



VOL: AÑO 5, NUMERO 14
FECHA: SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 1990
TEMA: SUBJETIVIDAD EN LO SOCIAL
TITULO: **Individualismo, teoría y política**
AUTOR: *Luis Salazar C. [*]*
SECCION: Artículos

RESUMEN:

Según Bobbio el liberalismo resurge constantemente debido a su vinculación con el individualismo moderno. Un individualismo indisociable de las modalidades que el Estado y la sociedad han adquirido en el mundo moderno. De ahí su importancia tanto para las teorías que pretenden explicar la realidad social como para cualquier concepción (y práctica) realista de la política. Este ensayo pretende plantear algunos de los problemas epistemológicos derivados de las críticas del individualismo metodológico contra las explicaciones funcionales y/o holistas. Y también intenta reflexionar someramente sobre las cuestiones políticas que resultan de los individualismos liberal y democrático.

ABSTRACT:

Individualism, theory and politics.

According to Bobbio, liberalism arises constantly mainly by its bond to modern individualism. An unsociable individualism responding to the manners that State and society obtained from the modern world. Therefore, its importance to the theories that try to explain social reality and whatever ideas possible for the realistic practice of politics. This essay intends to outline some of the epistemological problems derived from the criticism of methodological individualism opposite to the functional explanations and/or holistic. It also attempts to meditate superficially about political issues arising from liberal and democratic individualism.

TEXTO

1. Advertencia preliminar

En diversas ocasiones Bobbio ha llamado la atención sobre el hecho de que la democracia moderna presupone una concepción individualista de la sociedad, radicalmente opuesta a la visión organicista de la misma. Por ejemplo, en su ensayo "Liberalismo viejo y nuevo" apunta:

"...el pensamiento liberal continua renaciendo, incluso bajo formas que pueden irritar por su carácter regresivo y desde muchos puntos de vista ostentadamente reaccionario (no se puede negar la intención punitiva que asume la lucha por el desmantelamiento del Estado benefactor contra quienes han querido levantar demasiado la cabeza), porque está basado en una concepción filosófica de la que, guste o no, nació el Estado moderno: la concepción individualista de la sociedad y de la historia, que a mi parecer es una

concepción de la que la izquierda, excepto algunas formas de anarquismo, jamás se ha ocupado seriamente "(Bobbio, 1986: 100)

Desde esta perspectiva buena parte de las dificultades que el socialismo ha tenido con la democracia política podría explicarse por su incapacidad para asumir y rearticular el individualismo moderno, que según afirma el propio Bobbio en el mismo ensayo, es una concepción "irrenunciable". Tales dificultades se relacionan sin duda con el peso que ciertas nostalgias premodernas han tenido en muchos movimientos populares que, ante procesos modernizadores predatorios de sus tradiciones comunitarias, han reaccionado reivindicando valores y representaciones organicistas. Pero también tienen que ver con el carácter abstracto y no pocas veces mistificador de las propias concepciones individualistas que con frecuencia ha conducido a la justificación de formas de opresión y explotación en nombre de presuntos derechos naturales de los individuos. No habría que olvidar, en efecto, la naturaleza ambigua y equívoca de los individualismos modernos que, por un lado, aparecen disolviendo viejos lazos personales de subordinación y jerarquía, pero que, por otro, permiten y hasta justifican el surgimiento de poderes impersonales -capitalistas y burocráticos- que en buena medida explican las reacciones antiindividualistas de las clases populares y de sus expresiones teóricas y políticas.

Hoy el fracaso del mal llamado "socialismo real", así como el desprestigio generalizado de las organizaciones corporativas, parece marcar el triunfo provisional de las visiones individualistas, expresado en el reconocimiento prácticamente universal de los principios y procedimientos de la democracia moderna pero también en el retorno y revitalización del liberalismo. Ello permite entender al menos parcialmente, la crisis del pensamiento y de la práctica de izquierda, incapaces muchas veces de oponer a estas tendencias otra cosa que consignas nostálgicas o conversiones tan súbitas como inverosímiles. Por todo ello acaso no sobre retomar el reto planteado por Bobbio y examinar, así sea esquemáticamente, algunos de los problemas teóricos y políticos suscitados por el resurgimiento de las concepciones individualistas de la sociedad y de la historia.

A este respecto se propone en este trabajo distinguir claramente dos tipos de problemáticas: las teóricas, relacionadas con la cuestión general de cómo explicar los fenómenos sociohistóricos, y las políticas, referidas al modo de tratar prácticamente dichos fenómenos. En nuestra opinión, buena parte de los debates que ocupan la atención actual incurrir frecuentemente en una verdadera confusión entre estos dos niveles, provocando una serie de cortocircuitos argumentativos. Tratar de evitar dicha confusión no implica que tales problemáticas no se relacionen, pero sí exige un esfuerzo de esclarecimiento analítico de su articulación.

En este ensayo se intentará entonces considerar, en primer lugar, algunos problemas suscitados por las críticas epistemológicas al holismo desarrolladas por el individualismo metodológico, con el objeto de examinar sus alcances y sus limitaciones. En segundo lugar, se propondrán algunas reflexiones tentativas sobre las cuestiones políticas suscitadas por los individualismos liberal y democrático, en la perspectiva de mostrar sus diferencias y preparar el terreno para el planteamiento de la cuestión relativa a un posible individualismo socialista.

2. La cuestión de los "microfundamentos" en las ciencias sociales.

Abordemos primeramente algunos problemas vinculados con la explicación de los fenómenos sociales. En este punto el debate central opone las teorías llamadas holistas a los planteamientos genéricamente encuadrados bajo la categoría de individualismo metodológico. Esta oposición se relaciona con lo que debe ser el punto de partida de una buena explicación o interpretación causal de los procesos sociales: ¿se debe partir del

"todo" -estructuras, sistemas, instituciones y grupos- o, por el contrario, es necesario partir de los individuos, de sus acciones, creencias y motivaciones para dar cuenta de los hechos sociales? El desencanto generado por el fracaso de ciertas previsiones evolutivas, elaboradas sobre la base de los grandes paradigmas sociológicos o marxistas, dio paso a una oleada de críticas metodológicas que culminaron en una especie de revival del individualismo metodológico. Ciertamente, así como puede hablarse de una gran variedad de modelos holistas, también el llamado individualismo metodológico conoce múltiples modalidades. No obstante, acaso sea posible caracterizarlo partiendo de la tesis avanzada por Elster, según la cual:

"todos los fenómenos sociales (su estructura y su cambio) sólo son en principio (subrayado mío; LSC) explicables en términos de individuos (sus propiedades, sus objetivos y sus creencias)." (Elster, 1986:157).

Pero de inmediato habría que precisar que esta propuesta individualista deriva -ya desde Weber- de la extensión de la metodología de la economía neoclásica al terreno de los fenómenos sociales y políticos en su conjunto. Ello es importante por cuanto uno de los supuestos básicos de este programa teórico es lo que en otro lado hemos denominado el sujeto supuesto racional, (Salazar: 1990) vale decir, que los individuos deben considerarse, al menos en principio, como agentes maximizadores cuya acción deriva de cálculos racionales. Ciertamente, los propios economistas reconocen el carácter instrumental de dicho supuesto, que permite elaborar modelos sin duda consistentes y rigurosos. Ello no obstante, como indica Hirschman:

"El enfoque 'económico' o del 'actor racional' ha ofrecido algunas ideas importantes, pero su avance triunfal también ha revelado algunas flaquezas intrínsecas. (...)mi tesis básica es que el enfoque económico nos presenta un relato demasiado sencillo (subrayado mío; LSC) de procesos económicos tan fundamentales como el consumo y la producción". (Hirschman, 1989 142).

Las teorías de la acción racional -por ejemplo, la teoría de juegos- importadas de la teoría económica, acaso permitan, en efecto, bajo supuestos ciertamente simplificadores, formular hipótesis sugerentes sobre el comportamiento estratégico de actores sociales precisos, pero difícilmente pueden decirnos nada acerca de la formación y transformación de dichos actores, por cuanto presuponen, al igual que la economía neoclásica, una naturaleza humana constante, calculadora, que no pocas ocasiones se da de bofetadas con las acciones y comportamientos efectivos de individuos y grupos sociales. El propio Przeworski (1987: 106) reconoce, por ejemplo, que en la vida política no sólo está en juego quién obtiene qué en un momento dado, sino también -y en cierto sentido sobre todo- quién es quién; en otras palabras, los agentes políticos difícilmente pueden pensarse como agregados mecánicos de individuos racionales con intereses definidos de antemano, dado que su configuración misma como "voluntades colectivas" depende precisamente de un contexto histórico cultural pero ante todo de un proceso de constitución relacional de identidades e intereses.

En este sentido, la propuesta de Elster de explicar los fenómenos sociales partiendo de los individuos exigiría reconocer lo que el propio Hirschman llama "la increíble complejidad de la naturaleza humana" (Hirschman, 1989:157) que es precisamente dejada de lado por las teorías de la acción racional. Por ello ya Weber señalaba que si bien el tipo ideal de la acción racional alcanza el máximo grado de evidencia formal y puede servir, así, como punto de partida para investigar empíricamente las acciones reales, esto no debe alimentar la creencia (¿normativa?) de una supuesta racionalidad efectiva de los actores sociales.

En cualquier caso, tampoco parece viable colocar a los individuos siempre como parte del explicandum de las teorías sociales, pues quedaría la pregunta acerca de su propia constitución. Y suponer que, por ejemplo, la formación de las preferencias es un proceso puramente endógeno o puramente adaptativo nos volvería a colocar ya sea ante una visión metafísica de los seres humanos, ya sea frente a algún tipo de teoría holista reductiva. En todo caso, como apunta Bodei:

"El hecho es que una vez tomada en serio la abstracción, como el individuo abstracto, libre decisor racional, se termina por considerar irrelevante el resto: la historia, la dimensión colectiva, el condicionamiento del actuar individual y social o, en el ámbito económico, la producción como base del intercambio, que se ha vuelto invisible para los neoclásicos."(Bodei, 1983: 65).

En este mismo sentido Przeworski subraya igualmente las debilidades de las propuestas del individualismo metodológico en cuanto a su capacidad para ofrecer verdaderas alternativas teóricas para pensar la historia, concluyendo que ni la teoría de juegos ni los modelos construidos sobre la base del supuesto actor racional son suficientes para desarrollar una explicación histórica satisfactoria. (Przeworski, 1987: 101). ¿A qué obedece entonces el éxito inesperado del individualismo metodológico? ¿Por qué, pese a sus evidentes limitaciones, esta orientación ha logrado conmovir al desarrollo de las ciencias sociales?

Buena parte de la respuesta puede encontrarse en la naturaleza abusiva de determinadas explicaciones funcionalistas propias de las tradiciones marxistas y sociológicas. Explicaciones que presuponen, con frecuencia, una especie de legalidad inexorable, casi mística, de las estructuras sociales, haciendo de todo fenómeno o proceso social algo que necesariamente "estaría al servicio" ya sea de la reproducción, ya sea de la integración de los sistemas sociales, y "explicando" entonces esos fenómenos o procesos por su función. Pero explicaciones que, al propio tiempo, reducen a los seres humanos a meros portadores de roles, funciones y estructuras, convirtiendo la historia en una evolución predeterminedable de tendencias prácticamente fatales. Estos dos son los puntos que el desafío individualista ha puesto en relieve. El primero, como es claro, concierne al estatuto mismo de las "explicaciones" funcionales, esto es, a su posible papel en el análisis causal de los procesos sociales; el segundo se relaciona, en cambio, con el modo de concebir los denominados microfundamentos de toda teoría social, es decir, con sus presupuestos antropológicos. Veamos brevemente estos dos puntos.

Para comenzar habría que reconocer que las llamadas "explicaciones" funcionales sólo pueden ser un modo de aproximación -pero no una explicación estricta- de hechos o procesos; un modo de acercarse a la realidad social que debiera siempre de complementarse con hipótesis causales y someterse a contrastación empírica. De lo contrario parece imposible evitar los vicios teleológicos destacados por Hempel, y sobre todo la clausura o cierre metodológico de las teorías sociales. Así, por ejemplo, la hipótesis de que ciertos ritos religiosos coadyuvan al mantenimiento de determinadas identidades colectivas que, por su parte, mantienen la estabilidad de un sistema social, puede ser un buen punto de partida hipotético para el examen de dichos ritos, pero sólo en la medida en que permita comparar diversas situaciones pertinentes y se articule con proposiciones causales acerca del sentido que tales ritos tienen para los propios participantes.

Pues, en realidad, la aproximación funcional sólo posibilita conjeturar relaciones generales de compatibilidad estructural entre fenómenos e instituciones sociales, lo que sin duda puede ser útil para comprender la regularidad de ciertos efectos agregados, así como las consecuencias globales -más o menos inconscientes- de determinados procesos

colectivos. De esta manera, pueden formularse hipótesis sobre los posibles efectos mediatos y globales de una modificación de tales procesos. Pero sin perder de vista que no se trata sino de conjeturas, de hipótesis parciales sujetas a comprobación, so pena de convertir al funcionalismo en un expediente para dar cuenta a priori de cualquier fenómeno. Por ello, como muestra claramente Boudon en *La place du desordre* (Boudon, 1984), muchos planteamientos sociológicos y marxistas terminan jugando el papel de sucedáneos de una filosofía tradicional de la historia, esto es, de teorías deductivas y cerradas que no pueden sino fracasar frente a la complejidad efectiva de la realidad histórica.

En esta perspectiva, las críticas individualistas contra las explicaciones funcionalistas o estructuralistas debieran verse como un desafío saludable, como un llamado de atención contra generalizaciones y teorías que pretenden "saber demasiado". De ahí la pertinencia de la recomendación weberiana de considerar a las relaciones sociales como posibilidades o probabilidades de que las acciones mutuamente referidas se desarrollen con una cierta orientación, y no como determinaciones fatales de efectos unívocos. Ello, como es evidente, no implica asumir quién sabe qué ontología específica de la historia, o quién sabe qué libertad incognoscible de los seres humanos, pero sí sin duda la inevitable limitación de cualquier conceptualización teórica, y por ende, la presencia de lo contingente, del desorden y del acontecimiento en el desarrollo efectivo de los procesos históricos.

El segundo punto tiene que ver con lo Pzeworski denomina la necesidad de los microfundamentos para las macroteorías sociales (Przeworski, 1987:98). Resulta indudable que buena parte de estas últimas exige de concepciones más afinadas y complejas de la subjetividad humana. Incluso podría decirse que muchas de sus dificultades tiene su origen en una visión en extremo simplista y no problematizada del ser humano, heredada de cierto utilitarismo implícito o explícito. Por ello tiene razón Hirschman al señalar la necesidad de complicar las teorías a fin de enfrentar "la increíble complejidad de la naturaleza humana". De una naturaleza que lleva al fracaso los ensayos de reducir a los individuos a meros portadores o interiorizadores de estructuras sociales, soslayando su complejidad y su "creatividad". Con ello hacemos referencia a la capacidad de aprendizaje e innovación de los agentes sociales, así como a la inconstancia y complejidad de sus reacciones al medio social.

Nunca se insistirá lo suficiente, en esta perspectiva, en que los procesos sociales son históricos porque son vividos y reflexionados subjetivamente, a través de complejas estructuras simbólicas e imaginarias. De ahí que tanto las identidades como los intereses humanos sean inestables y abiertos, equívocos y sorprendentes. Lo vivido, podría decirse, se organiza necesariamente como una narración, como un relato complejo, sobredeterminado, inacabado y por consecuencia abierto permanentemente a su resignificación ambigua. Como señala Luhman:

"De manera frecuente se explica el concepto de sentido haciendo referencia a la subjetividad del yo(..); sin embargo, el concepto de sentido -considerándolo por sí mismo- se puede precisar más fácilmente que el concepto de sujeto. Por esto se recomienda no definir el sentido a través del sujeto, sino al revés, el sujeto a través del sentido, como sistema que se vale de sentido."(Luhman, N., 1986a: 106).

Los seres humanos actúan entonces, necesariamente, como sujetos de sus acciones, esto es, como agentes que reflexionan sobre sus condiciones de vida, toman decisiones, se proponen fines y atribuyen sentido(s) a sus comportamientos. Ello no los coloca por encima del mundo natural como seres autónomos, autokinéticos; la subjetividad no es en modo alguno el centro-origen-responsable de las acción. Pero sí es un sistema

complejo que "se vale de sentido", que se configura por y en el lenguaje y que actúa reinterpretando interminablemente su (o sus) historia(s) constitutiva(s). De este modo, aunque sea falso decir que toda explicación social debe partir de los individuos, sí es deseable que los tome en consideración no como unidades últimas, sino como elementos problemáticos -la propia individualidad es siempre problemática- y reflexivos de un sentido capaz de orientar sus acciones.

Como propone el propio Luhman, es plausible considerar a los seres humanos como "ambientes problemáticos" de los sistemas sociales. Esto supone que existe siempre un hiato entre las estructuras sociales que definen ciertas posibilidades de acción, y las acciones individuales y colectivas efectivas que inevitablemente pasan por la conciencia subjetiva, por la forma en que son vividas tales estructuras y posibilidades. Contrariamente a lo que pensaba Marx, la conciencia social no es mera expresión -aun invertida- de una situación objetiva, sino efecto complejo de un relato existencial que juega un papel causal específico e irreductible.

Bajo esta perspectiva es posible concluir provisionalmente que el desafío del individualismo metodológico conduce a un doble reto para las ciencias sociales. El de rechazar toda noción simplista de la causalidad estructural y/o funcional y, por consecuencia, asumir plenamente la complejidad y la contingencia de los procesos sociales. Ello requiere, como ya indicamos, asumir el carácter necesariamente limitado, hipotético de sus explicaciones y previsiones. Como sugiere Boudon, tendría que aceptarse que la mayor parte de las supuestas "leyes" del cambio social sólo son, en el mejor de los casos, modelos conjeturales cuya utilidad depende de su capacidad para ser contrastadas empíricamente. Una buena teoría de las transiciones a la democracia, por ejemplo, no consiste en la pretensión de definir condiciones necesarias y suficientes para el establecimiento y consolidación de un régimen democrático, sino en la formulación de condiciones favorecedoras u obstaculizadoras de una transición, cuya eficacia esté abierta a las contingencias singulares.

El otro reto concierne a la necesidad de microfundamentos, esto es, de concepciones teóricas más complejas y precisas de los procesos de constitución y reconstitución de las subjetividades, capaces de dar cuenta positivamente del papel productivo de lo que ya Marx llamaba el lado subjetivo de la historia. A este respecto cabe señalar la necesidad de poner atención no sólo en las llamadas acciones racionales, sino en aquellas aparentemente irracionales. No sin duda para hacer su apología, sino sencillamente para entender sus condiciones positivas de existencia. Lo que Pareto denominaba acciones "no lógicas" -y sin duda tendría que encontrarse otra denominación- han jugado y siguen jugando un rol histórico relevante que merece seguir el consejo de Spinoza de no lamentar o despreciar tales acciones, sino tratar de entenderlas.

En la disputa epistemológica entre holismo e individualismo metodológico, en suma, pareciera conveniente evitar los partidarios extremos -o holismo sin sujetos o individuos sin contexto- y reconocer la necesidad de elaborar modelos teóricos rigurosos capaces de afrontar con éxito la cuestión de unos microfundamentos a la altura de la complejidad efectiva de la historia y de los seres humanos.

Retomando una vieja tesis de Althusser -que nos puede servir de puente para el siguiente apartado-, es posible decir que hay que tomar en serio la idea de que aunque los hombres no son los sujetos de la historia, sí son sujetos en la historia. Lo que permite entender que no es sólo que no deban, desde una postura moralizante, ser tratados como medios, sino lo que es políticamente más importante: que no pueden ser tratados como simples medios. Pero esta cuestión nos remite al tema de los individualismos políticos.

3. El individualismo como cuestión política.

Estrechamente ligadas al desarrollo de la modernidad se encuentran las ideologías humanistas e individualistas. De propósito utilizamos el plural para subrayar la diversidad e incluso conflictividad de los valores y representaciones que implica la visión moderna del individuo y de su relación con la sociedad. Es conveniente, sin embargo, establecer tentativamente algunos rasgos generales característicos de dicha visión mediante su contraposición con los aspectos más sobresalientes de la visión premoderna -medieval y antigua- de la sociedad como comunidad.

Esta última, como ha señalado Bobbio (1989b: 9-10), se sostiene en una metáfora organicista y teleológica que configura a las sociedades en organismos cuyo orden y sentido se encuentra vinculado con el orden y sentido globales del cosmos, de la naturaleza en su conjunto. De esta forma, la representación e ideal de esta concepción es la de una organización comunitaria y jerárquica donde cada cosa y cada ser humano tienen un lugar "por naturaleza". La buena sociedad es aquella que se acerca al máximo al orden cósmico, a la teleología natural del mundo y que se atiene a la naturaleza finalista de los seres humanos; es aquella, por consecuencia, que logra la mayor estabilidad, la mayor perfección estática, en la medida en que los cambios son considerados como corrupción y decadencia. No es casual entonces el rechazo que este tipo de representaciones e ideales conllevan hacia las formas y principios democráticos: ni la igualdad, ni la libertad -en cualquiera de sus versiones- se avienen fácilmente con la concepción jerárquico comunitaria, organicista, del orden social perfecto.

En este sentido ya Hegel reflexionaba sobre los efectos disolutorios de la bella totalidad generados por el desarrollo del individualismo religioso y económico, así como sobre la necesidad de un nuevo modo de entender y practicar la vida social moderna (cf. Hippolite, 1970 y Hegel, 1975). Con la irrupción de la modernidad en los siglos XVI y XVII aparecen las primeras reflexiones teóricas acerca del significado ético y político del humanismo individualista. El Estado y la sociedad ya no pueden verse, en adelante, como un orden naturalmente prestablecido, sino como el resultado de la sola acción de los hombres. Pero no ya del hombre virtuoso de la antigüedad, ni siquiera del santo medieval, sino de individuos pasionales, egófstas, ambiciosos (cf Strauss, 1984; y Macpherson, 1979). Surge así la concepción contractualista del origen y fundamento de la sociedad civil, en tanto orden político artificialmente creado por seres humanos individuales e individualistas. Ya no la Naturaleza en tanto cosmos sino la naturaleza humana; ya no la voluntad de Dios sino la voluntad de los individuos; ya no la tradición sino el proyecto, serán los "fundamentos" de la sociedad y del Estado.

En este contexto, la sucesión de teorías filosóficas y científicas acerca del mundo social moderno puede verse como una serie de ensayos diversos, no pocas veces desgarrados, para dar cuenta de la problemática política inaugurada por el emergencia y evolución de los individualismos. Desde el inverosímil contrato hobbesiano de sumisión, pasando por su reformulación liberal en Locke, por su rearticulación rousseauiana democrática, pero también por las nostalgias hegelianas, por las críticas antimercantilistas de Marx y por las discusiones antitéticas de un Durkheim y un Weber, e incluso por los debates contemporáneos, es evidente la naturaleza políticamente disruptiva, problematizadora e irritante, de las representaciones e ideales individualistas. Sea para defender el orden y la estabilidad, sea para proponer un nuevo tipo de comunidad, sea para evitar que el individuo sea absorbido por procesos opresivos de regulación social, apenas puede hablarse de un autor importante que no haya tenido que medirse con la problemática del individualismo moderno.

Sin duda habría que distinguir los diversos tipos de individualismo -religioso, ético, económico, político- como lo hace S. Lukes (1975), pero aquí más bien nos interesa examinar el que está relacionado con el liberalismo y la democracia moderna. A este respecto Bobbio afirma:

"...las relaciones del individuo con la sociedad son vistas por el liberalismo y la democracia de diferente manera: el primero separa al sujeto del cuerpo orgánico de la sociedad y lo hace vivir, por lo menos durante una larga parte de su vida, fuera del seno materno, y lo pone en el mundo desconocido y lleno de peligros de la lucha por la sobrevivencia; la segunda lo integra a los otros individuos semejantes a él, para que a partir de su unión la sociedad ya no sea recompuesta como un todo orgánico, sino como una asociación de individuos libres. El primero reivindica la libertad individual tanto en la esfera espiritual como en la económica contra el Estado; la segunda lo hace protagonista de una forma de Estado diferente en que las decisiones colectivas son tomadas directamente por los individuos o por sus delegados o representantes. Tomando en cuenta al individuo, el primero pone en evidencia la capacidad de autoformación, de desarrollar sus propias facultades, de progresar intelectual y moralmente en condiciones de máxima libertad; la segunda exalta sobre todo la capacidad de superar el aislamiento con varios acuerdos que permiten instituir un poder comúnno tiránico." (Bobbio, 1989: 51-52).

Resulta claro entonces que las concepciones liberal y democrática del individuo se contraponen en una serie de puntos relevantes. La primera acentúa la noción de libertad como libertad negativa, convirtiendo a la sociedad y el Estado -en definitiva a "los otros"- en obstáculos o medios para los fines del individuo, que aparece así como fin absoluto (para sí mismo). Se trata del individuo posesivo, calculador, racional, supuesto básico de los programas propios del individualismo metodológico y de los modelos económicos neoclásicos. Esta postura ciertamente puede matizarse y suavizarse introduciendo el expediente ético de no tratar a los demás como meros medios, o construyendo teorías de la justicia sobre la base de una especie de utilitarismo sublimado. Permanece el hecho, sin embargo, de que queda prácticamente excluida o por lo menos sumamente oscura la posibilidad racional de pasar del "yo" al "nosotros", de la identidad individual a la colectiva, salvo bajo la modalidad de un interés egoísta, compartible y calculable. El Estado, pero también la política, sólo pueden aparecer como un "mal necesario", como algo que sólo se justifica racionalmente si sirve para asegurar los fines individuales; de ahí la concepción del Estado como "asociación protectora", como guardián coactivo de los derechos individuales, como mal menor (cf Nozick, 1988). No por azar para este individualismo es indispensable preguntarse si debe (sic) existir el Estado, vale decir, si puede justificarse "racionalmente" la existencia de un poder público. Como tampoco es casual que cualquier política que vaya más allá de las funciones protectoras, que sea "más que mínimo", sea considerada como una transgresión de los derechos individuales.

Pocas dudas puede haber acerca de la relación histórica, política e ideológica de esta concepción liberal con la economía de mercado. Un tipo de economía que, hoy por hoy, puede parecernos indispensable como mecanismo relativamente racional de asignación de recursos en las sociedades modernas, complejas y diferenciadas, aunque ciertamente insuficiente por sus efectos distributivos y sus consecuencias monopólicas. Un tipo de economía que, igualmente, ha mostrado su capacidad para motivar conductas racionales -en el sentido weberiano- y eficientes, e incluso para disciplinar de modo no abiertamente coercitivo a los seres humanos. Pero por su propia dinámica, el individualismo posesivo de mercado ha resultado incapaz de "fundar" un orden social estable por sí solo, no sólo porque promueve la disolución de valores e identidades colectivas sin ofrecer alternativas, sino también porque promueve la formación de poderes fácticos económicos y

administrativos que prácticamente cancelan las celebradas libertades para buena parte de los seres humanos.

De ahí la importancia del individualismo democrático propuesto por Bobbio en el pasaje antes citado. De un individualismo asociativo que reivindica lo político y lo público como ámbitos indispensables de otra productividad social, distinta de la meramente económica, en tanto condición de un orden social estable y legítimo. En esta perspectiva, como ya señalara Kelsen (1977: 16-28), el valor principal de la democracia no es tanto la igualdad -salvo como igualdad política- sino la libertad positiva. La libertad entonces como capacidad de pasar voluntariamente del "yo" -sujeto individual- al "nosotros" sujeto político propiamente dicho. De esta manera, el individualismo así entendido se configura como un límite estricto de todo colectivismo autoritario y totalitario -y también de todo colectivismo metodológico abstracto, de toda metafísica política nacionalista, clasista o populista, que pretenda hablar en nombre de sujetos políticos preconstituidos.

Como señalara Carlos Pereyra:

"La participación es un mito sin formas democráticas tales como el libre intercambio de ideas e informaciones, la concertación de proyectos, la negociación de intereses, la confrontación pluralista en los órganos de decisión. Sin estos ingredientes, la participación es una figura retórica que ni siquiera propicia la gestación de una cultura democrática tolerante y, lo que es más grave, no crea las condiciones para la constitución de sujetos políticos. (...) Y, ¿cómo lograr un orden social justo si está trabada la posibilidad de formar sujetos políticos?" (Pereyra, C., 1990:86-87).

La democracia exige, por ende, libertad individual, libertad de opinión, reunión, asociación, en suma, libertad de elección. Tales libertades son el sustento mismo de una participación voluntaria, inevitablemente abierta al juicio crítico y al intercambio de ideas. Sólo de este modo la constitución y reconstitución de los sujetos políticos adquiere valor democrático, sólo entonces las voluntades e identidades colectivas pueden volverse expresión de la soberanía popular. En este sentido Rousseau acertaba al apuntar el problema de la formación y expresión de la voluntad general como la cuestión básica de la política democrática, aunque su solución -entre contractualista y romántica- dejara mucho que desear. Acaso su desconfianza hacia el pluralismo explique su excesivo celo antiindividualista, dando paso a una visión nostálgica del ciudadano virtuoso, totalmente absorbido en el interés general. No obstante, lo cierto es que los procedimientos y formas de la democracia moderna parten del pueblo distributiva y no colectivamente definido, es decir, del pueblo como conjunto de individuos no unificado ante, y por ello de individuos capaces de configurar "nosotros" diversos y plurales. Con lo que la política deviene no ya mal necesario, sino esfera de acción colectiva indispensable para la (re)construcción permanente, interminable, de un orden social deseado y deseable.

Ello no cancela el lado oscuro de la política, su carácter coactivo, inexorablemente conflictivo, pero sí lo civiliza al crear la posibilidad de los acuerdos procedimentales y la negociación de intereses.

Frente a la concepción individualista antipolítica del liberalismo emerge una posición individualista que asume positiva y hasta productivamente la política. En cierto sentido podría decirse que las democracias liberales suponen una especie de compromiso pero también de tensión permanente entre estas interpretaciones del individuo y de su libertad. Resta, sin embargo, la pregunta por lo que podría ser un individualismo socialista. Bobbio lleva razón al considerar este punto como el talón de Aquiles del socialismo moderno. No porque en las tradiciones socialistas, incluso marxistas, no haya referencias a una presunta reconciliación armónica entre intereses individuales y colectivos, sino porque, en

los hechos, las políticas socialistas han tendido a subestimar, cuando no a excluir, los valores y principios tanto del individualismo económico como del individualismo político, en beneficio de un colectivismo paternalista cuando no abiertamente autoritario. Por ello, la necesaria reconstrucción del proyecto socialista tendría que tomar en serio las experiencias históricas y asumir no sólo el individualismo democrático -lo que implica reconocer siempre abierto el problema político de la formación de voluntades colectivas-, sino también la irreductibilidad de lo privado individual a lo público colectivo.

Correlativamente, un individualismo socialista podría entonces reivindicar el carácter social de las capacidades aparentemente individuales, no con el fin de subsumir la iniciativa de los particulares bajo formas burocráticas, sino con el de rearticularla bajo modalidades solidarias, cooperativas y socialmente responsables. Se trataría igualmente de poner en relieve las condiciones económicas, sociales y culturales que hacen posible el ejercicio efectivo de los derechos individuales, que lejos de ser naturales son resultado de esfuerzos históricos colectivos. Pues, como ya indicaba Spinoza, una concepción correcta del derecho exige reconocer su positividad histórica y política, es decir, su ser consecuencia de un modo específico de articular las precarias potencias individuales (cf. Spinoza, 1986: 92; y Salazar, 1990). Sólo así, las críticas justas del socialismo a las abstracciones jurídicas del individualismo liberal podrán convertirse en la base teórica de una política democrática de izquierda capaz de ir más allá del consumismo economicista que no sólo pretende el fin de la historia, sino mucho más esencialmente, el fin de la política.

CITAS:

[*] Profesor del Area de Investigación de Teoría de las Formaciones Sociales, Departamento de Sociología, UAM-A.

BIBLIOGRAFIA:

Bobbio, N. (1986) El futuro de la democracia, Fondo de Cultura Económica, México.

Bobbio, N. (1989 a) Liberalismo y democracia, Fondo de Cultura Económica, México.

Bobbio, N. (1989 b) Thomas Hobbes, Einaudi, Turín.

Bodei, R. (1983) "Fra prudenza e calcolo sui canoni della decisione razionale", en Ricerche politiche due, Il Saggiatori, Milano.

Elster, J. (1986) "Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos. Un alegato en favor del individualismo metodológico", en Sociológica, no. 2, UAM(A), México.

Hegel, G.W.F. (1975), Principios de filosofía del derecho, Sudamericana, Buenos Aires.

Hippolite, J. (1970), Introducción a la filosofía de la historia de Hegel, Calden, Buenos Aires.

Hirschman, A. (1989) Enfoques alternativos sobre la sociedad de mercado, Fondo de Cultura Económica, México.

Kelsen, H. (1977) Esencia y valor de la democracia, Guadarrama, Madrid.

Luhman, N. (1986 a), "La teoría moderna de sistemas como forma de análisis compleja", en Sociológica, no. 1, UAM, México.

Luhman, N. (1986 b) "Complejidad y democracia", en *Sistemas políticos: temas conceptuales del debate italiano*, UAM(A), México.

Lukes, S. (1975) *El individualismo*, Península, Barcelona.

Nozick, R. (1988) *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México.

Pereyra, C. (1990) *Sobre la democracia*, Cal y Arena, México.

Przeworski, A. (1987), "Marxismo y elección racional", en *Zona Abierta*, no. 45, Madrid.

Salazar, L. (1990) "Política y subjetividad en Hobbes y Spinoza", en *Crítica del sujeto*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Spinoza, B. (1986) *Tratado político*, Alianza Editorial, Madrid.

Strauss, L. (1984) *The political philosophy of Hobbes*, Midway, Chicago.

Weber, M. (1984), *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.