

El estado de la cuestión

Democracia y racionalidad Una relación conflictiva*

José Rubio Carracedo

Las dos columnas sobre las que se asienta la democracia liberal, la libertad individual y los mecanismos de decisión pública, no se dejan conciliar fácilmente. Buena parte de la reflexión moderna sobre la vida pública se orienta a tratar de solucionar esa tensión. El presente artículo plantea el problema en sus términos precisos y repasa los principales intentos recientes de solución.

Una de las cuestiones más candentes a lo largo de la segunda mitad de nuestro siglo ha sido la de conseguir una conciliación convincente entre los dos factores sobre los que se asienta la democracia liberal: racionalidad individual y elección pública. En este trabajo me propongo pasar revista a los principales intentos presentados de modo más o menos directo. Es obvio que tanto la selección como la exposición están condicionadas por las limitaciones de espacio. No obstante, mi objetivo prioritario será el de poner de manifiesto el tipo de racionalidad y el tipo de elección colectiva de que se trata en cada uno de ellos, ya que con frecuencia se trata de formulaciones reductivas de uno o de ambos factores, en pos de facilitar el acceso a la ansiada compatibilización.

Ahora bien, para la correcta interpretación del momento actual del problema resulta indispensable, a mi juicio, comenzar por presentar un breve estudio histórico-genético de ambos paradigmas y de su siempre conflictiva relación.

* Agradezco a mis compañeros del proyecto de investigación PB92 0417, en especial a José M.^a Rosales, sus valiosas observaciones.

1. *La inconsistencia del modelo democrático liberal.*

Como es sobradamente conocido, la democracia liberal se gestó básicamente en Gran Bretaña en la segunda mitad del siglo XVII a partir de la lucha revolucionaria burgués-puritana frente al despotismo monárquico vigente. Para su adecuada comprensión, dicho movimiento de conquista de libertades cívicas ha de encuadrarse en el marco de la serie de revoluciones que se sucedieron por mutua implicación a partir del Renacimiento: revolución comercial (con la ruptura del modelo feudal de producción y distribución de bienes), que preparó e hizo posible las subsiguientes revoluciones religiosa (reforma protestante) y científica (desarrollo de las ciencias naturales). Simultáneamente se había producido una revolución política, que se realizó en dos fases: a) paso del estado feudal poliárquico al estado centralizado con monarquía absoluta que garantizaba la seguridad colectiva e individual mediante el monopolio de la violencia legal (cuya racionalización máxima aparece en Hobbes); y b) un segundo paso de signo opuesto: la reivindicación de las libertades individuales, implicadas ya por las revoluciones religiosa y científica, pero exigidas cada vez más imperiosamente por la dinámica expansiva de la revolución comercial, que culminó con el triunfo de la Gloriosa Revolución británica, y un siglo más tarde en las Revoluciones Americana y Francesa, a partir de las cuales tiende a universalizarse en Occidente la democracia liberal como único sistema político legítimo y racional. Locke, Montesquieu, Rousseau, Hume, Burke, Kant, Constant y Tocqueville, presentan diferentes versiones de racionalización y legitimación del nuevo modelo.

Las diferentes versiones justificadoras de la democracia liberal se explican por la dificultad —en realidad insuperable— de conciliar en un modelo consistente los dos componentes esenciales del modelo: a) el componente propiamente liberal (primado del individuo como átomo social autónomo, que exige su derecho de no ingerencia estatal ni social en sus asuntos, de los que es único intérprete autorizado); y b) el componente propiamente democrático (necesidad de cohesión la propia libertad con la libertad de los demás mediante una decisión colectiva de carácter igualitario y racional).

La mayor parte de los críticos ha insistido preferentemente en el condicionamiento histórico de dicha incompatibilidad, ya que la democracia liberal surge estrechamente asociada a la lucha burguesa por las libertades individuales en el marco competitivo de la revolución comercial y se consolida con la subsiguiente revolución industrial-capitalista. Así Macpherson (1970) ha insistido en su intrínseca relación con el «individualismo posesivo» que constituye el alma del capitalismo comercial o industrial. En definitiva, la democracia liberal surgió ya como cauce del individualismo implacablemente competitivo del mercado, que primará siempre la libertad (entendida primariamente como libertad negativa, esto es, ausencia de interferencias estatales y sociales) sobre la igualdad en la decisión colectiva; y dado que el componente democrático exige una conciliación de ambos valores máximos, el espíritu dominante del «individualismo posesivo» impondrá una conciliación más

aparente que real o, al menos, con la menor restricción posible para sustraerse a «la tiranía de la mayoría». La teoría de la representación política y la institucionalización de la democracia representativa y la mediación (y mediatización) de los partidos políticos han sido los diseños estratégicos para conciliar, al menos en apariencia, pero con efectos de legitimación, ambas exigencias¹.

Similar línea argumental, aunque con diferentes modulaciones, han presentado Wolff (1968), C. Pateman (1970; 1979), A. Levine (1981), B. Barber (1984), M. Sandel (1984), P. Green (1985), etc. Es patente, además, que la lógica empresarial de mercado condiciona de partida la estrategia democrático-liberal: su objetivo primordial ha de ser el diseño de unas instituciones y procedimientos políticos que permitan, ante todo, la negociación o regateo de los intereses particulares mediante la racionalidad estratégica o instrumental (los fines vienen ya determinados por los deseos; la negociación se limita a los medios). Como dice Levine, las instituciones liberales son la respuesta a la necesidad de «un procedimiento de decisión colectiva para combinar las expresiones de los intereses individuales y producir elecciones sociales acordes con tales intereses» (1981, 27). Este procedimiento colectivo de decisión que apela a la «soberanía popular» viene a remplazar —no se olvide— al «soberano hobbesiano» con la finalidad de asegurar, a la vez, la libertad y la prosperidad. Pero, dada la lógica de mercado individual-competitiva dominante, la mencionada soberanía popular sólo podía tener un sentido muy restrictivo tanto en la extensión (propietarios y profesionales) como en la comprensión (el interés público sólo se concibe como agregación genérica de los intereses privados).

De ahí la protesta-denuncia de Rousseau y su distinción entre la «voluntad de todos» (insuficiente por su sentido agregativo, esto es, particular) y la «voluntad general» (interés común o público). En la lógica democrática del ginebrino —no exenta de otros problemas, claro está— el voto de la mayoría parece implicar (tras deliberación igualitaria en asamblea pública) la presunción de que expresa realmente el interés público, mientras que la regla lockeana de la mayoría ha sido tildada en numerosas ocasiones de «tiranía de la mayoría» ya que, en definitiva, significa sólo una regla de procedimiento para resolver el conflicto de intereses privados, pues en pura lógica liberal todos los individuos (mayorías o minorías) tienen el mismo derecho a ver satisfechos sus intereses, por lo que se debería exigir la unanimidad de los negociadores (con la paradoja de que entonces un solo individuo podría paralizar toda la negociación). Las soluciones de tipo rousiano serán tachadas, en cambio, de idealistas. Con la paradoja, sin embargo, de que el recurso a la representación política y, sobre todo, las teorías justificadoras de la misma, tienen un indudable tufillo idealista (representación de los intereses de la nación sobre los regionales y locales, delegación de confianza, etc.), mientras que la apelación a

¹ Para esto y lo que sigue remito a mi exposición más detallada en Rubio Carracedo, 1990a, 171-248.

la mayor participación política directa de los ciudadanos es genuinamente liberal. En el próximo apartado estudiaré el replanteamiento contemporáneo de la vinculación democracia-mercado.

J.S. Mill vió claramente el problema e intentó solucionarlo mediante el concepto de «interés público», aunque en sentido agregativo, por lo que propuso una reformulación global del modelo liberal mediante su trasposición utilitarista. Y es que, al igual que Bentham, Mill encontraba demasiado abstracto el concepto de derechos individuales una vez que se desligaban más y más del contexto iusnaturalista lockeano. El principio de utilidad, en cambio, ofrece una fundamentación de los intereses permanentes del hombre en cuanto ser progresivo, ya que es, al mismo tiempo, el criterio último y decisivo para resolver los conflictos éticos (*On Liberty; Utilitarianism; On representative government*). Además, el principio de utilidad, al permitir concretar los «deseos» en «intereses», posibilitaba una diferenciación neta de las áreas del «interés privado» y del «interés público».

Pero la realidad fue que Mill no logró tal formulación objetiva y hubo de remitir al sentido común y a la opinión pública como base positiva para diferenciar lo público de lo privado, centrándose por su parte en el *harm principle* como criterio negativo, pero muy fiable, para dejar a cubierto de la interferencia estatal la esfera privada y regular su aplicación a la esfera pública: la coerción estatal sólo se legitima cuando se aplica para prevenir un daño a los otros. Es más, el mismo principio ofrecía una diferenciación clara de ambas esferas: pertenecen a la esfera privada todas las actividades que (como las creencias y prácticas religiosas) no pueden perjudicar, al menos en principio, a los demás, mientras que las actividades que pueden causar daño a otros constituyen la esfera pública. El problema está en que, como apunta Levine (1981, 110ss), no parece posible conciliar este criterio negativo con el principio utilitarista general que exige maximizar el bienestar del agregado social. Lo que sucede es que, a la postre, la fuerza del criterio negativo no tiene tanto que ver con la utilidad como con los derechos individuales, que Mill había descartado como criterio demasiado abstracto. Lo que ha conseguido, en definitiva, es la prevención del «daño a los intereses individuales», aunque su designio último era el abrir la esfera pública a un procedimiento democrático de elección colectiva mediante una combinación racional de intereses individuales en sentido agregativo de la que resultaría una maximización del bienestar social. Esta será justamente la tarea que se impondrán los neoutilitaristas contemporáneos, desde Arrow, aunque con resultados dudosos, como expondré en el apartado 5.

Otros críticos, en cambio, han insistido más en las contradicciones internas que conlleva la democracia liberal, cuya estructura dilemática se traduce en los numerosos conflictos, y hasta aporías, que se hacen inevitables en la elección de los cursos alternativos de acción a elegir, lo que hace extraordinariamente difícil la decisión democrática. Habría que hablar, pues, como ha demostrado S.Giner en su importante trabajo «La estructura lógica de la democracia» (Giner, 1987, 219-255), de una estructura inevitablemente conflicti-

va de la democracia liberal, que define así: «es una *politeia* secular, de legitimidad racional, que se plantea a sí misma por el mero hecho de constituirse como tal, un haz de disyuntivas, cuyo intento incesante de resolución constituye la espina dorsal de su proceso político» (ib., 236). Su estructura lógica viene dada por cinco rasgos normativos: a) «política participativa» (el ciudadano ha de participar en la vida pública, pero ha de hacerlo a través de la representación política, sobre la que ha de conseguir mantener un control suficiente); b) «teoría de la obligación política» (ha de obedecer al poder legítimo, pero ha de quedar a salvo su autonomía racional); c) «ciudadanía plena» (la democracia implica la existencia de ciudadanos activos en plenitud e igualdad de derechos individuales); d) «comunidad política» y no mera «asociación de intereses» (ha de encontrarse una auténtica conciliación de los intereses privados y los públicos, de la sociedad civil y del estado); y e) «libertad individual» (que incluye el derecho a la privacidad, que la sociedad política ha de respetar y promover). Esta «estructura política conflictiva», que incluye ciertas «contradicciones básicas», hace que la democracia liberal haya de ser siempre constitutivamente imperfecta y limitada, habiendo de apoyarse en todo caso sobre equilibrios inestables y siempre cambiantes. De ahí la importancia decisiva que incumbe cumplir a la racionalidad democrática en el debate político y en la incesante negociación de los conflictos.

El mismo Giner (ib., 227ss) ha sistematizado las contradicciones estructurales que todo modelo democrático realista habrá de intentar incesantemente resolver o, al menos, mantener bajo control: a) «contradicción del uno y los todos» (aporía del «*deben* mandar todos y no *pueden* mandar todos»); b) «contradicción del individuo y la coalición» (que suscita los problemas de lógica de la acción colectiva, que estudiaremos más adelante, con el insalvable problema del «gorrón» al fondo); c) «contradicción de los intereses fluctuantes», consiguiente a la compleja dinámica interés público-interés privado, que fomenta la pasividad política; d) «contradicción de la escasez» (la democracia liberal implica una cierta prosperidad económica y un mínimo nivel cultural y organizativo para que sea posible cohonestar la legitimidad con la eficiencia); y e) «contradicción del disenso» (la democracia liberal implica la actitud crítica y la dialéctica mayoría-minorías, gobierno y oposición; sin embargo, la deliberación democrática está dirigida hacia la conciliación y el consenso).

2. Democracia y mercado (racionalidad democrática y racionalidad estratégica).

Una de las vías más frecuentadas en las últimas décadas para resolver la inconsistencia del modelo democrático-liberal y solucionar, a la vez, su déficit de racionalidad en la decisión colectiva ha sido su reformulación reductiva en términos de racionalidad económica de mercado (egoísmo ilustrado), dejando sobre mínimos —si no ya arrojando resueltamente por encima de la borda— el «lastre» que suponía el componente propiamente democrático del mo-

delo. Pasaré sucesivamente revista, aunque sea en términos sumarios, a tres intentos más significativos, a mi juicio, realizados en esta dirección.

a) *Schumpeter y el «método democrático económico»*. Ya en 1943 presentó J.A. Schumpeter su «modelo democrático económico» (que luego ha sido rebautizado en términos más exactos como «democracia competitiva») como alternativa al «modelo democrático clásico», elaborado en el siglo XVIII, que él mismo define: «el método democrático es aquel sistema institucional de gestación de las decisiones políticas que realiza el bien común, dejando al pueblo decidir por sí mismo las cuestiones en litigio mediante la elección de los individuos que han de congregarse para llevar a cabo su voluntad» (Schumpeter, 1963, 321). Esta concepción de la democracia liberal se apoya, a su juicio, sobre la base ficticia del concepto de «bien común», carente de sentido para los diversos individuos o grupos, por no hablar de los conceptos «semimísticos» de «voluntad general» o «interés público».

Pero en el sistema clásico de democracia liberal no falla solamente su concepto básico, sino que el modelo se elaboró con toda una serie de supuestos erróneos o imposibles: a) parte de la concepción igualitaria de todos los individuos; b) atribuye a los individuos una independencia y calidad racional totalmente irreal; c) ignora por completo la naturaleza del *homo politicus* (lleno de contradicciones entre la teoría y la práctica, los intereses próximos y los lejanos, etc.). Tanto es así que Schumpeter ha de preguntarse: siendo esto así, ¿cómo ha podido mantenerse durante tanto tiempo un modelo no sólo erróneo, sino irreal? Su respuesta es que sucedió así porque el modelo se apoyaba sobre bases irracionales, pero fuertemente emotivas: la fe en la democracia era un sucedáneo de la fe religiosa («la voz del pueblo es ahora la voz de Dios»); la democracia liberal surgió como fruto de revoluciones sangrientas que suscitaron el entusiasmo popular; porque, además, por entonces la sociedad no tenía la complejidad actual; y también porque un modelo tan confuso permitía en cambio a los políticos una fra-seología solemne que les facilitaba, a la vez, práctica demagógica y eludir sus responsabilidades (Schumpeter, *ib.*, 322-342).

Esta refutación resulta poco original y poco convincente. Poco original, porque recoge la argumentación de los teóricos liberales más conservadores que han defendido siempre un régimen republicano elitista; y poco convincente porque se apoya sobre la falacia del modelo perfecto: sólo una democracia perfecta exigiría tal madurez política a los ciudadanos; pero entonces, como apuntó Rousseau, no sería ya necesaria; por tanto, todo modelo democrático realista ha de contar únicamente con un mínimo de cualidades de partida en los ciudadanos que la hagan inicialmente posible, pero justamente la democracia se propone mejorarlas mediante su práctica, aun con la certeza de que siempre será imperfecta.

Obviamente, la refutación persigue el fin instrumental de facilitar la credibilidad de su modelo alternativo: la democracia en cuanto «competencia por el liderazgo político», cuyo objetivo será únicamente el de «elegir a los hombres que han de efectuar las decisiones políticas» y que define así: «método

democrático es aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha competitiva por el voto del pueblo» (ib., 342). Este modelo supone un gran avance por su realismo, y es realista porque asume la lógica de la economía de mercado. Por ello posee siete características distintivas: a) permite discriminar a los verdaderos regímenes políticos: presidencialistas, republicanos o monarquías parlamentarias; b) reconoce la preeminencia política de los líderes sobre los partidos; c) vehicula las aspiraciones latentes de los pueblos que se hacen manifiestas ante las propuestas de los líderes; d) la precisión del concepto «competencia por el liderazgo» se aproxima a la del concepto de «competencia en la esfera económica»: es la libre competencia por el voto electoral, que excluye los medios violentos, aunque incluye ciertos procedimientos que reflejan la realidad política, aunque en economía serían considerados competencia «desleal» o «fraudulenta»; e) el nuevo modelo aclara mucho mejor la relación entre libertad y democracia: la autonomía individual tiene unos límites histórico-sociales, dentro de los cuales cada ciudadano es libre para presentarse a la competencia electoral por el liderazgo; f) igualmente, el nuevo modelo aclara que la función primordial de los electores es la de «crear un gobierno», pero también de «disolverlo» mediante su no reelección; g) por último, su opción por el método mayoritario resuelve a la vez el problema de la relación mayorías-minorías y la formación de gobiernos estables, a diferencia de lo que ocurre con el método proporcional.

Consiguientemente, el nuevo modelo transforma radicalmente la concepción clásica de los partidos políticos: no importa ya su representatividad ideológica (al menos intencional), sino su capacidad de promocionar y sostener un liderazgo político. Los programas ideológicos son una racionalización falsa, pero «peligrosa, porque es seductora». En realidad, los partidos políticos funcionan como las empresas económicas: sus principios son sus «marcas» de competencia, y los programas electorales son, en realidad, campañas de propaganda, que cumplen la misma función en la competencia política que las campañas de promoción en el mercado. De ahí la necesidad de contar con especialistas bien preparados y agentes electorales eficaces e influyentes, celebrar mítines espectaculares, y obtener la colaboración siempre interesada, obviamente, de los caciques y grupos de presión (ib. 344-359).

Está claro que Schumpeter se expresa con franqueza: su apuesta por la racionalización de la democracia es una apuesta por su reducción a la racionalidad de la economía capitalista. Al menos, tiene la ventaja de no enmascararla con falsas legitimaciones de tipo representativo. Se trata, eso sí, de legitimar y promover el sistema político estadounidense en cuanto democracia competitiva de mercado que cumple las condiciones de racionalidad estratégica, realismo y eficacia. Y la confirmación de que en política como en economía no hay más fuente de legitimación que el éxito. Lo único chocante es que siga denominándolo «método democrático». ¿Por qué no llamarlo simplemente «modelo político de mercado»? No sólo en la democracia griega, sino en cualquier formulación liberal clásica se ha exigido un paradigma de-

mocrático, no muy bien definido ciertamente, pero que incluía al menos algunos caracteres necesarios (aunque quizá no suficientes) entre los que aparece siempre la participación ciudadana no sólo en la elección de los dirigentes, sino también en el control, al menos mediante la opinión pública, de sus representantes y gobernantes. Schumpeter, en cambio, legitima procedimientos de dominación típicos del realismo político o del capitalismo económico. Como apunta Habermas (1981a, 253), define la democracia en términos no democráticos, ya que excluye la exigencia de «una justificación en base a intereses generalizables». Sucede, en definitiva, que Schumpeter propone una reducción de la metodología de lo público —indispensable en democracia— a la metodología de lo privado, de la lógica democrática a la lógica de mercado. Con ello consigue una racionalización de la democracia en términos de racionalidad estratégica, pero a un costo demasiado elevado: la desnaturalización del modelo democrático como tal.

b) *Downs y el modelo económico de democracia*: el modelo normativo de Schumpeter fue positivado más tarde por A. Downs en su conocido libro *An economic theory of democracy* (1957), en el que ofrece un modelo de «democracia competitiva» (o «lógica competitiva de partidos políticos») cuya actuación se basa en un cálculo estratégico de costes y beneficios para maximizar beneficios a partir de la estructura de la competencia democrática sobre votantes o electores racionales; análisis que combina factores económicos y políticos. Tanto el gobierno como los partidos políticos funcionan como «un empresario que vende política a cambio de votos». La variable decisiva es el grado de información del electorado, ya que determina en gran medida la toma de decisiones. Si la información de los electores fuera perfecta tendríamos un gobierno perfecto y el sentido de la elección sería exactamente predecible. Pero este no es el caso ni podrá serlo nunca. Por tanto, la información imperfecta obliga a servirse de intermediarios y representantes, permitiendo un gran juego de estrategia para reducir los niveles de incertidumbre. Es decir, la ciencia política se convierte, ante todo, en un cálculo de expectativas y un diseño de intervenciones sobre la información que incluye su «selección» (en pos del voto indeciso), su ideologización (garantía de estabilidad y consiguiente corrimiento ideológico hacia el centro político) y cálculo de la «abstención racional» (cada elector busca informarse sobre un cálculo de costes y beneficios). Una consecuencia curiosa de este enfoque es que resultaría irracional informarse exhaustivamente, puesto que en tal caso los costes siempre serían superiores al beneficio marginal. El ciudadano racional sería, en cambio, el que ajusta costes y beneficios.

Obviamente, el modelo resulta demasiado sesgado. De hecho, en estados bipartidistas, en los que existe poca diferencia en los programas repercutible a la mayor parte de los ciudadanos, resulta extraño que la participación electoral de los «ciudadanos racionales» no se acerque a mínimos próximos al cero. Si ello no es así es porque, obviamente, intervienen otros factores extraños a la «racionalidad económica» que Downs desatiende por completo.

c) *Hayek: lógica empresarial y democracia indirecta*. Otra propuesta del

modelo de mercado para la racionalización de la democracia liberal muy influyente ha sido la defendida por F.A. von Hayek, que se diferencia del anterior, sobre todo, por obviar su énfasis sobre la competencia extrema por el liderazgo (*adversary politics*). Por lo demás, Hayek aboga con igual fuerza por la reducción de la lógica democrática a la lógica empresarial como una necesidad insoslayable de las sociedades complejas, ya que en éstas sólo caben dos opciones, modelo de mercado o planificación totalitaria: «el hombre, en una sociedad compleja, no tiene otra opción que ajustarse a lo que han de parecerle fuerzas ciegas del proceso social/el mercado/ u obedecer las órdenes de un superior» (Hayek, 1948, 24).

La argumentación de Hayek parte de algunos supuestos discutibles, y en algún caso falaces. La perentoria necesidad de optar entre los dos modelos, mercado-democracia indirecta o economía planificada-autoritarismo político, la deduce de los caracteres estructurales de la sociedad industrial (que Hayek, como tantos otros, identifican sin más con sociedad capitalista, como denunció Dahrendorf), que se caracteriza por la racionalidad anónima e impersonal de los intercambios, regulados por las reglas abstractas de la propiedad privada y las de veracidad y lealtad en los intercambios, dentro del marco general de la división del trabajo y del egoísmo universal. El marco del egoísmo ilustrado es el único posible en la sociedad compleja, ya que ésta permite sólo un flujo muy débil de las informaciones personales sobre las que se apoyan las reglas de reciprocidad e intercambio altruistas, propias de las sociedades simples. Pero la irrelevancia de las informaciones interpersonales no tienen mayor trascendencia según Hayek: cualquier miembro de la «sociedad civilizada», por ignorante que sea, obtiene igualmente las ventajas que le proporciona la civilización (Hayek, 1978, 30). Como ha puesto de relieve A. Doménech (1989, 338ss), toda la argumentación de Hayek reposa sobre la falacia del individualismo liberal y su concepción de la persona como mero átomo social que persigue en el trato político-social meramente la libre satisfacción de sus necesidades según la lógica del mercado.

A lo que Hayek responderá que eso es todo lo que el individuo civilizado necesita, puesto que si precisara de informaciones interpersonales el mismo mercado se las proporcionaría. ¿No será más bien que es la misma estrategia de mercado la que construye al mínimo las informaciones interpersonales como exigencia de su lógica interna, puesto que ese tipo de información es difícilmente reducible a producto mercantil, por un lado, y por otro puede romper justamente la estrategia impersonal en que se basa el mercado? En efecto, la información interpersonal sigue la lógica de la reciprocidad general: por eso puede intercambiarse como un servicio mutuo, pero no tiene sentido (incluso en la lógica ciega de mercado, aunque nada repugna a su estómago reductor) tratarla como un producto que se vende o se compra.

Obviamente, el intercambio interpersonal por vía de la reciprocidad, así como las prestaciones regidas por el altruismo (que no es necesariamente desinteresado: cabe también —y es el más frecuente— un altruismo limitado o en sentido negativo: no sólo evita el perjuicio de otro, sino que promueve el

bien de otros en una estrategia conjunta que también beneficia al mismo altruísta) quedan desatendidas. El liberalismo conservador de mercado, en cambio, ha elaborado un paradigma de «panegoísmo» generalizado que le sirve tanto a efectos de autolegitimación como de propaganda y adoctrinamiento masivo. Un «panegoísmo» que reduce la lógica pública a la lógica privada de mercado, con sus pretendidos rasgos de igualdad, libertad y racionalidad. Condiciones que son irreales: en el caso de la igualdad, dado que todo intercambio se inscribe en un contexto situacional de desigualdad (económica, social, cultural, etc.) de partida; lo mismo cabe decir de la libertad, además de que la exigencia de libre competencia es más un mito que una realidad (oligopolios, grupos de presión, etc.); por último, la superioridad racional de la lógica de mercado queda en entredicho cuando genera dilemas irresolubles, paradojas, externalidades, etc., que estudiaremos en próximos apartados.

Otra cuestión distinta es que el mercado haya sido —y siga siendo— una precondition para la democracia: existe conexión empírica entre la libertad económica y la libertad política (Hayek, 1944), que Bobbio reformula como: «o capitalismo con democracia o socialismo sin democracia» (Bobbio, 1977, 63; Sartori, 1993, 80-84). Algo dejamos apuntado al respecto en el primer apartado. Pero este condicionamiento tiene un alcance más factual que lógico y en todo caso no genera implicación: de hecho, ha existido y existe capitalismo sin democracia. Y el mismo Bobbio sugiere que la lógica democrática se compatibiliza mejor con los modelos socialdemócratas y, en especial, con el socialismo democrático. La situación actual de los países ex-comunistas (y de otros latinoamericanos, africanos y asiáticos) en proceso de transición, a la vez, hacia el capitalismo y la democracia ofrece casi todas las condiciones de una investigación de laboratorio para esclarecer la naturaleza de la conexión capitalismo-democracia.

Pero en el caso de las sociedades liberales occidentales, de larga tradición y cultura democrática, el problema se plantea más bien —y sobre todo tras la caída de la mayor parte de los regímenes comunistas— en encontrar un modelo consistente de democracia, lo que en la práctica viene a consistir en encontrar una conciliación entre las legítimas exigencias del mercado (que no ha de confundirse con las del capitalismo salvaje) y su control público descentralizado, asistencial y redistributivo (estado democrático y social de derecho). Porque, como ha sistematizado A. Ruiz Miguel en un trabajo reciente (1993, 37-39), la realidad es que se produce una incesante dialéctica mercado-democracia, en la que aparece la posibilidad-realidad de una perversión de la democracia por el mercado según una escala creciente: obstáculo de la democracia, distorsión de la misma, corrupción de la democracia y hasta negación de la misma. Ruiz Miguel, en cambio, renuncia a examinar con la misma detención la dirección inversa, tan agriamente denunciada por el liberalismo conservador: la democracia «clásica» obstaculiza, distorsiona, corrompe y termina por negar el libre mercado, que es efectivamente su valor supremo. De ahí lógicamente su empeño en promover modelos reductivos de democracia de mercado en los que forzosamente el componente democrático

queda más o menos desnaturalizado como exigencia de la racionalidad económica. En cambio, si operamos con un modelo no reductivo de democracia, en el que tengan cabida su ingrediente ético originario (tanto en Locke como en Montesquieu o Rousseau) y una racionalidad no meramente instrumental, resulta obvio que tal modelo actuará espontáneamente como regulador y corrector de los excesos del capitalismo como sistema político y socioeconómico.

3. *J. Buchanan y la racionalidad de la «elección pública» (Public Choice)*

Los trabajos teóricos del enfoque conocido como *public choice*, que coincide globalmente con la Escuela de Virginia (*Center of Public Choice*), significan también un intento fuertemente racionalizador de los procedimientos y de las decisiones democráticas, pero su alcance es más limitado ya que no persigue tanto el cambio del modelo como su racionalización en términos de eficiencia económica. Recoge el legado de los hacendistas italianos y suecos. Para mi propósito aquí me bastará un breve examen de la principal obra de su representante más conocido, James Buchanan, indicativamente titulada *The Limits of Liberty: between Anarchy and Leviathan* (1975). Se trata de una peculiar metodología neocontractualista, similar hasta cierto punto a las utilizadas por Rawls y por Nozick, pero en este caso Hobbes resulta ser el principal inspirador (como Rousseau y Kant lo son en Rawls, y Locke en Nozick), pero con muy diferentes resultados, separándose igualmente del modelo de mercado de Schumpeter y de Hayek.

Su orientación primordial a la eficiencia económica le lleva a enmarcar su teoría en los límites de la racionalidad económica contractualista, esto es, desde el punto de vista jurídico-político (y no utilitarista). Se trata, en definitiva, del «cálculo del consenso» (título de su primer libro en colaboración con G. Tullock, de 1962) tal que permita fijar un modelo democrático liberal equidistante de la anarquía y del Leviatán hobbesianos. En definitiva, como economista político con prolongaciones filosóficas, le preocupan especialmente las condiciones normativas de la «elección pública» de modo que pueda establecer un control y un freno al desorbitado e irracional crecimiento del sector público, esto es, de fijar el estatuto nomológico del intervencionismo estatal, tanto más cuanto que éste se pretende legitimar en cuanto corrección racional-social de los fallos del sistema de mercado. Buchanan, como los demás componentes de la escuela de Virginia, insiste en que la pretendida racionalidad estatal no pasa de ser un pragmatismo de cortas miras, aquejado del «síndrome del parcheo», y apoyado en una definición vaga y cambiante de la «necesidad social», y sin verdadera coordinación entre los diferentes programas y legislaciones. El resultado no es otro que la ineficiencia administrativa, el derroche de fondos públicos y, sobre todo, una intromisión creciente en las libertades individuales.

La Escuela de Virginia ha producido importantes estudios sobre la prolife-

ración de la burocracia estatal (W. Niskanen, 1971), la dinámica del voto interesado y la estrategia electoralista de la clase política (G. Tullock, 1965), etc. Para Buchanan el deterioro político ha alcanzado tal grado que se hace preciso «renegociar el contrato social» que puso en marcha la democracia liberal, en base al cual sea posible proceder a una reformulación del actual sistema institucional siguiendo el lema liberal de potenciar «relaciones libres entre hombres libres», tan alejado de la anarquía como del estado soberano (Buchanan, 1975, 180). Tal consenso renovado es posible en términos estrictamente político-legales, mediante un «diagnóstico estructural básico», sin necesidad de apelar a ninguna motivación moral (tipo Rawls o Nozick). El objetivo es el de «controlar el autogobierno», establecer los cauces y límites de la acción estatal por vía meramente procedimental y desde el individualismo más estricto: sólo se permitirán las restricciones razonables voluntariamente asumidas, pero descartando toda conducta anarquista, dada la indefinición de su concepto básico de los «límites naturales». Es necesario un estado, pero un estado razonablemente controlado y disuasoriamente coercitivo para asegurar tanto la nueva legalidad como la eficiencia de sus funciones. La desigualdad y asimetría precontractual se mantendrá sin restricciones artificiales en la situación poscontractual, sin límites concretos. Como dice F. Vallespín, la renegociación del contrato social se plantea desde la obtención de un óptimo paretiano, primero entre dos individuos y luego a escala de n-participantes, para llegar mediante coaliciones hasta el contrato constitucional (Vallespín, 1985, 173ss), siempre bajo la óptica exclusiva de la racionalidad estratégica. La solución del juego es siempre el estado como institución de arbitraje y garante del cumplimiento del contrato (Buchanan, 1975, 67).

Ahora bien, Buchanan distingue dos niveles bien diferenciados en el «intercambio político»: el primero y más profundo es el antes aludido estado mínimo, juez y garante, que denomina «estado protector». Sus tareas se limitan, pues, a cumplir y hacer cumplir el contrato constitucional. Pero la complejidad de las sociedades modernas obliga a un segundo nivel estatal, el «estado productor», en cuanto organizador y garante de los bienes y servicios públicos, además de definidor de las reglas de la participación política y responsable, en último término, de la legislación ordinaria de la vida pública. Tareas, por supuesto, que sólo serán legítimas en cuanto se adecuen al contrato constitucional, cuyo consenso ha sido negociado por unanimidad, por lo que el individuo mantiene siempre el control de sus derechos (Buchanan, 1975, 39-53).

Lo curioso es que la fuerza del enfoque de la elección pública normativa para la racionalización del modelo democrático es su tesis de fondo de que los problemas de gobernabilidad democrática no son de orden económico, sino primordialmente de orden político e institucional. Pero su flaqueza, sin embargo, radica en su excesiva dependencia de la concepción del *homo economicus*. Pese a todo, resulta innegable su valiosa aportación para entender mucho mejor la irracionalidad implícita en muchos de los planteamientos del estado asistencial y denunciar la hipertrofia burocrática y las motivaciones la-

tentes de la clase política. Ha puesto en claro que muchos de los «fallos del mercado» (*market failures*) son, en realidad, «fallos de la administración» (*government failures*). Y ha restado toda credibilidad a las tesis antes dominantes sobre la racionalidad estratégica de la organización burocrática del estado moderno y la eficiencia de sus mecanismos de autocontrol².

4. R. Nozick y D. Gauthier: la racionalidad del «estado mínimo»

La propuesta de R. Nozick en su *Anarchy, State, and Utopia* (1974) significa, ante todo, una reacción a las que consideraba injustificadas concesiones de J. Rawls al principio de la racionalidad distributiva, cuyos fundamentos se propone desmentir tanto desde el punto de vista racional como —y esto es lo más novedoso— desde el estrictamente ético. Por lo demás, su propuesta resulta convergente en muchos puntos con la de Buchanan, pero el sentido es distinto, aparte de que únicamente acepta el nivel del «estado protector», que él denomina «estado mínimo». Dado que, además, en otra publicación todavía reciente (Rubio Carracedo, 1990, 243-275) he analizado su teoría con cierto detenimiento, me limitaré aquí a resaltar lo más novedoso de su propuesta de un modelo liberal-radical del funcionamiento del estado democrático como «estado mínimo».

También Nozick presenta la racionalidad democrática del estado como un equilibrio —o, más bien, tensión— entre anarquía y estado centralizado, mediante la metodología neocontractualista que le va a permitir justificar únicamente un estado meramente protector y coercitivo, aunque luego Nozick pretenda contrapesar la estrechez de su modelo de estado liberal radical mediante una ingeniosa, pero poco convincente, trasposición del mismo en términos de utopía o, más exactamente, de «cañamazo» para toda posible utopía, presentando así la versión renovada de la utopía liberal (apuntada por Popper como «sociedad abierta» o por Friedmann como «la sociedad libre»).

Nozick pretende hacerse fuerte desde su teoría de la «justicia como título» (*entitlement*), inspirada en Locke: «el estado mínimo es el estado más extenso que puede ser justificado; cualquier otro estado más extenso viola los derechos de los individuos» (Nozick, 1974, 149). Ello es así porque la sociedad no es más que un agregado de individuos que han decidido asociarse «contratando» libre y racionalmente un estado mínimo cuyo sentido primordial es el de proteger los derechos individuales, empezando por el derecho a la libertad de toda interferencia, que se basa en el derecho de propiedad, que no tiene, ni puede tener, más limitaciones que las que marca la «justicia de su título» de propietario. El título justo puede ser de «adquisición original», de «transferencia» de la propiedad o por «rectificación de la injusticia» en la adquisición.

² Para consideraciones más detalladas remito a Casahuga (1984) y, sobre todo, a D.C. Mueller (1989).

Seguidamente plantea su gran cuestión: ¿cuáles son los fundamentos racionales o éticos de la justicia distributiva? Nozick no encuentra ninguno, pues todo intento de fijar unas pautas para la misma desborda la legitimidad del estado mínimo y choca con los derechos inviolables de cada individuo debidamente «titulado»; en este sentido puede afirmar enfáticamente que «la libertad rompe todas las pautas». No hay más vía redistributiva que la libre donación (ib., 160-166). En definitiva, la justicia distributiva choca frontalmente con su concepción axiomática de partida: el hecho real es la existencia en sociedad de «individuos separados», que ocupan una posición socioeconómica concreta, y pugnan por mantenerla o mejorarla desde sus justos títulos.

Dice inspirarse en Locke y hasta en Kant, pero da pie a pensar que se trata de un discípulo poco fiable, pues olvida que ambos maestros del liberalismo se preocupaban tanto de su propia libertad como de la igual libertad de los demás; de ahí el famoso «proviso» lockeano: la apropiación original ha de dejar para los otros «suficiente (propiedad) y de no menor calidad, en común para los demás», pues también la necesitan como sustento real de su libertad como individuos. Se trata, pues, de no empeorar la posición de los otros. Nozick se atiene a una interpretación débil del proviso, de modo que dicho empeoramiento sería legítimo si se les compensa mediante otras ventajas. Y tal es, a su juicio, la gran obra del capitalismo liberal y de los «beneficios del proceso civilizador» (ib., 176-182). De ahí que termine por descalificar todo modelo democrático abierto a la lógica redistributiva e igualitaria, aunque fuera mínima, como «demoktesis» o venta indiscriminada de unos a otros (ib., 276-294). Con ello muestra no sólo poca fidelidad a sus maestros, sino que echa a perder su férrea lógica deontologista mediante las consideraciones —directas e indirectas— de utilidad y bienestar social. Una interpretación correcta del proviso lockeano le hubiera llevado —como a Rawls— a una apertura, al menos dentro de ciertos límites, a una teoría redistributiva de la justicia y la consiguiente ampliación de los poderes legítimos del «estado mínimo»; en efecto, se trataría de determinar con imparcialidad y racionalidad el umbral y las condiciones precisas en las que la propiedad favorece la libertad de todos y de cada uno, fuera de las cuales quedaría injustificada. Nozick, en cambio, opta por una legitimación del modelo capitalista de mercado, sordo a cualquier autoregulación racional. Por ello su apertura final a la «utopización» del liberalismo en cuanto base del florecimiento de las iniciativas privadas de convivencia, sin más limitación que las meramente contractuales, suena a vacía y carente de credibilidad.

D. Gauthier, en cambio, que se inscribe claramente en la inspiración hobbesiana de la teoría contractualista del estado, y se alinea genéricamente en el denominado «liberalismo propietario» (por contraposición al «liberalismo solidario») presenta una interpretación más fuerte del «proviso lockeano» tendente a asegurar que ningún individuo tenga tras el pacto social una posición peor que la que tenía en el estado de naturaleza. En efecto, si fuera real el modelo de mercado puramente competitivo, sería defendible la postura de Nozick. Pero, dado que resulta innegable la situación de competencia imper-

fecta (intervienen decisivamente desigualdades de talento, rentas, así como externalidades), para establecer un orden social mínimamente racional y justo no basta atenerse a la libertad de los intercambios moderados por la cláusula lockeana compensatoria, sino que es preciso asumir plenamente la situación del mercado como transacción racional entre agentes dotados desigualmente. Será preciso, pues, el criterio de «maximizar» el «beneficio relativo» que se obtiene de la cooperación social. Ello implica ampliar los límites del «estado mínimo» nozickiano hasta incluir la financiación de bienes públicos (policía, defensa, etc.) mediante impuestos «proporcionales» y distribución «igualitaria» de «las rentas asociadas a talentos escasos», que de este modo obtienen la parte del excedente cooperativo que les corresponde desde una negociación consensual, es decir, racional e imparcial (Gauthier, 1986, caps. V y IX).

Por lo demás, la metodología de Gauthier se inscribe en el *rational choice* en cuanto que considera este enfoque como la forma actualizada del *contractarian choice*. Por eso se niega a hacer concesión alguna a la metodología rawlsiana del «equilibrio reflexivo» por considerarla una concesión indebida a las condiciones histórico-contextuales siempre contingentes y variables. En cambio, la originalidad de su teoría consiste en elaborar una «moral por acuerdo» dentro de los límites estrictos de la racionalidad estratégica o «maximizadora» plenamente desarrollada de tal modo que la racionalidad práctica opera sobre los intereses individuales, entendidos éstos en su sentido adecuado de modo que «puedan justificarse racionalmente principios que sobrepasan la ventaja», pero teniendo siempre en cuenta que «el deber sobrepasa a la ventaja, pero la aceptación del deber resulta verdaderamente ventajosa» (Gauthier, 1986, 2). De este modo la teoría moral se presenta «como parte de una teoría de la elección racional»; en efecto, la teoría del *rational choice* exige que el agente que persigue su interés «de modo imparcial» asuma ciertas ligaduras que identifica como «principios morales»; en definitiva, la moralidad se genera «como una ligadura racional desde las premisas no-morales de la elección racional», sin necesidad de apelar a una «posición original» al estilo de Rawls. En definitiva, «trae cuenta ser moral».

Gauthier advierte que su aportación original consiste en insistir en el carácter pactado —consensuado— con que se aceptan las ligaduras morales *ex ante* el acuerdo racional, por lo que se trata de «ligaduras mutuas convenidas». De ahí su carácter hipotético. Ahora bien, el mismo Gauthier es consciente de la dificultad de garantizar la efectividad de unas ligaduras pactadas en la situación *ex post* acuerdo, esto es, en la situación real. Pero cree que puede garantizarla desde su concepción del *rational choice* mediante tres pasos sucesivos: a) ¿por qué las personas racionales acordarán *ex ante* los principios vinculantes? Porque la sociedad es, ante todo, «una empresa cooperativa» en la que cada individuo se beneficia de la cooperación de los demás; incluso hay tareas que sólo pueden realizarse de modo cooperativo; b) ¿qué características generales tendrán tales principios en cuanto objeto del acuerdo racional? Existirá una zona moralmente neutra, donde rigen las leyes

del mercado competitivo, pero la cooperación se atenderá al principio de «concesión relativa *minimax*» o de «beneficio relativo *maximin*»; c) por último, ¿por qué las personas racionales cumplirán *ex post* las ligaduras convenidas? Porque la maximización se hará mediante «ligaduras morales mutuamente ventajosas» y porque se añade una cláusula que prohíbe mejorar la propia posición mediante una interacción que empeore la posición de otro. A su juicio, el conjunto constituye «un punto arquimédico de elección» que vacuna contra la incidencia de los «gorriones».

Pero tal optimismo resulta bastante infundado y él mismo recuerda la advertencia de Locke de que «un hobbesiano [...] no admitirá fácilmente muchos deberes morales». El punto más débil es que su teoría no asume las ligaduras imparciales de modo directo, sino sólo derivado de las ventajas del mutuo acuerdo. Por tanto, su aplicación sólo podría garantizarse sobre la igualdad absoluta de los negociadores; sólo entonces daría «ventaja neta» el atenerse a las ligaduras pactadas (Gauthier, 1986, 13-19). Pero la situación de desigualdad real hace que las ligaduras imparciales puedan llegar a resultar injustas, lo que abre la vía a todo tipo de «gorriones». Ya Platón refutó en *La República* la teoría contractual de la justicia justamente porque trataba igualmente a los desiguales; por eso Glaucón consideraba inevitable la aparición del «gorrón» al que caracteriza como «el más avisado, que rechaza ligaduras morales» (358a-358b). El añadido de Gauthier a Nozick, pues, no parece suficiente para resolver sus problemas³.

5. Arrow : *democracia y función de bienestar social*.

En el primer apartado dejamos constancia del intento de J.S. Mill para resolver la inconsistencia del modelo democrático liberal mediante la trasposición del concepto de bien común (o voluntad general) al concepto de interés común (o utilidad general), con lo que la decisión colectiva que implica la democracia podría trasponerse también a cálculo colectivo del bienestar público. Sin embargo, no logró más que una formulación negativa según el *harm principle*.

Los neoutilitaristas contemporáneos han retomado la idea y han intentado resolverla en términos positivos y precisos. Tal fue el sentido de la propuesta de «función de bienestar» de A. Bergson (1938), desarrollada por P. Samuelson (1947), sobre los presupuestos de optimalidad de Pareto. No consiguieron, sin embargo, más que una formulación genérica, aunque ya se sugería claramente una estructura de racionalidad para la elección social. Pero poco después K. Arrow (1951 y, sobre todo, 1963) afrontó la cuestión crucial de elaborar de modo preciso las reglas de la elección colectiva del bienestar so-

³ Para una discusión más puntual remito al nº especial de *Ethics* (1987) y a P. Vallentyne, ed. (1991).

cial en la que se tuvieran en cuenta las ordenaciones individuales de tal modo que la preferencia social resultante se determine por una ordenación reflexiva, transitiva y completa. Para ello formuló su célebre *teorema general de posibilidad*, que marca las cuatro condiciones que habrían de cumplirse conjuntamente para satisfacer tal objetivo: 1) «Racionalidad universal» o «condición de dominio no restringido» (condición U: la regla ha de ser válida para toda configuración consistente de ordenaciones de preferencia individual); 2) «principio de Pareto en sentido débil» (condición P: tiene preferencia social la preferencia unánime: si todos prefieren x a y , entonces la sociedad ha de preferir también x a y); 3) «independencia de alternativas irrelevantes» (condición I: la elección social entre un conjunto de alternativas depende sólo de las ordenaciones individuales sobre tales alternativas); y 4) «no dictadura» (condición D: ningún individuo puede imponer socialmente su elección a los demás).

Pues bien, aunque las condiciones exigidas parecen una por una muy suaves y marcar mínimos razonables admitidos por todos, al ser exigibles conjuntamente resultan tan restrictivas que ninguna función de bienestar social puede cumplirlas a la vez. De ahí que el teorema se denomine corrientemente *Teorema de imposibilidad de Arrow*, ya que las condiciones son mutuamente inconsistentes (en especial D respecto de U y de P). De donde parece desprenderse una incompatibilidad general entre procedimientos de elección democrática y racionalidad (al menos, de racionalidad en sentido neoutilitarista). Por si quedaba alguna duda, el mismo Arrow en un trabajo posterior lo aplica expresamente al modelo democrático al definir una Constitución como «una regla que asigna a cualquier conjunto de ordenaciones de preferencias individuales una regla para llevar a cabo las elecciones de la sociedad entre acciones sociales alternativas en cualquier ámbito posible» (Arrow 1967; 1984, 70)⁴.

6. A. Sen: «elección social» e imposibilidad de un «liberal paretiano».

Entre los diversos intentos —siempre fallidos— de resolver el teorema arrowiano de imposibilidad destaca el de A. Sen, aunque desde un planteamiento liberal genérico, es decir, fuera ya del marco ortodoxamente neoutilitarista. Sen comienza por recordar que lo verdaderamente decisivo es encontrar una compatibilidad entre la «elección social» y «los valores de la libertad individual de elección». El esfuerzo debe comenzar, pues, por fijar las condiciones mínimas del liberalismo (condición L: cada individuo es totalmente decisivo en la elección social entre, al menos, un par de alternativas; por ejemplo, A es decisivo entre x e y). Llega incluso a formular el «liberalismo

⁴ Remito a A. Sen (1976, 51-70) y a Mueller (1989, 384-400) para una discusión técnica y pormenorizada del tema.

mínimo» (condición L*: al menos dos individuos tienen sus preferencias personales reflejadas en la preferencia social sobre un par de alternativas cada uno, con lo que se evitaría totalmente violar la condición D arroviiana). Pero, aun así, Sen encuentra que L* es incompatible todavía con las condiciones U y P, aunque no precisa cumplir la condición I, sino solamente la aciclicidad de preferencia social, pues no se trata de una función de bienestar social sino de una función de «decisión social». Todas las posibles salidas son analizadas minuciosamente, (revisión de las condiciones arroviianas y de L y L*) pero —si no se hacen trampas— se mantiene el resultado de «imposibilidad de un liberal paretiano», por desconcertante que parezca. Por tanto, no se da ninguna regla de elección colectiva, incluso en su versión restringida de «función de decisión social» que satisfaga las condiciones arroviianas U y P, y su condición L (Sen, 101-113).

A. Sen ha desarrollado a partir de esta constatación fundamental una teoría muy matizada del *social choice* (Sen 1982, 1985, 1987 y 1992) que no voy a intentar resumir aquí. Puede decirse que el resultado de su investigación converge genéricamente con Rawls, aunque por vías originales, con discrepancias puntuales (como en el principio *maximin* que Sen reformula como *leximin*, en un intento de precisar mejor el concepto rawlsiano de «los menos favorecidos»).

7. Olson : la lógica de la acción colectiva y el problema del gorrón.

La obra de M. Olson, *The Logic of Collective Action* (1965), supuso un fuerte correctivo a los planteamientos globales de la racionalidad económica al poner el acento sobre el análisis de la heterogeneidad real de la lógica maximizadora de los grupos o individuos que intervienen en la acción colectiva. De hecho, la existencia de grupos de interés con intereses diversos y tal vez contrapuestos viene a quebrar uno de los presupuestos básicos del *rational choice*: la estrategia del egoísmo ilustrado, aun cuando se la considere de alcance generalizado, no garantiza que los individuos o grupos actuarán de hecho en su propio interés cuando se trata del ámbito público, ya que pueden seguir estrategias que se interfieren o se bloquean dando lugar a resultados perjudiciales para todos.

Olson comienza por distinguir una gran diversidad de grupos de interés que se mueven en el ámbito de la acción colectiva. Unos, como los sindicatos y asociaciones profesionales, persiguen influir directamente en el proceso productivo; otros intentan influir en la administración o en la opinión pública en busca de «externalidades» particulares; otras veces un grupo cambia sobre la marcha sus objetivos terminando por cambiar su finalidad inicial o reconocida. En todo caso, la formación y dinámica de un grupo de interés se apoya en la creencia de sus miembros de que tienen fines o intereses comunes. Esta comunidad de fines de los miembros de un grupo de interés convierte su consecución en el «bien público» del grupo. Pero aquí aparece el famoso problema del

free rider (gorrón): alguno o algunos miembros del grupo pueden obtener el mismo beneficio aunque no cooperen con la mayoría, siempre que su número no haga peligrar la consecución de los objetivos, como en ocasiones llega a suceder. Obviamente, el problema del gorrón (beneficiario franco de servicios sin coste alguno por su parte) es típico de los grandes grupos de interés y es mucho más difícil que se produzca en los pequeños grupos.

Para evitarlo, en lo posible, los grandes grupos persiguen diversas estrategias disuasorias, con incentivos selectivos y/o coactivos. Así, por ejemplo, las organizaciones sindicales han conseguido en muchos países obtener, aparte de las cuotas de sus asociados, ayuda económica estatal y/o empresarial, además de otras ventajas. En tales países el número de afiliados es muy superior, así como la actividad sindical desarrollada. Pero cuando los beneficios a obtener de la acción colectiva son diferenciados entre sus miembros (por ejemplo, un grupo de interés de fabricantes de automóviles de muy diverso tamaño), se produce una «tendencia sistemática a la explotación de los grandes por los pequeños», ya que los primeros no pueden evitar que los segundos se beneficien de su presión sobre los poderes públicos, ya que los resultados de la misma les benefician de todas formas.

En una obra posterior (1982) Olson ha aplicado su teoría a los efectos de estancamiento económico y desempleo que producen en las naciones los objetivos primordialmente redistributivos o monopolísticos de los grupos de interés que operan en su seno. Incluso los grupos de interés cuyos objetivos primarios no son de tal naturaleza terminan, antes o después, por derivar hacia los mismos, dando lugar a verdaderas «coaliciones distributivas». La energía se invierte, pues, no en aumentar la tarta colectiva, sino en maximizar su disfrute. El primer efecto es la ralentización de la producción y, consiguientemente, la disminución de la tarta a repartir, ya que los grupos se benefician los unos a expensas de los otros. El siguiente efecto es el estancamiento del empleo y, posteriormente, el creciente desempleo, aunque nadie lo desee (Olson, 1982, 199). Y, dado que los grupos de interés suelen funcionar con mecanismos más o menos democráticos, su reacción suele ser demasiado lenta para responder con prontitud al nuevo reto. La consecuencia es que tales «coaliciones distributivas ralentizan la capacidad de una sociedad para adoptar nuevas tecnologías y reubicar los recursos en respuesta a las cambiantes condiciones y, por ende, reducen la tasa del crecimiento económico» (Olson 1982, 61-65). Y encuentra la prueba de su tesis en el hecho de que las naciones en las que la segunda guerra mundial destruyó más fuertemente sus instituciones políticas y económicas han sido las que mejor han reaccionado a la crisis de recesión económica, justamente por el menor peso de sus «coaliciones distributivas».

Los intentos de verificar empíricamente la teoría no han sido plenamente convincentes y sugieren, al menos, la necesidad de hacerla más discriminativa y compleja para explicar las aparentes excepciones. Un caso notable es el de Suiza, que posee las instituciones económicas y políticas más estables, pese a lo cual los grupos de interés no han conseguido apenas consolidarse. La

explicación puede radicar justamente en la fortaleza de su estructura federalista y, sobre todo, en la importancia de sus procedimientos de democracia directa, en especial el referéndum. En tales condiciones resulta ineficaz intentar influir en los grupos del parlamento; de ahí que los grupos de interés no se hayan consolidado como en los regímenes democráticos basados en la representación o intermediación política. Esta conclusión resulta sumamente significativa en la búsqueda de una reconciliación efectiva de la democracia con la racionalidad. Volveremos sobre ello al final.

8. *La lógica de la cooperación social:
los límites del «rational choice» y el reto del altruismo.*

El volumen editado por J. Elster sobre el *Rational Choice* (1986) es un buen indicador de la intrincada polémica desatada en los últimos años entre los defensores y los críticos del enfoque hegemónico de la «elección racional» para explicar los resortes de la elección colectiva. La colaboración de A. Sen en dicho volumen insiste en las limitaciones internas del modelo, que depende en exceso de la concepción social del *Homo economicus* entendido exclusivamente como ser egoísta que de modo más o menos refinado persigue siempre, inexorablemente, su propio interés individual en el mercado económico-social-político. En consecuencia se considera elección racional únicamente la que hace un individuo cuando elige «aquél curso de acción que maximiza su interés privado a partir de un conjunto de preferencias consistentes». En el fondo se trataría de un problema de inteligencia y, en definitiva, de información (G. Becker, 1976). Desde este enfoque sólo faltaba el problema, aparentemente sencillo, de encontrar una fórmula de agregación de preferencias que constituyera una «función de bienestar social» (Arrow) o una «función de decisión social» (Sen). Ya vimos cómo ambos modelos concluían inevitablemente en «teoremas de imposibilidad». El enfoque del *public choice* situaba el problema justamente en la irracionalidad de los procedimientos públicos de decisión, de tal modo que la democracia liberal conducía inevitablemente a la ineficiencia económica y la irracionalidad de los comportamientos electorales. Pero las premisas seguían siendo las del *homo economicus*.

El fracaso de todos los intentos de conciliar las exigencias de la racionalidad estratégica con los procedimientos de elección democrática tienen que enfrentarse, además, a este hecho fundamental: pueden explicar el comportamiento de quienes —a consecuencia del cálculo de maximización de su interés privado— no votan, no colaboran, etc., pero carecen de toda explicación para el comportamiento, mayoritario y persistente, de quienes, pese a todo, participan en los procedimientos democráticos de elección, se preocupan por el bien común, colaboran altruistamente, etc. ¿Son todos ellos personas que actúan irracionalmente sin más contra sus propios intereses?

Esta situación viene a confirmar nuestra hipótesis inicial sobre la inconsis-

tencia del modelo democrático liberal, y la denuncia de que el modelo se basa más en una práctica que en una teoría política consistente, y que los procedimientos democráticos de representación e intermediación responden, en el fondo, a prácticas de oligocracia racional y estratégica, que se encubren y legitiman con ellos. Así lo reconoce y aprueba expresamente D. Bell (1973) como exigencia ineludible de la sociedad posindustrial: no hay lugar ya más que para la tecnocracia o democracia de expertos en cuanto clase política. Pero obviamente, la racionalidad estratégica no es la única racionalidad posible. Su mismo formulador paradigmático, Max Weber, distinguió también otro tipo de racionalidad «respecto a valores», aunque limitase su aplicación al ámbito privado. Y el mismo Pareto distinguió entre «acción lógica» y «acciones no lógicas», declarando que estas últimas eran características del comportamiento social. Esta distinción debería haber dirigido en algún momento la atención a otro enfoque de gran tradición en las ciencias sociales, el del *homo sociologicus* (Durkheim). Y más aún cuando la consideración exclusiva —y excluyente— de la racionalidad estratégica daba lugar a paradojas insolubles como el «dilema del prisionero», el «dilema del gallina», etc. (F. Aguiar, 1991). El dilema del prisionero demuestra cómo la conducta racional no cooperativa conduce a peores resultados que la conducta social cooperativa. Y si el dilema se da entre n personas podría llevar a la irracionalidad colectiva (Rapoport-Chammah, 1965). Claro que si la situación se plantease repetidamente con los mismos actores puede terminar por imponerse la estrategia cooperativa, como han señalado Taylor (1976) y Axelrod (1986), en su notable estudio sobre la estrategia condicionalmente cooperativa sobre la base de una interacción de los sujetos que termina por establecer como dominante la cooperación recíproca, especialmente en los pequeños grupos, aun cuando nunca pudiera garantizarse la ausencia de «gorrones».

El enfoque sociológico se apoya en el hecho de que la mayoría de la gente no es puramente racional ni puramente egoísta. Es más, como dice Sen, «el hombre *puramente* económico es casi un imbécil social» (Sen, 1986, 202). Ello obliga a plantearse de frente el reto que presenta la conducta altruísta en numerosas situaciones personales y colectivas. De hecho, la respuesta empíricamente más frecuente al dilema del prisionero es que éstos suelen atenerse a la que podríamos denominar «moral de los ladrones» que les impulsa a seguir la estrategia cooperativa de no denunciar al compañero y negar siempre los hechos, estrategia sin duda avalada por los beneficios que les reporta ante los tribunales de justicia, pero mantenida en todo caso como una norma implícita, pero inviolable. Pero es que, además, la experiencia cotidiana demuestra la presencia relevante de «altruístas racionales» e incluso de altruístas incondicionales. De hecho H. Margolis ha intentado elaborar un modelo de elección racional-altruísta, según el cual el egoísmo inicial se complementa con el «sentido de la comunidad» (Margolis 1982). Otros autores, en cambio, como J. Coleman (1990) se empeñan en mantener contra viento y marea el paradigma del *rational choice*, especialmente en su versión neoutilitarista. Esta posición parece hoy claramente insostenible. Jon Elster es seguramente el autor que

mejor ha afrontado el reto del altruísmo y ha intentado una conciliación más plausible, como expondré a continuación.

9. *Elster: del marxismo analítico a la racionalidad social.*

Su formación ecléctica y su enfoque interdisciplinar han facilitado, sin duda, al pensador noruego su posición sincrética: es preciso elaborar un nuevo paradigma que permita conciliar el factor racional y el factor social que impregnan las decisiones individuales y, por ende, las elecciones colectivas.

En efecto, en la acción individual Elster concede relevancia tanto a la intencionalidad racional como a la existencia de un sistema de normas sociales, cultural e institucionalmente reforzadas; la confluencia de ambos factores, difícil de determinar con precisión, pero innegable, explica que no se siga siempre, ni siquiera con más frecuencia, la pauta maximizadora, dando lugar a conductas que de otro modo habrían de tildarse de irracionales.

Elster se había dado a conocer, sobre todo, por su versión analítica del marxismo, en la que defendía (frente a otras versiones más clásicas como las de Roemer (1982) y de Cohen (1978), con quien mantuvo una sonada polémica) que hoy sólo era posible «*conferir sentido a Marx*» (1985) desde una relectura del mismo desde la teoría intencional. Esta tarea le obligó a buscar el modo de integrar dos enfoques aparentemente inconciliables: el de la «elección racional», aunque en una versión débil y no excluyente, y el de la acción colectiva consecuencialista. El resultado fue el marxismo entendido como teoría intencional de la acción colectiva; es decir, el marxismo se hacía inteligible como un discurso sobre las estrategias de la acción, lo que le confiere un renovado vigor analítico para explicar los fenómenos de explotación, las contradicciones y las distorsiones del mercado, etc.

Pero antes de publicar su innovador libro sobre Marx, Elster había iniciado la publicación de una serie de monografías en las que ha explorado más y más la problemática relación entre racionalidad y realidad social, confirmando y matizando en diferentes sentidos la tesis boudoniana de que «la realidad es siempre más ancha que la racionalidad» (Boudon 1986, 227). E. Rodríguez Ibáñez (1991) ha resumido con claridad didáctica los diferentes jalones del pensamiento elsteriano. El programa global aparece ya en un escrito de 1978, *Logic and society*, donde expone la tesis de que las consecuencias de la acción pueden responder o no a las previsiones del autor, y hasta volverse contra las mismas, que Elster intentó conceptualizar en las nociones de «suboptimalidad» y de «contrafinalidad». Aunque su pensamiento resulta todavía algo confuso, queda claro que los modelos duros para explicar los procesos sociales (el causal o fisicalista, y el «paramétrico» o economicista) resultaban inadecuados. Esta tesis quedó mucho mejor expuesta en su libro *Explaining technical change* (1983).

Pero la racionalidad estratégica, incluso en su expresión de máximo refinamiento en la teoría de los juegos, tampoco bastaba para explicar suficiente-

mente todas las ramificaciones y excepciones, que daban lugar, por de pronto, a chocantes dilemas o paradojas. Elster emprende entonces una exploración detallada en una trilogía con títulos a la vez indicativos y evocadores: el primero, *Ulysses and the sirens*, publicado ya en 1979, rechaza el funcionalismo sociológico y describe el amplio abanico de conductas que se sitúan entre lo racional y lo irracional, dando lugar a la categoría «racionalidad imperfecta», que agrupa estrategias heterogéneas ejemplificadas en el héroe homérico: tanteo, astucia, ceder para mejor insistir, nadar y guardar la ropa, etc. El siguiente libro, *Sour grapes* (1983), con el expresivo subtítulo *Studies in the subversion of rationality*, muestra ya un cierto entramado de alcance epistemológico: la conducta individual es una resultante del entrecruzamiento de los factores básicos, la acción intencional y la normativa social e institucional vigente. Elster, además, aplica aquí por primera vez su metodología al comportamiento político, en el que las instituciones democráticas aparecen igualmente como un Jano bifronte, ya que significan, por un lado, estabilidad y orden, mientras, por el otro, son —o pueden ser— vehículo para diversas formas de dominación; e igualmente se mueven entre el economicismo de mercado y los voluntarismos o emociones de los políticos. Por último, *Solomonic judgements* (1989), subtulado ya como *Studies in the limitations of rationality*, se apoya en el caso de las dificultades que la jurisprudencia encuentra para la adscripción de la custodia filial en las sentencias de divorcio, para ilustrar las insuficiencias del enfoque de la «elección racional». Más que el cálculo de utilidades, se hace presente el seguimiento de normas cuya fuerza radica, sobre todo, en que son socialmente compartidas, de donde surge una utilidad sobrevenida. Es la utilidad adscrita a la observancia de las normas vigentes, de naturaleza completamente distinta a la utilidad racionalmente calculada; tanto que choca con ella y le impone sanciones efectivas. Se hace imprescindible, pues, una nueva teoría general de la acción capaz de dar cuenta de los dos géneros de motivaciones: las orientadas por los resultados y las no consecuenciales, aunque las primeras han de ser prioritarias. También la política ha de entenderse desde un paradigma más adecuado que el del *rational choice*, el de la justicia neocontractualista, en cuanto marco de resolución relativa de la colisión de intereses y sobre la base de la participación ciudadana, que es el fermento de la solidaridad social.

Finalmente, un estudio de encargo sobre la lógica de la negociación de los convenios colectivos le va a permitir avanzar una tesis más general sobre *El cemento de la sociedad* (1989), donde aborda ya de modo más sistemático el problema del orden social a partir de dos variables fundamentales: predictibilidad y cooperación. Ambas han de ser conciliadas, pues sólo su conjunción permite un orden social estable. La primera variable es tratable por el cálculo de la racionalidad operativa, pero la cooperación se mueve por una lógica diversa y muy heterogénea. Elster llega a señalar tres motivaciones fundamentales: la envidia, el oportunismo y los códigos de honor. No es preciso insistir en que tales lógicas son de difícil, si no ya imposible conjunción, por lo que el orden social siempre ha de ser precario. Pero lo cierto es que

los hombres se comportan de este modo. Elster apela a los conocimientos que pueda aportar la antropología cultural e incluso la sociobiología, aunque rechaza expresamente el neoevolucionismo funcional de Van Parijs (1981). Lo cierto es que Elster no puede superar, por ahora, una situación de perplejidad que resulta, sin embargo, muy significativa (Rodríguez Ibáñez, 1991, 25-33).

10. *J. Rawls y J. Habermas: la racionalidad constructa y las exigencias de la justicia equitativa.*

Ya Gauthier (1986, 6-8) distinguía entre dos concepciones de la razón práctica: la «maximizadora», que define la racionalidad a través de la satisfacción del interés individual, capitaneada por Hobbes y seguida por él mismo; y la «universalista», que define la racionalidad mediante la satisfacción de los intereses de todos, encabezada por Kant y los utilitaristas, y donde hay que situar también a Rawls y a Habermas. Pues bien, en una obra reciente, B. Barry (1989) distingue entre dos concepciones enfrentadas de la justicia: la que la entiende como beneficio mutuo (*mutual advantage*), en la que sitúa a los sofistas, Hobbes y Gauthier, y la concepción de la justicia como imparcialidad (*impartiality*) que procede de los estoicos y llega a Kant y a Rawls: una regla justa ha de compatibilizar y tener en cuenta por igual los intereses de todos.

La figura de J. Rawls ha jugado indudablemente un papel central en el replanteamiento neocontractualista de la racionalidad social y política tanto por el alcance de su teoría de la justicia equitativa como por la función catalizadora y referencial de la misma. En otro lugar he presentado una exposición detallada de las diferentes versiones y matizaciones de su teoría (Rubio Carracedo, 1990b), por lo que me limitaré a una exposición muy sucinta.

Así como Gauthier procedió a una reformulación del contractualismo en términos del *rational choice*, Rawls ha procedido a su vez a una reformulación del contractualismo en términos del constructivismo normativo, especialmente a partir de su revisión de 1980. En efecto, la argumentación de Rawls busca establecer un «equilibrio reflexivo» entre las exigencias normativas de la «posición original» contractual y las exigencias de nuestras convicciones morales más ponderadas y compartidas. He aquí los dos principios resultantes que expresan la «justicia como equidad» (Rawls, 1971, 302-3):

1ª Cada persona tiene un derecho igual al sistema más amplio de iguales libertades básicas que sea compatible con un sistema similar de libertades para todos.

2ª Las desigualdades sociales y económicas han de ordenarse de modo que cumplan dos condiciones: a) han de redundar en el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad; y b) han de estar adscritas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de imparcial igualdad de

oportunidades.

Ahora bien, dichos principios se ordenan según la siguiente jerarquía: 1, 2b y 2a. Esto es, el 1 tiene prioridad absoluta sobre el 2, de modo que nunca es legítimo subordinar la libertad a otro fin distinto de la misma libertad (prioridad de la libertad); el 2b marca una prioridad de la justicia sobre la eficiencia o el bienestar, incluso el de los menos favorecidos. Finalmente, el 2a ordena la distribución igualitaria de los bienes sociales primarios (además de la libertad y la igualdad de oportunidades ya garantizados a todos por 1 y 2b, los ingresos y la riqueza, así como las bases de la autoestima) a menos que una distribución desigual de los mismos beneficie a los miembros menos favorecidos de la sociedad (estrategia *maximin*).

Para Rawls resulta indudable la elección racional de sus principios de justicia en la «Posición Original» o posición contractual originaria, constructo normativo que recoge una serie de condiciones que reflejan «las circunstancias de la justicia» (en una sociedad de individuos egoístas racionales que persiguen su propio interés en una situación de escasez moderada) y «las condiciones de la moralidad» (elección imparcial según principios) que implica «el velo de ignorancia» que cubre a los contratantes (información restringida al conocimiento de las leyes generales del comportamiento humano y social, pero desconociendo la posición social y la situación personal de cada uno de los participantes en la elección).

La elección se confirma cuando —siguiendo la metodología constructiva del equilibrio reflexivo— comparamos tales principios de justicia con nuestras convicciones morales más ponderadas y compartidas en la sociedad democrática. Ha sido frecuente acusar a Rawls de circularidad o de jugar a la vez en dos tableros; sin duda existe circularidad, pero no necesariamente viciosa, puesto que se parte de unos principios intuitivos que se reconstruyen normativamente en la «posición original» y se confirman por su coincidencia con las convicciones más ponderadas y compartidas; por tanto, esta confirmación se hace ya a un nivel reflexivo distinto de las intuiciones morales de partida. Como dice Rawls, «es un equilibrio porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de las que se derivan» (Rawls, 1971, 20). Eso sí, el equilibrio reflexivo no pretende ser universal, sino contextual (*ib.*, 50), aspecto que será mucho más acentuado a partir de 1980: son los más razonables «para nosotros», daña «nuestra concepción de las personas como libres e iguales y como miembros plenamente cooperantes de una sociedad democrática» (Rawls 1980, 554).

En efecto, en su trabajo de 1980, «*Kantian constructivism in moral theory*», Rawls culmina su reformulación del contractualismo en términos de un constructivismo normativo de raigambre kantiana, aunque libremente interpretado. Se trata de conseguir una conciliación convincente de las exigencias igualmente focales en las democracias occidentales de la libertad y de la igualdad de las personas. Desde esta perspectiva constructiva la Posición Original es «un tercer concepto-modelo mediador» que «establece la conexión

entre el concepto-modelo de la persona moral y los principios de justicia que caracterizan las relaciones de los ciudadanos en el concepto-modelo de una sociedad-bien-ordenada» (ib., 521). Tal mediación la realiza la posición original al incorporar «la justicia puramente procedimental al más alto nivel»; es decir, el acuerdo efectuado en tales condiciones es siempre, por definición, el más justo, esto es, el más razonable posible, pues no existe otro criterio independiente de justicia.

En tales condiciones, la elección es siempre racional y autónoma. En efecto, sólo ahora distingue Rawls con nitidez los dos principios estructurales de la cooperación social: los «términos equitativos de la cooperación», la reciprocidad y la mutualidad, que denomina *the Reasonable*, y el aspecto de ventaja racional que cada uno de los participantes trata de obtener, que denomina *the Rational*. Sin el concurso de ambos principios no puede darse una cooperación social estable. Ahora bien, el primero subordina al segundo (ya que señala las condiciones equitativas de la cooperación), pero también lo presupone (porque sin garantizar la ventaja racional de cada participante no cabe la cooperación estable). En la posición original, el «Razonable» se expresa por el conjunto de restricciones en que se da la deliberación: velo de ignorancia, publicidad, posición simétrica de las partes y prioridad de la estructura básica de la sociedad como objeto de los principios de justicia. En la vida real, «el Razonable» va implícito en el concepto mismo de cooperación social, pues nadie colabora con otro u otros si no se fía de su lealtad y equidad; igualmente «el Racional»: nadie colabora de modo estable si no espera obtener un beneficio proporcional a su esfuerzo colaborador. Naturalmente, es imposible garantizar absolutamente que no surja el gorrón o el explotador, pero su incidencia se reduce al mínimo posible.

No obstante, en un trabajo de 1985, Rawls ha restringido el alcance de su teoría al ámbito de la filosofía política, renunciando a su anterior pretensión de regular la totalidad de la razón práctica (Rawls, 1980, 532), aunque deja libre tal interpretación. Tal restricción obedece probablemente a la estrategia de ceder al acoso de las críticas comunitaristas en moral para hacerse fuerte definitivamente en política. De este modo su teoría de la justicia como equidad es presentada ahora como una «concepción política de la justicia». Por eso se dirige únicamente a regular la estructura básica de la sociedad en las actuales democracias constitucionales «como alternativa al utilitarismo dominante en nuestra tradición de pensamiento político» (Rawls, 1985, 226). Es notorio igualmente su énfasis pragmatista para abandonar los planteamientos abstractos y facilitar así la aplicación de una teoría normativa construida en condiciones de igualdad-imparcialidad a una sociedad donde está vigente la desigualdad y la parcialidad (aunque la metodología del «equilibrio reflexivo» ha mantenido siempre un puente entre lo normativo y lo real). Trata, en definitiva, que se acepte su teoría de la justicia como una conciliación de las dos tradiciones del pensamiento político liberal: la asociada a Locke, que pone el énfasis sobre lo que Constant llamó «las libertades de los modernos» (libertad de pensamiento y expresión, derecho de propiedad, derechos formales de

los individuos, etc.) y la asociada a Rousseau, que pone el énfasis en lo que Constant llamó «las libertades de los antiguos» (derechos políticos personales, valores de la vida pública, etc.). Tal reconciliación es la que ofrecen sus principios de justicia, ya que tienen fuerza vinculante para quienes compartan las intuiciones de partida (ib. 227). Una vez establecido ese «orden constitucional», la legislación y las instituciones políticas subsiguientes quedan abiertas al juego plural del «consenso solapante» (*overlapping consensus*).

Lo cierto es que Rawls no ha conseguido su objetivo conciliador, como era previsible, dado que siempre cabe justificar otros ordenamientos equitativos, al menos como variantes de su teoría, como ha demostrado A. Sen (1982). El «consenso solapante» habrá de llegar, pues, al orden constitucional mismo. De todos modos, es indudable que la propuesta rawlsiana ha mantenido su crédito frente a los ataques del liberalismo radical, del socialismo o del comunitarismo y que su receta liberal-social resuelve casi siempre mejor que sus oponentes los problemas planteados, como P. van Parijs (1993, 107-225) ha expuesto convincentemente, en especial la tenaza que le habían presentado Nozick y Sandel desde el libertarismo y el comunitarismo, respectivamente, sobre la estrategia *maximin*.

J. Habermas ha presentado y defendido de modo paralelo —y, por tanto, nunca coincidente— su concepción de la racionalidad práctica como una síntesis también de racionalidad estratégica y racionalidad comunicativa. Sin embargo, pese a las divergencias en el punto de partida (Habermas parte de la pragmática universal del discurso) y en la concepción misma de la teoría de la justicia (Habermas se ha mantenido siempre en la justicia procedimental pura, sin aceptar ninguna teoría sustancial de la justicia, ni siquiera restringida a la estructura básica de la sociedad, como es el caso de Rawls), me parece innegable la existencia de una convergencia real básica de ambas propuestas de conciliación de la racionalidad pública.

El mismo Habermas ha señalado las diferencias que le separan de Rawls, que pueden resumirse en cuatro: a) Rawls no ha llegado a superar el monologismo trascendental de Kant; por tanto, en la «posición original» no opera una auténtica racionalidad dialógica ni una acción comunicativa, sino que cada participante en la misma ha de llegar reflexivamente a la formulación de la «justicia como equidad»; b) como consecuencia, en los casos de conflicto en los que se rompe el consenso normativo, Rawls no puede resolverlo intersubjetivamente, sino únicamente mediante votación; c) la «transformación de la filosofía» en racionalidad dialógica (Apel) obliga a reformular la universalidad y la autonomía del imperativo categórico kantiano en términos dialógicos, exigencia que no puede cumplir Rawls; d) por último, Rawls no logra superar nunca el marco normativo abstracto procedimental, por lo que su teoría no cumple el requisito indispensable de su traducción al marco histórico-contextual «en el que las necesidades se interpretan a la luz de los valores culturales» en una interacción dialógica real (Habermas, 1985, 86-88). En definitiva, Habermas reitera a Rawls la misma objeción que Hegel y Marx plantearon al moralismo abstracto y formal de Kant.

Me parece indudable que Habermas ha exagerado las diferencias que le separan de Rawls, lo que resulta al menos desorientador. En realidad, también Rawls ha intentado explícitamente elaborar, sobre todo a partir de 1980, un «constructivismo», de raigambre kantiana; como tal constructivismo supone inequívocamente el diálogo intersubjetivo de los participantes. Otra cuestión distinta es que no llegue al nivel de exigencia de interacción dialógica que requiere Habermas. Del mismo modo, Rawls ha acentuado más y más el marco histórico-contextual (las democracias occidentales) de las intuiciones sobre la concepción pública de la justicia hasta el punto de que, en sus últimos escritos, la metodología del «equilibrio reflexivo» parece apoyarse más en la tradición americana que en el constructo normativo de la posición original. Por tanto, las diferencias con Habermas se reducen considerablemente si se tiene en cuenta la evolución de Rawls. Es más, en el mismo Habermas se observa una evolución paralela: se apoya cada vez más en el *Lebenswelt* y pone un mayor énfasis sobre los aspectos jurídicos e institucionales, dejando un tanto de lado el requisito de su metodología «reconstructiva», que exigía contrastar los resultados normativos con los resultados de la investigación científica, sin que haya aclarado nunca suficientemente el estatuto epistemológico de dicha contrastación de resultados.

En cuanto a la racionalidad pública, la teoría habermasiana de la «acción comunicativa» llega a resultados semejantes, aunque parte de premisas distintas. En efecto, Habermas reelabora investigaciones lingüísticas previas en su «pragmática universal del lenguaje», según la cual en todo discurso humano subyacen tres pretensiones: a) de «verdad» (función de presentación del lenguaje, vinculada a las proposiciones); b) de «corrección» (normativamente legítima de los actos ilocucionarios); y c) de «veracidad» (de la autoexpresión lingüística de los actos performativos). Según Habermas, del conjunto de las tres pretensiones se desprende una cuarta, la pretensión de «comprensibilidad» o de «sentido» del discurso humano en su doble vertiente performativo-proposicional. Ahora bien, este conjunto de exigencias desborda enteramente el marco de la «acción orientada al éxito» (acción estratégica) y exige «un actuar orientado a la comprensión» (acción comunicativa) (Habermas, 1981b, I, cap. 3). Queda claro que la racionalidad (y la acción) comunicativa presupone la racionalidad (y la acción) estratégica, aunque Habermas pone mucho más énfasis en su contrastación que en su colaboración, al contrario que Rawls. Ello se debe, probablemente, al objetivo habermasiano de poner en claro la insuficiencia de la racionalidad teleológica weberiana en su doble vertiente instrumental (acción no social) y estratégica (acción social), mientras que la racionalidad valorativa quedaba relegada a la esfera subjetiva y privada (*ib.*, cap. 4). Con lo que, de paso, deja al descubierto la insuficiencia de las teorías que han partido del enfoque weberiano: teoría de la decisión racional, teoría económica de la elección racional y teoría de los juegos, que nunca superan el marco de la racionalidad estratégica. A lo que Apel añadirá que, en adelante, el peso de la prueba queda para quienes insisten en tal «limitación de la interacción humana a la racionalidad estratégi-

ca» (Apel, 1986, 36).

Pero el punto más discutible de la teoría habermasiana es su drástica diferenciación entre lo justo y lo bueno, en el sentido de que únicamente las cuestiones de justicia son susceptibles de una fundamentación a la vez universalista (principio U) y discursiva (principio D), mientras que lo bueno sólo es justificable desde concepciones particulares y plurales de lo que constituye la «vida buena» (Habermas, 1983, 53-125), inaccesibles por tanto a una justificación universalista. Ello deja abierta su teoría a fuertes objeciones posmodernas y comunitaristas, que difícilmente puede satisfacer⁵.

11. Entre comunitaristas y posmodernos: ¿quiebra de la racionalidad liberal?

La racionalidad liberal ha sufrido sus ataques más fuertes de parte de los comunitaristas (que han centrado sus objeciones preferentemente en las teorías liberales de la justicia) y de las tendencias posmodernas (que han presentado más bien una enmienda a la totalidad del programa de la Modernidad liberal). En ambos casos, sin embargo, se alcanza la misma conclusión, aunque con diferente significado: la quiebra de la racionalidad liberal en ética y en política (aunque R.Rorty apoya pragmáticamente la democracia liberal).

Las críticas comunitaristas pueden resumirse en tres grupos: a) el ala más conservadora, de inspiración neo-aristotélica (MacIntyre (1981, 1988, 1990) y Spaemann (1989), ha insistido en la injustificable reducción de la ética y de la política a las cuestiones de justicia, obligaciones y derechos, dejando al margen toda consideración sobre la virtud, la felicidad y las concepciones tradicionales del bien moral. Esta simplificación ha sido especialmente dañina, además, por su enfoque exclusivamente racionalista; b) otro grupo más moderado, encabezado por Sandel (1982, 1984), Walzer (1983, 1987), Bellah (1985), Levine (1981), Williams (1985) y Barber (1984), ha denunciado especialmente su atomismo social y su irrealismo al considerar al individuo «sin ataduras» (*unencumbered self*) comunitarias, sin identidad ni contexto cultural; consiguientemente, su efecto ha sido una creciente dislocación y empobrecimiento del tejido social y de la sociedad civil, dando paso a un estado fuerte cuya política «bienestarista» apenas oculta su menosprecio de la participación ciudadana; c) por último, el grupo más abierto, capitaneado por Charles Taylor (1987, 1989), que llega a converger con otros desengaños como las inclasificables A. Heller (1987) y S. Benhabib (1986, 1992), han denunciado la pobreza y estrechez del sujeto liberal concebido al modo de un yo «sin atributos» (Musil), sin verdadera subjetividad moral y política, a contrapelo de la creciente complejidad y pluralismo de las sociedades modernas.

⁵ Para una contrastación detallada remito a los libros de J. Mugerza (1990) y de T. McCarthy (1992).

Lo primero que llama la atención en las críticas comunitaristas es su excesiva globalidad; en efecto, critican las teorías liberales de la justicia como si formasen un todo homogéneo, cuando han quedado claras las profundas diferencias existentes entre Rawls, Nozick, Dworkin, Habermas, Buchanan, neoutilitaristas, etc. De ahí que, por ejemplo, resulte tan poco convincente su escepticismo general ante la proclamada neutralidad de la justicia respecto de las concepciones del bien, cuando es patente en los casos de Rawls y Habermas aunque en otros, como en Nozick, resulte patente su conexión con el capitalismo. Además, como ha apuntado P. Van Parijs (1993, 215-221), de que la justicia liberal exija tal neutralidad no se sigue que el estado haya de ser neutral, pues ha de ocuparse de muchos otros objetivos sociales, culturales y económicos. Esto es claro en el caso de Rawls quien insiste en que «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales». De ahí que la estructura básica de la sociedad haya de regirse por los dos principios de justicia. Pero el resto es ya pluralismo e incluso pluralismo abierto al comunitarismo, pues se regula mediante un «consenso solapante». Justamente, el primado de la justicia en el diseño de la estructura social es la garantía de un vínculo mínimo, pero fundamental, en la vida comunitaria. Si, pese a ello, ésta sigue dislocándose y empobreciéndose habrá de buscarse en otras fuentes (como en el capitalismo salvaje) el origen de su deterioro.

Otro exceso claro en la crítica comunitarista es su ceguera ante la dinámica de las modernas sociedades de mercado, que se caracteriza por el predominio de las estrategias del autointerés y del éxito económico y social. Cuando los comunitaristas insisten en la vigencia de los valores «posmaterialistas» no dejan de mirar con nostalgia a las comunidades tradicionales que han desaparecido o desaparecen rápidamente ante la cuádruple movilidad geográfica, social, política y matrimonial (Van Parijs). Las apelaciones de Sandel a un «republicanismo cívico» como remedio al fuerte deterioro que las políticas «bienestaristas» han causado en las asociaciones intermediarias de la sociedad civil y las denuncias de Barber contra la «atropía» ciudadana provocada por una clase política autosuficiente apuntan ciertamente al blanco. Pero tampoco afectan a todas las teorías de la justicia por igual. En los casos de Habermas y, sobre todo, de Rawls, el recurso a las convicciones democráticas más compartidas constituye el eje, a la vez intuitivo y ponderado, de su metodología del «equilibrio reflexivo». Y en ambos autores, al menos, existen demandas expresas para que el estado asuma sin dilaciones su tarea de promover una «cultura pública» que haga posible y facilite el ejercicio de los derechos cívicos y políticos por parte de los ciudadanos.

Hay que hablar más bien, pues, con C. Thiebaut de «la verdad del comunitarismo» y «la verdad del liberalismo» (1992, 12-16). La primera radica, sobre todo, en su denuncia de los excesos de universalismo formal y neutral en las propuestas liberales de justicia, como si una teoría pudiera escapar a su contexto histórico-cultural determinado. De hecho, su influjo es notorio en las últimas revisiones de Habermas (1991), de Rawls (1985) y de Dworkin (1989) sobre sus respectivas teorías. E igualmente es clara en sus reivindicaciones de

una subjetividad e identidad personales más ricas, autónomas y contextualizadas. La verdad del liberalismo, en cambio, se hace firme en el realismo de su enfoque en las sociedades de mercado, dominadas por una creciente complejidad y pluralismo moral, social y cultural, que es preciso vertebrar reflexivamente a través de una teoría de la justicia y una ética mínima, necesariamente formal y abstracta, aunque en muchas propuestas se haya pecado por exceso. Porque lo cierto es que sólo una tradición liberal, depurada de sus desviaciones (en buena medida, gracias a la crítica comunitarista), está en condiciones de cohonestar los dos imperativos de la revolución ilustrada: el de la solidaridad (en la estructura básica de la sociedad, al menos) y el de la tolerancia (reconocimiento efectivo de la autonomía personal y de las diferencias individuales y grupales). Es más, sólo por referencia a criterios universales puede el individuo conquistar su autonomía en el marco comunitario que, de otro modo, le condicionaría hasta condenarle al conservadurismo (Kymlicka, 1991).

La «constelación» de autores y tendencias (Bernstein, 1991) que suele agruparse bajo la denominación de Posmodernidad presentan un ataque mucho más radical a la racionalidad liberal y, en general, a sus instituciones democráticas, pero no lo hacen a partir del concepto de comunidad, sino del de individuo, al que se proponen liberar de las ataduras del racionalismo universal y abstracto del programa de la Modernidad. Resulta conveniente, no obstante, distinguir una línea dura, representada por los posestructuralistas franceses, Derrida y los autores inspirados en el segundo Heidegger, que propugnan la demolición y la ruptura total, y otra línea crítica que todavía tiende algunos puentes con el programa de la modernidad ilustrada, representada por el último Foucault (1984) y por el último Rorty (1989) con su defensa de la democracia liberal realmente existente.

Como es bien conocido, estos autores recogen y reformulan las críticas vertidas durante siglo y medio contra la Modernidad, en especial la herencia nietzscheana. Sus críticas suelen ser excesivamente globales y radicales y sus alternativas, cuando las presentan, tienden a incidir en una hiperhermenéutica o en una hiperestética, desde las que el individuo emite su microrrelato sin pretensión alguna de racionalidad intersubjetivamente argumentable. Es el «pensamiento débil», expresión de un sujeto demasiado perplejo y desengañado. Cabe distinguir también tres tendencias en la «constelación» posmoderna: la escéptica (Foucault), la epicúrea (Rorty) y la afirmativa (Rubio Carracedo, 1993, 175ss). Pero me parece esencial insistir en que no se trata tanto de expresar un nuevo modelo epistemológico como de denunciar el agotamiento y las graves desviaciones del programa ilustrado. Se trata, pues, ante todo de un «ethos», de un talante de rechazo moral, de condena global. De ahí que tienda a arrojarse al bebé con el agua de su baño. Es la «rabia contra la razón» logocéntrica, homogeneizadora, reduccionista, tecnocrática, calculadora, burocrática...

Ello explica por qué no termina de superarse la fase «deconstructiva», pese a que las críticas son relativamente homogéneas y desde luego convergentes.

Ello explica también su desesperado recurso al prefijo «pos»(-modernidad, -filosofía, -industrial, -material, etc.) a falta de un programa verdaderamente alternativo: no es un nuevo *logos*, sino un nuevo *ethos*, todavía muy anclado en su fase reactiva del desengañado o del converso. De ahí también la excesiva globalidad de su crítica y su consiguiente falta de consecuencialidad: la conclusión lógica de sus más certeras objeciones no es el fin del programa moderno, sino su rectificación o replanteamiento en tales y cuales puntos. Hasta ahora se ha seguido, sin embargo, más bien la lógica radical del todo o nada.

Y, sin embargo, la crítica mantiene su vigencia y su fuerza de convicción. Todo parece indicar, sin embargo, que finalmente la Posmodernidad se ha consolidado ya como una fase nueva y relativamente autónoma de la Modernidad. Lo que ahora de ventila es tanto su alcance como su significado final. Al menos durante mucho tiempo, quizá definitivamente, será imposible defender programas «fuertes». En este sentido resulta reveladora la actitud de puente adoptada por Rorty (1988) tanto ante Habermas como ante Rawls, así como la sensibilidad —quizá excesiva— mostrada por estos últimos en las revisiones finales de sus respectivas teorías, en las que es fácil apreciar una voluntad de replanteamiento y hasta de rectificación.

12. *Lógica corporatista y lógica democrática (eficiencia y legitimidad).*

El corporatismo es el último intento realizado por el liberalismo capitalista para encontrar una conciliación entre el interés individual y la elección democrática, aunque también en este caso la práctica ha ido por delante de la teoría, no tanto la de los estados fascistas como la de las varias democracias europeas y de la estadounidense, en las que unos «actores políticos colectivos» (patronales, sindicatos, colegios profesionales, grupos de presión o de interés, etc.) han venido interviniendo cada vez más activamente ante el gobierno para «negociar» las disposiciones legislativas o administrativas que les afectaban de modo más o menos directo. La lógica corporatista consiste en «la atribución de un estatuto público a los grupos de interés» (Offe) a fin de satisfacer el imperativo de racionalidad en la gestión económica y social, en pos de obtener «los óptimos de gobernabilidad y de eficacia» a partir de la «articulación de los intereses» mediante el consenso, evitando así el conflicto de clases. Es decir, es la lógica del pacto social o, al menos, la negociación pacífica del conflicto de intereses entre los afectados, jugando el gobierno un papel de anfitrión, mediador y, a veces, de árbitro entre las partes.

Hay que distinguir desde el principio dos versiones del corporatismo: a) versión «débil», defendida entre nosotros por Giner y Pérez-Yruela (1979, 1988), a partir de la que consideran irresistible expansión de la dinámica corporativa, pero que no desplaza ni entra en conflicto con la representación parlamentaria, ni con la administración pública, sino que coexiste y se entremezcla con ellos de diferentes modos (Panitch). Se trataría de un fenómeno nuevo e irreversible de organización social y política, que tiene sentido posi-

tivo y que es compatible con la democracia liberal; b) versión «fuerte», defendida especialmente por Ph. Schmitter (1979), en el que el corporatismo viene a ser un nuevo modo de representación de los intereses, que se ofrece como la alternativa a la «democracia pluralista» de R.Dahl (1971, 1982, 1989) y su modelo competitivo de partidos, que también ha criticado J. Mansbridge (1983; 1990).

Schmitter define normativamente el fenómeno corporatista como un esfuerzo de reorganización social y política, reconocida o autorizada por el estado, en la que «los actores corporativos», a los que se ha conferido «un deliberado monopolio representativo dentro de sus respectivas categorías», negocian un pacto económico y social. Tales actores tienen, pues, un reconocimiento público y se erigen en los gestores de la intermediación de los intereses, suplantando progresivamente (en la práctica) a los diputados parlamentarios, y hasta adquiriendo su estatuto de inmunidad. Propiamente, pues, es el paso de un sistema de representación de los intereses a otro de intermediación de los mismos, que asegura la eficacia y la gobernabilidad, sin carecer de la necesaria legitimidad, sobre todo tras la reconocida incapacidad de los partidos políticos para representar la voluntad popular.

Posteriormente Schmitter habla ya de «democracia corporativa», aunque reconoce que tal denominación parece demasiado chocante (1983, 1988), ya que erosiona los derechos básicos de la ciudadanía democrática. Sin embargo, los ciudadanos pueden y deben participar directamente en los grupos corporativos. La «democracia corporativa» consiste en el acuerdo político entre las diferentes asociaciones «organizadas permanentemente y especializadas» que defienden sus intereses en las elecciones colectivas a través de la «intermediación entre sus miembros y diversos interlocutores (mayormente el estado) sin presentar candidatos para aprobación electoral ni asumir la responsabilidad directa en la formación de los gobiernos» (Schmitter, 1983, 897). Con ello pretende que «las asociaciones se comporten como mejores ciudadanos» en el sentido de crear una ciudadanía asociativa, autónoma y solidaria, sugiriendo un modelo «débil» de democracia que contrapone al modelo «fuerte» de B. Barber (Schmitter, 1988, 14-15; 51).

Todo parece indicar, sin embargo, que Schmitter persigue sacar *ex pumice aquam*. De la negociación, por pacífica y reglada que sea, de los intereses particulares nunca podrá resultar una voluntad democrática. Además, las diversas corporaciones caen, como toda organización competitiva por el poder, bajo la implacable ley de hierro de Michels de oligarquización interna de su estructura. El problema básico para la apertura del corporatismo, en sus diferentes versiones, a la democracia radica en su ausencia del concepto de comunidad política. Curiosamente, ya Aristóteles pareció prevenirnos contra la opción corporatista cuando definió que el estado no es simplemente «una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio», sino que constituye «una comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente» (*Política*, 1280b-1281a).

Los autores corporatistas insisten en que las tendencias asociativas están en continua expansión y que las metodologías negociadoras se impondrán más y más, configurando un nuevo modelo democrático en el que la obligada interacción habrá de generar la dinámica del interés común supracorporativo. Pero, aunque ello fuera así, lo cierto es que las agregaciones de intereses no producen el interés público, cuya génesis parte del concepto de comunidad. Otra cuestión muy distinta es que la lógica corporatista conviva con la lógica democrática, se entremezcle con ella o la parasite, quizá crecientemente, quizá por un tiempo, quizá para siempre; la democracia nunca ha sido ni será un modelo puro, sino irremediamente mixto. Pero la lógica corporatista nunca será homologable a la lógica democrática; al contrario, la cortocircuita ya que sólo puede llegar a un interés público agregativo, por compatibilización de los intereses de todos; pero de los intereses de todos no sale el interés general, como ya advirtió Rousseau. A lo más que puede aspirar el corporatismo es a la equidad en la negociación y a la equidad «proprietarista»; pero ambas son condiciones para la democracia, pero no son todavía la democracia, que se asienta sobre la solidaridad compartida ante un proyecto común.

En este sentido, el comunitarismo queda más cerca, aunque se limite a la microdemocracia y esgrima el concepto de pertenencia, que también cortocircuita en otro sentido (por restricción del interés ciudadano a la propia comunidad étnica, rural, suburbial, ideológica, etc.) al de participación pública. Pero, por su propia lógica interna, la microdemocracia puede y tiene que abrirse a supracomunidades políticas (autonomías, pequeños estados federados o federados) hasta alcanzar, por pasos sucesivos, el nivel estatal e incluso el supraestatal, pues los nuevos movimientos sociales (ecologismo, pacifismo, etc.), las ciencias (economía, política, etc.) y la filosofía nos han concienciado ya suficientemente de que la única comunidad real en el futuro inmediato es la comunidad planetaria y de que será preciso pensar más y más en términos de la comunidad internacional, como algunos pensadores han planteado ya con rotundidad. Obviamente, esta democracia de la sociedad de naciones es todavía muy lejana e incierta... Pero no cabe duda de que estamos ya en «la aldea global», nos guste o no, y algún día tendremos que asu- mirlo.

Lo que no está lejana es la necesidad de una democracia renovada, en la que los partidos políticos reasuman su papel de escuela de valores públicos plurales y, sobre todo, en la que se incentive la participación ciudadana más directa posible en las grandes decisiones políticas (vía referéndum y vía opinión pública activa), lo que implica campañas estatales de educación cívico-política. En este sentido, el modelo de «democracia fuerte» defendido por Barber (1984, 1992; véase Rubio Carracedo, 1990a, 224-239) puede ser ilustrativo. Como lo es igualmente el modelo referendario italiano y, sobre todo, el suizo. Ciertamente, la Confederación Helvética tiene peculiaridades intrasferibles y su modelo democrático no está exento de problemas. Pero lo cierto es que, en muchos aspectos, puede ser un modelo a imitar por los de-

Noticias de libros

GEHLEN, Arnold: *Imágenes de época. Sociología y Estética de la pintura moderna*. Traducción y Prólogo de J.F. Yvars y Vicente Jarque. Ediciones Península, Barcelona, 1994. 365 pp.

Gehlen es conocido sobre todo por su antropología filosófica, según la cual la cultura es una institución colectiva orientada a la adaptación al medio natural y a la recreación de un mundo propio por parte del hombre. Su reflexión se mueve entre un pragmatismo antimetafísico y el pesimismo cultural.

El arte, del que trata en esta obra, se despliega históricamente en función de ciertos cambios de paradigma de la racionalidad plástica. Ésta se desarrolla en tres etapas. El arte *ideal* es el de la época preburguesa, cuando la imagen remite a universos simbólicos, mitológicos y religiosos; el arte *realista* es el propio de la joven burguesía, interesada sobre todo en la representación de la naturaleza y, en general, en la refiguración del mundo del hombre como un ámbito autónomo e imanente; por fin, el arte *abstracto* se constituiría como un arte reflexivo, orientado hacia la pura subjetividad y, por tanto, como fundamentalmente conceptual. En este contexto, el porvenir del arte podría resultar tan problemático como el de la cultura misma, en la medida en que la moderna identificación de la historia con el curso de la subjetividad habría alcanzado quizás el punto límite.

WEIL, Simone: *La Gravedad y la Gracia*. Traducción de José Pendás y Alejandro del Río Herrmann. Caparrós Editores, Madrid, 1994. 186 pp.

Reflexiones concisas y penetrantes, a veces desconcertantes también —en todo caso testimonio de una experiencia espiritual sedienta de lucidez— constituyen este mosaico recogido de entre los apuntes de los cuadernos íntimos de Simone Weil. La obra se publicó póstumamente y dió a conocer la personalidad de esta mujer controvertida, «martir de la caridad», pensadora comprometida en las raíces del existir. Los pensamientos reunidos en este libro son fruto de su encuentro con Jesucristo. También dan cuenta de su concepción del ser humano, sometido al mecanicismo ciego de la naturaleza, a la *gravedad*, y al vaciamiento del alma en el movimiento de la *gracia*. Temas como la ausencia de Dios, el dolor, la caridad, el renunciamento, la condición obrera... se vinculan en estas páginas.

DISCIPLINAS

Introducción a la filosofía

TEICHMAN, Jenny y EVANS, Katherine C.: *Filosofía: Una guía para principiantes*. Traducción de Teresa Rocha Barco. Alianza Editorial, Madrid, 1994. 333 pp.

La filosofía académica no parece gozar de buena salud ni su futuro en las aulas parece, hoy por hoy, muy claro. Sin embargo, querámoslo o no, los problemas de los que se ocupa la filosofía afectan siempre a todos los seres humanos. Tal vez, una de las formas más eficaces de revitalizar la filosofía en las universidades y de urgir una mayor presencia en las aulas de la enseñanza media sea sacarla de esos medios y hacerla accesible a todos los que se preocupan por los problemas reales, sin ocuparse expresamente en filosofar.

Este libro, escrito con una gran sentido pedagógico, amenidad y rigor quiere contribuir a esta necesaria difusión. Puede ser una excelente vía de acceso para quienes quieren meditar por sí mismos sobre los interrogantes esenciales de la existencia humana; y un óptimo instrumento para quienes han de introducir a legos en las enigmáticas regiones del pensar filosófico.

Teoría del conocimiento

POPPER, Karl: *Die heiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*. (Los dos problemas fundamentales de la teoría del conocimiento.) Edición de Troels Eggers Hansen. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2ª ed. 1994. 476 pp. 64 DM.

El 17 de septiembre de 1994 moría el autor de este libro en Londres a los 92 años. Su contenido se remonta a los años 1930-1933. En su prólogo a la primera edición de estos escritos en 1978 advierte Popper que sólo se trata de esbozos o trabajos preliminares para su primera obra publicada, *Lógica de la investigación científica*, cuya primera edición apareció en otoño de 1934. A través de sus páginas asistimos a la confrontación intelectual de Popper con sus amigos, los filósofos neopositivistas de la Escuela de Viena, con Russell y Wittgenstein, de los que se sentía cercano y a los que estimaba. El título está inspirado en la obra de Schopenhauer *Los dos problemas fundamentales de la ética*, a quien admiraba por su claridad al expresar sus ideas.

Los dos problemas a los que se refiere son el problema de la inducción y el problema de la demarcación. Aunque su manera de plantearlos y resolverlos no difiere fundamentalmente de su libro *Lógica de la investigación científica*, el desarrollo de algunos temas es aquí más amplio y se anticipan ya muchas ideas que encontraremos en otras obras posteriores. La lectura de estas páginas nos ayudarán, sin duda, a entender mejor su filosofía de la ciencia, su teoría del conocimiento.

Es muy iluminadora la introducción redactada en 1978. En ella, reflexiona sobre el saber científico como «un socrático no saber», negando que él sea «cientista», y hace algunas observaciones críticas sobre el texto del libro, especialmente sobre su teoría de la verdad.

ALBERT, Hans: *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*. (Crítica de la hermenéutica pura. El antirrealismo y el problema del entender.) J.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1994. 272 pp. 54 DM.

La defensa del racionalismo crítico frente a la hermenéutica pura que se remonta a Martín Heidegger y Hans-Georg Gadamer constituye la finalidad primaria de este libro. Una vez más, Hans Albert examina con lupa el giro hermenéutico y sus consecuencias. El capítulo primero trata de aquellos aspectos del pensamiento de Heidegger que son relevantes para su problemática. Se dedica el segundo capítulo a la hermenéutica universal de Gadamer. En el tercer capítulo hallamos una crítica de la doctrina de la ciencia de Apel y de Habermas. Un análisis de la tarea y el método de la investigación histórica es objeto del cuarto capítulo. Los últimos capítulos se dedican a los siguientes temas: crítica del pensamiento hermenéutico en la economía nacional, índole de la jurisprudencia y papel del entender en la solución de sus problemas, crítica de la religión y crítica de los intentos de Habermas de proporcionar validez al punto de vista hermenéutico dentro de la metodología de las ciencias sociales.

A su parecer, la superación del programa naturalista de conocimiento en el sentido de la hermenéutica pura de cuño gadameriano conduce a un callejón sin salida. Bajo la máscara de este tipo de hermenéutica se escondería un resurgimiento del idealismo alemán. Observamos que desarrolla una línea de pensamiento ya insinuada en la obra fundamental *Tratado sobre la razón crítica*.

- tion. Univ. Of Notre Dame P., 1990.
- MACPHERSON C.B., *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona, Fontanella, 1970(original: 1962)
- MANSBRIDGE J., *Beyond Adversary Democracy*. 2a., Chicago, The Univ. of Chicago P., 1983
- Beyond Self-Interest*. Chicago, The Univ. of Chicago P., 1990.
- MARGOLIS H., *Selfishness, Altruism and Rationality*. Cambridge U.P., 1982.
- MCCARTHY T., *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid, Tecnos, 1992.
- MUELLER D.C., *Public Choice II*. Cambridge U.P., 1989.
- MUGUERZA J., *Desde la perplejidad*. Madrid, FCE, 1990.
- NISKANEN W.A., *Bureaucracy and Representative Government*. Chicago, Aldine, 1971.
- NOZICK R., *Anarchy, State, and Utopia*. Nueva York, Basic Books, 1974.
- OLSON M., *The Logic of Collective Action*. Cambridge, Harvard U.P., 1965.
- The Rise and Decline of Nations*. New Haven, Yale U.P., 1982.
- PATERMAN C., *Participation and Democratic Theory*. Cambridge U.P., 1970.
- The Problem of Political Obligation. A Critical Analysis of Liberal Theory*. Polity P., 1979.
- PAUL J., *Reading Nozick*. Oxford, Blackwell, 1981.
- PÉREZ-YRUELA M. y GINER S., eds., *El corporatismo en España*. Barcelona, Ariel, 1988.
- RAPOPORT A. y CHAMMAH A., *Prisoner's Dilemma*. Ann Arbor, Univ. of Michigan P., 1965.
- RAWLS J., *A Theory of Justice*. Oxford U.P., 1971
- Kantian constructivism in moral theory-. *Journal of Philosophy*, 77, 515-572
- Justice as Fairness: Political not Metaphysical-. *Philosophy and Public Affairs*, 14, 223-254.
- RODRIGUEZ IBAÑEZ E., «Decisión racional versus holismo: ¿una teoría estratégica integral de la acción colectiva?». *Revista de estudios de investigación social*, 54, 1991, 21-50.
- ROEMER J.E., *A General Theory of Exploitation and Class*. Cambridge, Harvard U.P., 1982.
- RORTY, R., «The Priority of Democracy to Philosophy», en R.VAUGHAN, ed., *The Virginia Statute of Religious Freedom: Two Hundred years After*. Madison, Univ. of Wisconsin P., 1988
- Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge U.P., 1989.
- RUBIO CARRACEDO J., «*¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*». Madrid, C.E.C., 1990a.
- Paradigmas de la política. Del estado justo al estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*. Barcelona, Anthropos, 1990b.
- El ethos posmoderno-, en ID. ed., *El giro posmoderno*. Málaga, Philosophica Malacitana, 1993, 175-194.
- RUIZ MIGUEL A., «Mercado y democracia». *Claves*, nº 38, 1993, 34-39.
- SAMUELSON P.A., *Foundations of Economic Analysis*. Cambridge, Harvard U.P., 1947.
- SANDEL M., *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge U.P., 1982.

- ed., *Liberalism and Its Critics*. New York U.P., 1984.
- SARTORI G., *La democracia después del comunismo*. Madrid, Alianza, 1993.
- SCHMITTER P., «Democratic Theory and Neocorporatist Practice». *Social Research*, 50, 4, 1983, 885-928.
- «Corporative Democracy: Oxymoronic? Just plain Moronic? Or a promising way out of the present impasse?». Manuscrito, 1988, 65 pp.
- & G. LEHMBRUCH, eds., *Trends toward Corporatist Intermediation*. Londres, Sage, 1979.
- SEN A., *Elección colectiva y bienestar social*. Madrid, Alianza, 1976.
- Choice, Welfare and Measurement*. Oxford, Blackwell, 1982
- Commodities and Capabilities*. Amsterdam, North-Holland, 1985.
- «Los tontos racionales», en F. HAHN y M. HOLLIS, comps., *Filosofía y teoría económica*. México, FCE, 1986, 172-217. También en A. SEN, 1982.
- On Ethics and Economics*. Oxford, Blackwell, 1987.
- Inequality Reexamined*. Oxford, Oxford U.P., 1992.
- SCHUMPETER J., *Capitalismo, socialismo y democracia*. Madrid, Aguilar, 1963 (original: 1943).
- SPAEMANN R., *Glück und Wohlwollen*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1989.
- TAYLOR Ch., *Philosophy and Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge U.P., 1985
- Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, 1989.
- TAYLOR M., *Anarchy and Cooperation*. Londres, Wiley, 1976.
- TULLOCK G., *The Politics of Bureaucracy*. Washington, Public Affairs P., 1965.
- VALLENTYNE P., ed., *Contractarianism and Rational Choice*. Cambridge, 1991.
- VALLESPIN F., *Nuevas teorías del contrato social: Rawls, Nozick y Buchanan*. Madrid, Alianza, 1985.
- VAN PARIJS P., *Evolutionary Explanation in the Social Sciences*. Totowa, Rowman & Littlefield, 1981.
- ¿Qué es una sociedad justa?* Barcelona, Ariel, 1993.
- WALZER M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York, Basic Books, 1983
- Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Harvard U.P., 1987.
- WILLIAMS B., *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Harvard, 1985.
- WOLFF R.P., *The Poverty of Liberalism*. Boston, Beacon, 1968.

Marzo 1994