.

Las sociedades, sin embargo, se vuelven cada vez más complejas. Surgen problemas inéditos, impensados; surgen también, actores no previstos en la escena social. Marx nos abre a esta nueva complejidad. Nos abre también, mediante su paradigma, a una mejor

comprensión de lo que está en juego: el ideal de la modernidad es el suyo -una sociedad de hombres racionales, libres e iguales-, pero agrega que se requieren nuevas condiciones, inicialmente no previstas, para el logro de ese ideal.

Metodológicamente, Marx actúa con la misma conciencia que un Smith o un Ricardo: la objetividad de los conceptos, la científicidad de las teorías, no puede ser sustituida por la simple declaración del ideal ético-político: ahí está la complicada estructura conceptual de El Capital.

La economía y todas las demás ciencias sociales se desarrollan con ese convencimiento epistemológico: la objetividad del conocimiento, la validez de la verdad, no son incompatibles con ideales éticos o políticos. Más todavía: toda ciencia social o, mejor, toda teoría en el campo de una ciencia social -por lo menos las ciencias sociales empíricas- es una traducción conceptual de ese ideal. Esto es muy claro en cualquier versión teórica de la economía actual. Pero, sucede lo mismo con Marx: el concepto de plusvalía, lo ha dicho con toda razón Althusser, es en la teoría la existencia de los trabajadores.

2) Ciencias sociales para el consenso

Weber propone que no se confunda el campo de la validez del conocimiento con el de los ideales éticos, el de los valores, como él los llama. En este sentido, Weber es aleccionador. Cuando rechaza la perspectiva historicista que lo reduciría todo a los valores entendidos subjetivamente o a la posibilidad de imponer a todos un ideal ético-político para, a partir de él, discutir las cuestiones de la objetividad, nos está poniendo ante un problema que interesa actualmente a las ciencias sociales y que, no es propiamente, el problema de la neutralidad. Los axiomas Weberianos, al respecto, repito, aleccionadores, son estos:

a) "La ciencia empírica no es capaz de enseñar a nadie lo que "debe" hacer, sino sólo lo que "puede" y, en ciertas circunstancias, lo que "quiere".

Opone, pues, una ciencia social para la acción en sociedad, que propone condiciones de esa acción, a un mecanismo de imposición de decisiones. La ciencia debe igualmente, tratar valoraciones, pero no para imponerlas, sino para analizarlas críticamente.

Por eso, las ciencias sociales, sobre todo la economía, no son ciencias "neutras", simples tecnologías: ha de incluir valores reguladores. Las medidas económicas propuestas han de ser la concreción racional de esos valores. En esto, Weber es categórico: "La particularidad del carácter político-social de un problema estriba precisamente en que éste no puede ser resuelto a partir de unas consideraciones meramente técnicas, sino que puede y debe lucharse por las propias escalas de valor reguladoras".

Esto se vuelve más urgente, cuanto más "general" es el problema. Y, esto nos lleva a un segundo axioma:

b) Un problema "general" puede tener varias soluciones o respuestas a partir del mismo conocimiento empírico.

Esta es la nueva condición que se da en el campo del saber. En relación a un problema hay varias respuestas alternativas. La elección de una de ellas se dará, entonces, a partir de un valor escogido. Por eso ha de existir, también, la crítica racional de valores e ideologías. A través de esa crítica ha de establecerse un consenso racional. De aquí el tercer axioma:

c) Las ciencias empíricas no pueden por ellas mismas establecer valores o ideales a partir de los cuales se deriven normas para la acción.

Es la posibilidad de varias respuestas fundadas todas ellas en el mismo saber empírico, lo que imposibilita que una ciencia social sea por ella misma, la encarnación de un principio ético. Ante la multiplicidad de respuestas, interviene, entonces, diversos juicios de valor: estos a su vez han de ser criticados y contrastados entre ellos. La ciencia social llega hasta la proposición de conciliaciones posibles entre los diversos valores, pero, a partir de aquí, intervienen el peso y la decisión políticas. "Esto ya no tiene que ver lo más mínimo con la "objetividad científica". Por ejemplo, la línea centrista no es, ni por asomo, una verdad más científica que los ideales de los partidos más extremos de la derecha o la izquierda".

Lo importante es esta multiplicidad de respuestas apoyadas todas en el conocimiento empírico. Es esta multiplicidad, ganancia del conocimiento racional, lo que remite al campo de las motivaciones últimas de una decisión. Los ideales éticos o políticos. Es aquí en donde puede haber conflicto de ideales. Sin embargo, la proposición de Weber es que aún en este campo no debe de existir una elección unilateral: la ciencia social ha de realizar una crítica de las condiciones y consecuencias de las decisiones posibles. La decisión política ha de fundarse, en última instancia, en el consenso.

Lo importante es, pues, la distinción entre los dos dominios: el de la validez de la verdad empírica y el de las motivaciones éticas o políticas de la acción concreta. Esto no quiere decir que están separadas. No hay tampoco ninguna ingenuidad en Weber: está consciente de que, casi siempre, cuando las ciencias sociales identifican "problemas", se debe por "cuestiones prácticas": se ponen en juego ideales políticos o éticos.

El gran descubrimiento de Weber, que se suma al hecho por Marx, es el de la contribución que las ciencias sociales hacen a la praxis política: la iluminan con soluciones alternativas y aún en el terreno de los ideales éticos y políticos, de los valores o las ideologías, ofrecen un análisis crítico, una evaluación, que la decisión última puede tomar en cuenta. Las ciencias sociales se presentan, así, como "instrumentos" racionales de un consenso democrático: un consenso racional que se funda, como el ideal de la filosofía política clásica, en la posibilidad de los hombres de acceder a la verdad de contrastarla, y a partir de ella, de actuar dentro del consenso social.

La posibilidad de diversas soluciones parece decirnos: el mundo social es complejo, tiene todos estos aspectos, por lo tanto, el conocimiento como tal, no nos lleva directamente a una solución determinada. La existencia misma de todas estas alternativas nos lleva, necesariamente, a otra idea de científicidad.

Por lo pronto, cae el argumento que dice: así hay que hacer porque esa es la naturaleza de las cosas. Tanto en el campo de la economía, como en el de lo social, las ciencias sociales nos revelan un panorama distinto: no se sabe exactamente qué es, en su totalidad, esa realidad que llamamos economía o sociedad.

En el campo de las ciencias sociales, pasaron ya los tiempos de la concepción puritanista de la verdad: hay una sola verdad -y es la mía-. Ahora la verdad es múltiple. Cada teoría promueve ante nosotros, campos de problemas. Esto, nos lleva a la necesidad de evaluar las teorías, de reconstruirlas críticamente para apreciar mejor la validez de sus propuestas. En este último me referiré a ciertas generalidades al respecto. La reconstrucción crítica es necesaria: ante varias teorías no todas valen lo mismo y las soluciones propuestas por ellas también han de ser evaluadas.

3. Finalmente, contrastación de teorías o construcción crítica de teorías.

Parece que en la estructura conceptual de toda ciencia social se encuentran tres dominios teóricos más o menos articulados entre ellos:

- a) Una lógica para la decisión.
- b) Una teoría del comportamiento (de carácter conductista)
- c) Una explicación de la estructura social.

Considerando esos dominios, me permito una reflexión rápida sobre la economía actual en relación con el postulado democrático.

La economía actual por sus desórdenes y consecuencias aparece más como un orden de dominación que como una gestión pacífica de los intereses. El "espíritu capitalista" ha desaparecido ante los gestos destructores del aventurerismo y la especulación. La racionalidad de la acción económica individual no es más que un recuerdo. Y los gobiernos no han podido responder adecuadamente al reto de tratar al orden económico como un bien público. El capitalismo como racionalidad ha muerto: las pruebas están a la vista. Por eso, ante la economía como orden de poder, las cuestiones básicas de la convivencia humana, como la libertad, la democracia y el carácter del mecanismo del mercado, vuelven a plantearse con mayor urgencia.

1) Homo economicus y libertad individual

La pretensión de los nuevos defensores del capitalismo de que la libertad económica es una expresión de la libertad del hombre es, cada vez más problemática. De entrada, la economía es el dominio de la acción económica y toda la teoría económica, tanto clásica como neoclásica, se construye precisamente como teoría de la conducta económica dirigida.

Emerge, así, el homo economicus. La acción individual ha de conformarse a los modelos impuestos por los postulados teóricos. El individuo es "programado" para que responda ajustadamente a los "estímulos" del mercado. El orden de preferencias individuales se jerarquiza en términos monetarios: el hombre ha de obtener el máximo ingreso de que sea capaz.

James M. Buchanan se asombra de que las teorías del comportamiento económico no propongan argumentos respecto a la conclusión anterior: ¿por qué el máximo ingreso ha de ser el objetivo central de la acción económica? [16] ¿En dónde queda, entonces, la libertad de la decisión individual?

El mismo Buchanan muestra cómo pueden entrar en conflicto el axioma de la máxima utilidad y otras motivaciones, del individuo. A partir de ese conflicto se abre la posibilidad de pensar en otros tipos de regulación del orden económico: éticos o políticos, por ejemplo [17]. Se trataría, al final de cuentas, de recuperar la economía para la libertad, lo que supone una primera tarea: la crítica de los fundamentos teleológicos de toda la ortodoxia neoclásica. Con eso, estamos ya muy lejos de los nuevos defensores del capitalismo.

2) El orden económico actual cuestiona la democracia

La evolución de los órdenes económico y político durante los últimos cincuenta años nos pone ante los ojos una gran verdad: la democracia no es consustancial al capitalismo,

como lo pretenden los nuevos defensores de este sistema; por el contrario, el capitalismo actual cuestiona a la democracia.

La democracia, como tal, se desarrolla ante el empuje de dos fuerzas: la de los grandes bloques sociales, como trabajadores, campesinos en algunos países, grupos urbanos e intelectuales y la de la conciencia ciudadana de los individuos que exige no sólo la libertad política sino, en general, todo lo que implica la libertad del hombre.

Es difícil admitir, como ley universal, que el orden económico actual sea por sí mismo un orden democrático.

Apenas en los siglos XVII y XVIII se pudo pensar que la economía era el dominio en donde la libertad humana se realizaba. Y desde esa misma época, no faltaron los observadores atentos que criticaban esa idea: Locke, Hume, Montesquieu, Rousseau y hasta el mismo A. Smith. Marx lo que hace en realidad es sistematizar ese debate dándole la forma de una teoría crítica al mismo tiempo que concentra su atención en los agentes democratizadores [18].

Entonces, la cuestión a la orden del día es cómo preservar y fortalecer la democracia ante un orden económico que la cuestiona en diversos puntos. Esta cuestión remite a la política y nos lleva a una pregunta: ¿Cómo podrá el consenso democrático de los ciudadanos modificar el mecanismo de regulación de la economía para que ésta sea efectivamente un bien público?

3) ¿Es el mercado un mecanismo justo de procuración económica?

Irving Kristal, el especialista financiero neoconservador considera que el mercado está distribuyendo injustamente los recursos y que esa situación es un riesgo para la democracia, por tanto, para la libertad. Este riesgo lo lleva a preguntarse: ¿"Pueden los hombres vivir en una sociedad libre si no tienen razón para creer que es también una sociedad justa"? [19]

La solución que Kristal propone es la recuperación de los criterios morales aplicables a la economía. Aunque en otra dirección, esa es también la propuesta de Hirschman: recuperar el debate sobre las pasiones y los intereses que tuvo lugar en el siglo XVII. Ambos reconocen, pues, que se requiere una nueva fundamentación ética del orden económico actual. Ella reside en la recuperación del ideal democrático.

CITAS:

[*] Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

[1] Philosophical Investigations.

[2] Basic Blackwell, Oxford, 1974.

[3] Ibid, p..33.

[4] Ibid.

[5] Ibid.

[6] Ver: John Rawls, Theory of Justice, Oxford University Press, Oxford, 1973.

[7] Ibid, p. 3

[8] Ibid. p.3.

[9] Pierre Rosanvallon, *Le capitalismo utopique*, Seuil, Paris, 1979. p. 11.

[10] Maquiavelo, en los umbrales de los tiempos nuevos, abre un enorme camino: el ideal de un poder amoral está profundamente enraizado en la constitución humana. Ver: H.J. Laski, *The rise of European Liberalism*, Trad. esp: F.C.E. p. 39-40.

[11] Edit. Sociales, Paris, p. 67-68.

[12] Mandeville, B., *The Fable of the Bees*, Clarendon Press, Oxford, p. 41.

[13] En especial, una pasión va a ser reconocida: la apetencia de la utilidad individual, en una palabra, la pasión por la riqueza. Se anuncia, así, un principio: "la búsqueda de la riqueza por sí misma lleva implícito necesariamente el bien social". H.J. Laski, op. cit. p. 22.

[14] Ver: Albert O. Hirschman, *L'économie comme science morale et politique*, Gallinard/Seuil, Paris, 1984, p. 11

[15] *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago, 111. 1967.

[16] *What Should Economists Do?*, Liberty Press, Indianapolis, 1979, p. 44.

[17] Ibid, p. 71

[18] Ver: Hirschman Albert O. *L'économie comme science morale et politique*, Gallinard, Paris, 1984.

[19] *Two Choors for Capitalism*, Basic Books, N.Y., 1978, p. 262.