



RACIONALIDAD  
Y CIENCIAS  
SOCIALES

---

Elisabetta Di Castro  
y Paulette Dieterlen  
(compiladoras)

**La** filosofía  
y sus problemas

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Este libro reúne planteamientos de filósofos, abogados, economistas y sociólogos, sobre los problemas que enfrenta la racionalidad en sus respectivas disciplinas, y tiene, entre sus principales objetivos, señalar los alcances de la racionalidad en ciertos casos significativos de los que se ocupan las ciencias sociales. En cada uno de sus cuatro ensayos principales se plasma alguno de los problemas que, ya sea por abuso o por falta de racionalidad, surgen en las ciencias sociales.

Carlos Pereda analiza las supuestas explicaciones que proporcionan las "teorías de las conspiraciones", las cuales caen en un tipo de irracionalidad que se rige por lo que el autor denomina *el mecanismo de la razón arrogante*. José Ramón Cossío examina la racionalidad en el derecho y se pregunta por la posibilidad de una racionalidad que vaya más allá de lo meramente instrumental. Antoni Domènech se ocupa del proceso de fragmentación de las ciencias sociales y de cómo la hipótesis sobre el comportamiento racional llegó a ser el centro de la teoría económica. Finalmente, Francisco Valdés analiza el concepto de optimización en la elección social destacando su incompatibilidad con los valores liberales.

Cada uno de estos textos se acompaña de dos comentarios en los que el lector podrá encontrar cuestionamientos u observaciones a las propuestas de los autores, los cuales dan pie a la discusión sobre la racionalidad en las ciencias sociales, y permiten llevarla más allá de la perspectiva de los planteamientos iniciales.

ISBN 970-32-0706-5



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



# RACIONALIDAD Y CIENCIAS SOCIALES



La filosofía y sus problemas, 6

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Directora: Dra. Paulette Dieterlen  
Secretario Académico: Dr. Efraín Lazos



# Racionalidad y ciencias sociales

Elisabetta Di Castro  
Paulette Dieterlen  
(compiladoras)



Instituto de Investigaciones Filosóficas  
Universidad Nacional Autónoma de México



Primera edición: 2003

Portada: Fotografía de Andrea Di Castro

Diseño de Patricia Luna

DR © 2003, Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n,

Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D.F.

Tels.: 56 22 74 37 y 56 22 75 04; fax: 56 65 49 91

correo electrónico: [libros@filosoficas.unam.mx](mailto:libros@filosoficas.unam.mx)

página web: <http://www.filosoficas.unam.mx>

Impreso y hecho en México

ISBN: 970-32-0706-5



# Índice

Introducción .....	7
<b>Carlos Pereda</b>	
Sobre el conspirar .....	19
<b>María Herrera Lima</b>	
Comentario a “Sobre el conspirar” .....	41
<b>Nora Rabotnikof</b>	
Comentario a “Sobre el conspirar” .....	47
<b>José Ramón Cossío</b>	
Derecho y racionalidad .....	55
<b>Juan Antonio Cruz Parcero</b>	
Comentario a “Derecho y racionalidad” .....	67
<b>Javier Ortiz Flores</b>	
Comentario a “Derecho y racionalidad” .....	77
<b>Antoni Domènech</b>	
Cómo y por qué se fragmentó la ciencia social .....	81
<b>Jorge Reyes</b>	
Comentario a “Cómo y por qué se fragmentó la ciencia social” .....	95



**Faviola Rivera Castro**

Comentario a “Cómo y por qué se fragmentó  
la ciencia social” ..... 103

**Francisco Valdés Ugalde**

Consideraciones sobre la epidemia de Pareto,  
el principio de Hobbes y el contrato social ..... 109

**Elisabetta Di Castro**

Comentario a “Consideraciones sobre la epidemia  
de Pareto, el principio de Hobbes y el contrato social” ..... 127

**Paulette Dieterlen**

Comentario a “Consideraciones sobre la epidemia  
de Pareto, el principio de Hobbes y el contrato social” ..... 135

Sobre los autores ..... 141



# Introducción

Hay una larga tradición que distingue las ciencias naturales de las humanidades. Entre las primeras se puede diferenciar, a su vez, el estudio de la naturaleza inorgánica (física) y el estudio de la naturaleza orgánica (biología); entre las segundas, las ciencias sociales y las disciplinas estéticas o artes. Jon Elster ha destacado que estas distinciones temáticas no son en sí mismas muy interesantes; si hay algo de pertinente en ellas es su correlación con otras posibles clasificaciones. Entre los posibles modos de clasificar las ciencias, Elster se centra en el que considera más significativo por cuanto es el más esclarecedor y fecundo: la modalidad de la explicación.<sup>1</sup>

De acuerdo con este autor, habría tres modalidades de explicación: la causal, la funcional y la intencional; así como tres campos de investigación científica: la física, la biología y las ciencias sociales.<sup>2</sup> A la pregunta por el tipo de explicación que es hoy el adecuado, característico y pertinente para cada campo de investigación, la respuesta que ofrece es que el paradigma de la explicación causal es la física, así como el de la explicación funcional es la biología, y el de la explicación intencional son las ciencias sociales. Por lo que se refiere a las ciencias sociales, que son nuestro objeto de interés, aunque históricamente éstas hayan recurrido también a las otras dos modalidades de explicación, la que sin duda las caracteriza es la explicación intencional. En las siguientes líneas abordaremos algunos de sus principales rasgos, pero antes haremos algunas precisiones metodológicas que consideramos importantes para ubicar adecuadamente este tipo de explicación.

El individualismo metodológico ha sido una de las principales herramientas teóricas de las ciencias sociales. Como su nombre lo indica, el individualismo metodológico explica algún problema o fenómeno social a partir de los individuos; en especial, a partir de ciertas hipótesis sobre su conducta. Se podrían distinguir diversos individualismos metodológicos dependiendo

<sup>1</sup> Cfr. J. Elster, *El cambio tecnológico*.

<sup>2</sup> Las disciplinas estéticas quedan excluidas en la medida en que no conforman explicaciones científicas.



de cuáles sean las unidades identificadas (un individuo físico, un individuo jurídico, una institución colegiada, etc.) y cuáles sean las hipótesis sobre sus respectivos comportamientos (ser egoísta, altruista, cooperativo, etc.). Si bien en Nicolás Maquiavelo ya podemos encontrar tesis fuertemente individualistas —en la medida en que concibe la política como una serie de estrategias que el Príncipe debe conocer y llevar a la práctica—, fue propiamente Thomas Hobbes el primero en articular con claridad una explicación de este tipo.<sup>3</sup>

En Hobbes, padre del iusnaturalismo, también se ubica el advenimiento de la modernidad. Entre las principales características de su propuesta, que representa una ruptura con la tradición, podemos destacar la pretensión de seguir un método racional y de elaborar una teoría racional del Estado vinculada a una teoría general del hombre y de la sociedad.<sup>4</sup> Si bien estos planteamientos fueron retomados —aunque con grandes divergencias de contenido— por la mayoría de los pensadores ilustrados (incluso se ha hablado de un modelo hobbesiano), al menos desde principios del siglo XIX fueron también duramente combatidos. Aunque el debate entre sus defensores y sus críticos reaparece bajo diversas formas a lo largo de los dos últimos siglos, sin duda el individualismo sigue siendo uno de los principales métodos de las ciencias sociales.

Por lo que se refiere a las hipótesis sobre el comportamiento de los individuos, destaca el consenso, más o menos generalizado, que existe en la teoría económica moderna y que conforma el llamado *paradigma de la elección racional*.<sup>5</sup> Entre los conceptos clave de la economía moderna sobresale la concepción del hombre económico como ser racional. Esto se ha interpretado de diversas maneras; para algunos (los más ortodoxos) conforma un modelo descriptivo, para otros proporciona una guía normativa, y para otros más es simplemente un recurso hipotético, un agente idealmente racional, que se construye con fines explicativos.

Más allá de esta controversia —que se extiende del ámbito de la economía al de otras ciencias sociales—, en el paradigma de la elección racional el sujeto económico es descrito por un conjunto de creencias, por un conjunto de deseos o preferencias, y por un conjunto de estrategias posibles de las que dispone dadas determinadas restricciones. Decidir racionalmente es resolver un problema de maximización; es decir, elegir la estrategia que mejor satisface los deseos del agente, dadas sus creencias y restricciones. De acuerdo con este paradigma, explicar es demostrar que, con su comportamiento, los individuos maximizan su función de utilidad.

<sup>3</sup> Cfr. S. Lukes, *El individualismo*.

<sup>4</sup> Cfr. N. Bobbio, “El modelo iusnaturalista”.

<sup>5</sup> Cfr. L. Hurwicz, “The Theory of Economic Behavior”.



La situación de elección racional tiene un carácter eminentemente subjetivo, ya que el agente debe creer que tiene ciertas opciones y que cada una conduce a determinados resultados. Con base en estas creencias se realiza la acción, la cual es intencional en la medida en que se caracteriza por su relación con el *futuro*; la meta que guía la acción está ausente, todavía no se realiza, solamente es imaginada o representada. A diferencia de la selección natural —donde la “elección” sólo puede ser entre alternativas *reales*, dadas—, aquí se elige entre posibles aun no realizados. En este sentido, se ha subrayado que una de las características fundamentales del ser humano es su capacidad para postergar la gratificación, es decir, la capacidad de esperar (rechazar en un momento opciones favorables para acceder más adelante a opciones aún más favorables) o incluso utilizar estrategias indirectas (aceptar en un momento opciones desfavorables para tener acceso más adelante a opciones mucho más favorables).<sup>6</sup> De hecho, los ejemplos por excelencia de una elección racional se caracterizan por la aceptación de consecuencias consideradas negativas a corto plazo pero positivas a largo plazo, como son los casos del aseo de la vivienda, seguir una dieta, la vacunación preventiva, el pago de impuestos o el ahorro con un propósito definido.

Esta propuesta teórica se enriqueció y amplió con la teoría de juegos. Los inicios de esta teoría datan de 1928, cuando John von Neumann presentó una ponencia ante la Sociedad Matemática de Gotinga; sin embargo, no fue sino hasta 1944 cuando salió a la luz su célebre tratado *Theory of Games and Economic Behavior*, que escribió junto con Oskar Morgenstern<sup>7</sup> y que condujo posteriormente al desarrollo de diversos aspectos teóricos sobre tácticas y estrategias. La teoría de juegos se preocupa por establecer los principios que deben guiar la toma de decisiones en determinados contextos que corresponden a una gran diversidad de situaciones (no sólo económicas). El problema es que nuestros actos pueden ser interdependientes de formas muy complejas, por lo que hay que establecer antes y con precisión estas interdependencias. Según esta teoría, el agente ya no está solo, sino que se enfrenta a otros que, como él, son racionales y tienen una capacidad de previsión estratégica que escapa al control de los demás. En este caso, la decisión de cada uno, así como su recompensa, depende de la decisión de todos.<sup>8</sup>

Al igual que el individualismo metodológico, la teoría de la elección racional también ha recibido fuertes críticas; sin embargo, y a pesar de ellas, se trata de una de las principales concepciones teóricas que han marcado el desarrollo de las ciencias sociales contemporáneas.

<sup>6</sup> Cfr. J. Elster, *Ulises y las sirenas*.

<sup>7</sup> Cfr. O. Morgenstern y J. von Neumann, *Theory of Games and Economic Behaviour*.

<sup>8</sup> Cfr. S. Vajda, “Theory of Games”.



Si bien la teoría de la elección racional tiene su origen en el ámbito de la economía moderna, desde Aristóteles<sup>9</sup> se puede rastrear la preocupación por identificar las condiciones que hacen que un comportamiento pueda ser considerado una acción. Vivimos en un mundo donde interactúan una diversidad de entidades, pero sólo los seres humanos pueden ser considerados agentes en tanto que son la causa de su propio comportamiento y por ello, a diferencia de lo que sucede con los procesos naturales, se les puede atribuir responsabilidad. Ahora bien, no todo lo que hace un agente por iniciativa propia puede ser considerado una acción; para que lo sea es necesario que dicha acción sea voluntaria, es decir, que haya sido realizada de manera intencional. En este sentido, toda acción está dirigida hacia un fin que es elegido por el propio agente y es éste el que da sentido a sus actos.

Aristóteles ya había destacado que los seres humanos pueden “actuar” porque tienen la capacidad de desear aquello de lo que carecen, y de asociar este deseo con la inteligencia al elegir conforme a su propia deliberación. De esta manera, la acción humana, a diferencia del comportamiento de los animales (y el de los niños), es un comportamiento racional, es una actividad orientada inteligentemente: el agente tiene la capacidad de deliberar, de razonar sus fines y actuar en consecuencia. A veces estos dos principios de toda acción (el deseo y la elección racional) entran en conflicto; como en el caso de la incontinencia o la debilidad de la voluntad manifiesta cuando el agente obra de manera voluntaria y es responsable de lo que hace, pero su acción no está determinada por una elección inteligente, pues a sabiendas de qué es lo que mejor corresponde a la situación en la que se encuentra, lleva a cabo otra cosa.<sup>10</sup>

Por lo que se refiere a la filosofía contemporánea, hay que destacar la propuesta de Donald Davidson, quien, al aceptar que las explicaciones teleológicas se distinguen de las explicaciones naturales en que no incluyen leyes, insiste en que ambas recurren a conexiones causales.<sup>11</sup> En la explicación de una acción intencional, que descansa en los motivos o razones que tuvo un agente para hacer lo que hizo, la relación de estas últimas con la acción es una relación de causa y efecto.

La razón por la que alguien hace algo comprende dos aspectos básicos: por un lado, una actitud favorable por parte del agente hacia acciones de una clase determinada (en la que no sólo se incluyen deseos, sino también impulsos, instintos, convicciones morales, principios estéticos, prejuicios económicos, convencionalismos sociales, metas y valores tanto públicos como privados);

<sup>9</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*.

<sup>10</sup> Cfr. E. Rabossi, “La filosofía de la acción y la filosofía de la mente”.

<sup>11</sup> Cfr. D. Davidson, “Acciones, razones y causas”.



y, por otro, la creencia del agente (que puede ser sólo una suposición o percepción) de que la acción en cuestión es de esa clase. Lo que finalmente Davidson llama la “razón primaria” por la que un agente realizó una acción, y que se presenta como la causa de dicha acción, incluye tanto la actitud favorable como la creencia antes señalada.

La relevancia de este planteamiento descansa en la propuesta de que la “razón primaria” de una acción es su causa y, por eso, puede justificar e incluso explicar dicha acción. En otras palabras, una “razón primaria” no sólo remite a las razones que tuvo un agente para actuar, en el sentido de que hay razones que justifican y presentan como razonable su acción, sino también, y sobre todo, a que éstas sean las razones por las que se llevó a cabo dicha acción (con ello quedan excluidos los casos en que por accidente o de manera fortuita, no intencionalmente, logramos algo que queríamos).

Frente a este tipo de explicación, denominada “intencional”, la explicación de la elección racional exige algo más. No sólo que la acción sea la mejor manera de alcanzar el fin deseado, sino también que el conjunto de creencias y el conjunto de deseos que describen al agente sean a su vez racionales, es decir, consistentes.<sup>12</sup> Un sistema de creencias es consistente sólo si existe un mundo posible en el que todas sus creencias son ciertas al mismo tiempo; asimismo, un conjunto de deseos es consistente sólo si existe un mundo posible en el que se crea que esos deseos se pueden cumplir y que se pueden cumplir a través del intento de hacerlo. Por lo que se refiere a la jerarquización de los deseos, uno de los criterios básicos de consistencia es que las preferencias que los revelan sean transitivas; esto es, que si se prefiere *A* sobre *B* y *B* sobre *C*, entonces se prefiera *A* sobre *C*.

Sin embargo, la racionalidad tanto de las creencias como de los deseos puede exigir todavía algo más que la simple consistencia. En el caso de las creencias se exige que su formación sea racional, es decir, que estén fundadas *correctamente* en la evidencia disponible, la cual presupone también, aunque sea de una forma débil, una recolección *razonable* de la información pertinente. La evidencia por sí misma no garantiza que tengamos la mejor creencia posible; además, la creencia puede no estar causada por la información de que disponemos, o bien, cuando lo está, tal vez lo esté de manera incorrecta. Pensemos, por ejemplo, en algún caso de la vida cotidiana en el que se sostiene una creencia sin ningún fundamento (como el enfermo que niega los síntomas de su enfermedad y se cree sano) o los casos en que por coincidencia se tiene una creencia correcta (como cuando un hipocondríaco realmente se encuentra enfermo).

<sup>12</sup> Cfr. J. Elster, “Introduction”.



Por otro lado, una creencia fundada en la evidencia disponible presupone a su vez la decisión previa de concluir la recolección de información. En este sentido, una elección racional de hecho estaría implicando al menos dos decisiones: elegir la acción que se va a realizar y determinar cuándo dejar de recoger la información pertinente. Parecería que cada situación tiene un mínimo y un máximo de información que es razonable tener antes de hacer la elección y que, en la mayoría de los casos, es posible saber si hay que seguir buscando información o dejar de hacerlo. Para seguir con los últimos ejemplos, cuestionaríamos la racionalidad de un enfermo que no quiere hacerse los análisis correspondientes para poder seguir creyendo que está sano, o la del hipocondriaco que continúa indefinidamente haciéndose estudios para no tener que aceptar que no está enfermo. Finalmente, la exigencia de una mayor racionalidad de las creencias que no se limite a la simple consistencia remite, en última instancia, a la noción de *juicio*: la capacidad del agente para evaluar y sintetizar la información pertinente relacionada con una determinada situación de elección.

En el caso de los deseos, si bien es una exigencia que está lejos de ser aceptada de manera unánime, también se ha llegado a plantear que su formación sea racional; a semejanza de lo que ocurre con la noción de *juicio* en el caso de las creencias, aquí la noción clave es la de *autonomía*.<sup>13</sup> Si bien se reconoce que es difícil determinar cuándo un deseo se forma de manera correcta (es decir, cuándo no se ha “distorsionado” por procesos causales irrelevantes), parece que al menos de manera negativa se pueden hacer algunas diferenciaciones básicas a partir de algunos modos no autónomos de formación de deseos. Aquí nos detendremos en el ejemplo de las preferencias que se adaptan a lo que se cree posible (mecanismo llamado *uvas verdes*), aunque hay otras variedades como son el conformismo (adaptar los deseos a los de otras personas) y lo que se podría llamar la “inercia común”; asimismo hay que mencionar los fenómenos inversos, es decir, las preferencias contraadaptativas, el anticonformismo y la obsesión por la novedad.

Para acercarnos al mecanismo de las *uvas verdes* recordemos la vieja fábula de la zorra y las uvas, en la que se tipifica la actitud que puede tener un agente para disminuir su decepción: una zorra, después de fracasar en su intento por obtener un racimo de uvas que está fuera de su alcance, dice que realmente no deseaba las uvas porque todavía están verdes. Este mecanismo de las *uvas verdes*, en el que se adaptan las preferencias a las posibilidades para reducir la disonancia, se caracteriza por ser un proceso puramente causal

<sup>13</sup> Cfr. J. Elster, *Uvas amargas*.



de adaptación que se da a *espaldas* del agente. De hecho, para la zorra las uvas están realmente verdes, y verdes no las desea.

Aquí el problema no es tanto que las preferencias de la zorra cambien; de hecho, las preferencias de un agente pueden cambiar no sólo con los resultados de sus acciones sino también ante las nuevas elecciones que debe tomar. Más bien el problema del mecanismo de las *uvas verdes* es que la zorra no es consciente del ajuste de sus preferencias a las posibilidades que cree tener; en otras palabras, el problema es que sus preferencias se conforman por impulsos, por la pulsión de reducir la tensión o la frustración de experimentar deseos que no pueden satisfacerse.<sup>14</sup> Por ello, se trata de un mecanismo que es irracional en virtud de que las preferencias dejan de ser independientes de las circunstancias y el agente no interviene conscientemente en su modulación. En este sentido, la zorra pierde su autonomía y deja de ser un agente para convertirse en un simple receptor pasivo de su entorno.

Más allá de esta última exigencia de una mayor racionalidad (no sólo una simple consistencia) tanto en las creencias como en los deseos —exigencia que da lugar a un amplio y problemático espacio dentro de la propia teoría—, básicamente la explicación de la elección racional plantea la satisfacción de tres diferentes grupos de requisitos:

- 1) La optimalidad: dadas las creencias, la acción es la mejor manera de satisfacer los deseos; dada la evidencia, las creencias son las mejores que se pueden formar; y dados los deseos, la cantidad de evidencia es la óptima.
- 2) La consistencia: las creencias y los deseos tienen que estar libres de contradicciones internas.
- 3) La causalidad: la acción no sólo tiene que ser racionalizada por los deseos y las creencias, sino que también debe ser causada por ellos; asimismo, las creencias deben ser causadas por la evidencia disponible.

Caracterizada como una *racionalidad optimizadora*, la racionalidad instrumental de la teoría de la elección racional tiene sus alcances y sus límites. Si bien se trata de un principio mínimo para la acción e interacción de los individuos, esta *racionalidad optimizadora* se puede volver problemática cuando la información de que dispone el agente no es completa, o cuando se pasa de la racionalidad individual a la racionalidad colectiva, por mencionar sólo dos de los aspectos más perturbadores.

<sup>14</sup> Las pulsiones son fuerzas psíquicas no conscientes que se generan en función de la búsqueda de placer a corto plazo. En este sentido, son opuestas a los deseos conscientes que pueden privarse del placer a corto plazo para alcanzar cierto beneficio o ganancia a largo plazo (tienen la capacidad de esperar y usar estrategias indirectas).



En relación con la información, en toda situación de elección pueden darse dos casos: el agente tiene una información completa sobre los resultados de los diversos cursos de acción posibles o su información está incompleta. Cuando el agente cuenta con una información completa puede deducir sin ambigüedad el mejor curso de acción que debe seguir, como es el caso de un ingeniero cuando calcula la trayectoria más corta para que un cohete llegue a la Luna; en cambio, cuando su información es incompleta, el agente se enfrenta a una situación que puede caracterizarse a su vez por dos estados: el riesgo y la incertidumbre.

En una situación de riesgo, aunque la información de que dispone el agente es incompleta, ésta sí es cuantificable, es decir, el agente puede asignar probabilidades a los resultados de las distintas acciones posibles y, con base en ello, elegir la opción que maximice la utilidad esperada, como es el caso de un campesino que debe elegir un cultivo para cosechar al siguiente año. En cambio, en una situación bajo incertidumbre, si bien el agente puede (aunque no siempre) conocer los posibles resultados de las diversas acciones, no puede asignarles ningún rango de probabilidades y, por ello, aunque se puedan eliminar las opciones que llevarían a las peores consecuencias, la elección queda normalmente sin resolverse *racionalmente*.

Las mejores y las peores consecuencias son extremos que pueden combinarse de diversos modos. Cuando se trata de una situación en que las consecuencias pueden ser de grandes mejoras o grandes peligros, un agente que juegue a lo seguro optará por un criterio *maxi-min*: comparar las *peores consecuencias* y escoger la opción cuya *peor consecuencia* sea mejor que la *peor consecuencia* de las otras opciones. Es decir, maximizará las utilidades mínimas; el ejemplo por excelencia es la apuesta de Pascal: ante la condena eterna por no creer en Dios, opta por creer en él. Pero esta respuesta representa un acercamiento conservador a las decisiones con información incompleta; en una situación en que las posibles ganancias son enormemente superiores a las posibles pérdidas, esta regla impediría que el agente aprovechara esas oportunidades. Por ello, se ha postulado también la regla *mini-max*, también llamada *regla del arrepentimiento*: el *arrepentimiento* es la cantidad de oportunidad que se pierde con cada opción, y la regla establece que hay que elegir el acto cuyo arrepentimiento máximo sea el mínimo posible. Aquí sólo mencionaremos estas dos reglas como ejemplos problemáticos de la toma de decisiones en situaciones con información incompleta, pero dejemos planteado que conforme se han ido presentando los posibles inconvenientes a estas respuestas, la teoría se ha tenido que hacer cada vez más compleja.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Cfr. M.D. Resnik, *Elecciones. Una introducción a la teoría de la decisión*.



Por lo que se refiere al paso de la racionalidad individual a la racionalidad colectiva, destaca especialmente el trabajo de Kenneth J. Arrow, quien demostró que de preferencias individuales consistentes no siempre se pueden obtener, con base en la regla de la mayoría, preferencias sociales también consistentes.<sup>16</sup> Este problema, en el que se viola la regla de transitividad que mencionamos líneas atrás, tiene una larga historia que se remonta al siglo XVIII, cuando Condorcet señaló que el voto mayoritario no siempre expresa lo que la mayoría prefiere.<sup>17</sup>

Condorcet demostró su observación con lo que actualmente se llama la *paradoja del voto*. Primero consideremos un grupo de ordenamientos en el que tres individuos eligen por orden de preferencia a tres candidatos: el individuo I elige a  $A$ ,  $C$  y  $B$ ; el individuo II a  $A$ ,  $B$  y  $C$ ; el individuo III a  $B$ ,  $C$ , y  $A$ . Aquí como los individuos I y II prefieren  $A$  sobre  $B$ , el individuo III queda fuera y podemos decir que  $A > B$ . Los individuos II y III dejan a su vez fuera al individuo I al preferir  $B$  sobre  $C$  y podemos decir que  $B > C$ . Finalmente, si  $A > B$  y  $B > C$  concluimos que  $A > C$ .

Condorcet observa que no todos los casos son así. Consideremos ahora otro grupo de ordenamientos individuales con características similares a las anteriores: el individuo I elige a  $A$ ,  $B$  y  $C$ ; el individuo II a  $B$ ,  $C$  y  $A$ ; el individuo III a  $C$ ,  $A$ , y  $B$ . Si colocamos las alternativas en pares y contamos los votos, descubrimos que los individuos I y III prefieren a  $A$  sobre  $B$ , de tal modo que  $A > B$ . Los individuos I y II prefieren  $B$  a  $C$ , así que tenemos  $B > C$ ; sin embargo, en este caso no se da la relación  $A > B$  y  $B > C$  entonces  $A > C$ , ya que los individuos II y III prefieren  $C$  sobre  $A$ . El resultado es que  $A > B$  gana por dos votos a uno;  $B > C$  gana también por dos votos a uno; y  $C > A$  gana igualmente por dos votos a uno, y por lo tanto no hay elección.

Condorcet planteó que los problemas que conlleva la toma de decisiones por mayoría podrían superarse en la medida en que aumentara la probabilidad de que la opinión de los votantes fuera verdadera.<sup>18</sup> En su época, los argumentos que presentó fueron considerados confusos y poco relevantes; sin embargo, el siglo XX los rescató para evidenciar su utilidad. Más allá de la aspiración a la ilustración de los votantes que postuló Condorcet, sin duda éste dejó un legado importante para la reflexión en las sociedades que se rigen por el sufragio universal.

<sup>16</sup> Cfr. K.J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*.

<sup>17</sup> Cfr. K.M. Baker, *Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics*.

<sup>18</sup> No queda claro lo que entendía Condorcet por “una decisión verdadera o falsa”. Actualmente algunos teóricos que trabajan sobre el tema de decisiones en política tienden a utilizar la expresión “decisión correcta” para designar el resultado del voto que expresa con mayor exactitud las preferencias manifestadas en el voto.



Pero más allá de sus limitaciones, de las cuales aquí sólo hemos señalado algunas, sin duda la teoría de la elección racional ofrece un sólido aparato metodológico tanto a las ciencias sociales como a las diversas áreas de la filosofía. Con base en esta concepción teórica se puede abordar una amplia variedad de problemas que van desde el ámbito privado hasta el público, de las interrelaciones en el mercado a la cooperación social, y desde un nivel abstracto, como puede ser la pregunta por los supuestos de un tipo de explicación, a otro concreto, como la determinación de la distribución de ciertos costos y beneficios.

El origen de este libro fue un seminario organizado por el proyecto de investigación “Filosofía Política y Racionalidad”, que contó con el apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México (Proyecto IN400598). Ese seminario reunió a académicos de diversas áreas interesados en los problemas que enfrenta la racionalidad en las ciencias sociales. Si bien la mayoría éramos filósofos, también participaron abogados, economistas y sociólogos. Uno de nuestros principales objetivos fue examinar las implicaciones políticas de los excesos y defectos de racionalidad en nuestras áreas de trabajo.

Las sesiones del seminario se organizaron bajo el siguiente formato. Un ponente daba lectura a un texto que con anticipación se había repartido entre los asistentes; seguían a esta presentación dos réplicas de lectores predeterminados; finalmente, la discusión se abría a todos los participantes. Para esta compilación hemos seleccionado los textos que consideramos más relevantes y en los que se plasman con mayor nitidez algunos de los problemas que enfrentan las ciencias sociales, ya sea por el abuso o por la falta de racionalidad.

Uno de los principales objetivos de esta antología es señalar los alcances de la racionalidad en algunos casos significativos de las ciencias sociales. Leídos por separado, cada uno de los textos daría la impresión de abordar un problema muy específico de la racionalidad en un campo bien delimitado; sin embargo, la lectura conjunta de estos textos nos muestra que hay un hilo conductor que los une a todos: el problema de los usos y excesos de la racionalidad en las ciencias sociales, así como sus relaciones con la política.

En el primer texto, Carlos Pereda analiza las supuestas explicaciones que proporcionan las “teorías de las conspiraciones”, las cuales presuponen un mundo determinista, violan sistemáticamente la razón instrumental y caen en un tipo de irracionalidad que se rige por lo que el autor denomina *el mecanismo de la razón arrogante*.

En el segundo texto, José Ramón Cossío analiza la racionalidad en el derecho y se pregunta por una racionalidad que vaya más allá de la racionalidad



meramente instrumental. En su propuesta, el autor plantea especialmente la necesidad de recuperar el vínculo entre derecho y filosofía política.

En el tercer texto, Antoni Domènech analiza el proceso de fragmentación de las ciencias sociales centrándose en el caso de la desaparición del predicado “política” en la “economía política” y en cómo la hipótesis sobre el comportamiento racional llegó a ser el centro de la teoría económica.

Finalmente, en el cuarto y último texto, Francisco Valdés analiza el concepto de optimización en la elección social, destacando su incompatibilidad con los valores liberales, los cuales deberían tener prioridad sobre aquella. Su propuesta se centra básicamente en el rescate de la noción de contrato social.

Como ya lo hemos señalado, cada uno de los textos está acompañado de dos comentarios. En éstos, el lector podrá encontrar algunos cuestionamientos a la propuesta de los autores o algunas observaciones que pueden abrir la discusión sobre la racionalidad en las ciencias sociales más allá de la perspectiva en la que se planteó inicialmente.

Esta antología dista de incluir todas las discusiones en torno a la racionalidad en las ciencias sociales y la filosofía, ya que, por ejemplo, no trata el concepto de racionalidad desde el punto de vista de la hermenéutica, ni se ocupa de la racionalidad comunicativa, sólo por mencionar dos propuestas importantes de las últimas décadas. No obstante, reúne casos significativos de los debates contemporáneos sobre la materia. La compilación de estos textos habrá tenido éxito si estimula al lector —sea filósofo, abogado, economista o sociólogo— a repensar el papel que debe desempeñar la racionalidad en distintos ámbitos del conocimiento.

Por último queremos expresar nuestro agradecimiento a Andrea Di Castro por la fotografía de la portada, así como a Carolina Celorio y Laura Manríquez por el cuidado de esta edición.

ELISABETTA DI CASTRO  
y PAULETTE DIETERLEN

## Bibliografía

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, introd. E. Lledó Íñigo, trad. y notas J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985 (Biblioteca Clásica Gredos, 89).
- Arrow, Kenneth J., *Social Choice and Individual Values*, Yale University Press, New Haven/Londres, 1970.
- Baker, Keith Michael, *Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1975.



- Bobbio, Norberto, “El modelo iusnaturalista”, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, trad. J. Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 1986 (Popular, 330), pp. 13–145.
- Davidson, Donald, “Actions, Reasons, and Causes” en *Essays on Actions and Events*, pp. 3–19 [versión en castellano: “Acciones, razones y causas”, *Ensayos sobre acciones y sucesos*, pp. 17–36].
- , *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980 [versión en castellano: *Ensayos sobre acciones y sucesos*, trad. O. Hansberg, J.A. Robles y M. Valdés, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, Barcelona, 1995].
- Elster, Jon, *El cambio tecnológico. Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social*, 2a. ed., trad. M. Mizraji, Gedisa, Barcelona, 1992.
- , “Introduction”, en J. Elster (comp.), *Rational Choice*, Basil Blackwell, Oxford, 1986, pp. 1–33.
- , *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, Cambridge, 1985 (Paperback Library) [versión en castellano: *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad*, trad. Enrique Lynch, Península, Barcelona, 1988].
- , *Ulysses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality*, Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, Cambridge, 1984 (Paperback Library) [versión en castellano: *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, trad. J.J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1989].
- Hurwicz, Leonid, “The Theory of Economic Behavior”, en J.R. Newman (comp.), *The World of Mathematics*, vol. II, Simon and Schuster, Nueva York, 1956, pp. 1267–1284.
- Lukes, Steven, *El individualismo*, trad. J.L. Álvarez, Península, Barcelona, 1975 (Homo Sociologicus, 8).
- Morgenstern, Oskar y John von Neumann, *Theory of Games and Economic Behaviour*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1953.
- Rabossi, Eduardo, “La filosofía de la acción y la filosofía de la mente”, en Manuel Cruz (coord.), *Acción humana*, Ariel, Barcelona, 1997, pp. 5–20.
- Resnik, Michael D., *Elecciones. Una introducción a la teoría de la decisión*, trad. S. Villarrea y B. Rodríguez, Gedisa, Barcelona, 1998.
- Vajda, S., “Theory of Games”, en J.R. Newman (comp.), *The World of Mathematics*, vol. II, Simon and Schuster, Nueva York, 1956, pp. 1285–1293.



# Sobre el conspirar

*Carlos Pereda*

Caracterizar algunos conceptos, recorrer su ramificarse y sus pliegues, o su lugar en la encrucijada de varias posiciones y conflictos, a veces resulta difícil y embrollado. Además, entre otros obstáculos para describir los prototipos o usos ejemplares de ciertas palabras, se encuentra el de captar su color, la atmósfera más o menos titubeante que las circunda. Anotemos que la palabra “conspirar” significa:

Establecer un acuerdo entre dos o más personas para cometer un acto ilegal. Convocar; llamar a alguien a su favor o para hacer daño a un tercero.

Sin duda, la atribución no está equivocada. Sin embargo, con ella se pierden las impregnaciones que la historia ha dejado en esa palabra: el aire de misterio —enorme o bajísimo— que solemos asociar con un conspirador, los mantos para cubrir sus vacilaciones, y el vasto complot a través de los años, o los secretillos y las intriguitas momentáneas. Intentaré precisar un poco más; “conspirar” también significa:

Ejecutar una acción con astucia y ocultamiento para conseguir cierto fin.

A su vez, el rotundo sustantivo “conspiración” suele entenderse como:

Un plan secreto que posee un grupo para influir en sucesos muy importantes —determinarlos, etc.— en gran medida mediante acciones encubiertas.

Sí, es verdad, el verbo “conspirar” o derivados suyos como “conspiración” aparecen en oracionesuntuosas como “conspiraron contra el Estado, hasta la muerte”, “a causa del poder usurpado hubo una firme conspiración”, “con saña se conspiró para desestabilizar el poder legislativo”. Estos usos de las



palabras “conspirar” y “conspiración” hacen referencia a acciones de gran peso en la vida de una sociedad: a luchas políticas o bélicas que atañen al gobierno de un país, y que abarcan tanto las conjuras desde la oposición como aquellas que se inician en el poder establecido —los procesos revolucionarios, los de restauración. En este sentido, nos enfrentamos a un conjunto de acciones que conforman un *conspirar político efectivo*.

Pero junto a las intrigas ocurridas en Roma y en el Renacimiento, al glorioso, muy complejo y ambiguo Maquiavelo, y a tantos grandes conspiradores de todos los tiempos, con la fuerza de la razón o meramente con la de las armas, en la desgracia o en la victoria, tenemos que atender también el reflejo nimio de todo ello en la vida de cada día, sus humildísimos ecos: acciones comunes como el *conspirar cotidiano*. Me refiero al insulso intrigar casero que abarata y enreda los días y las noches: que los llenan de pasiones inútiles y, sobre todo, de pequeños odios.

A ese confabularse, no por chato menos peligroso, se lo halla por doquier. Sus efectos nada tienen de inocentes. Aunque teniendo como horizonte el conspirar político efectivo, es, por ejemplo, sobre todo en el regazo de este conspirar diario donde se conforman dos orígenes de muchos males: la *personalidad conspirativa* y su producción de pseudoexplicaciones históricas, sociales y antropológicas, contenidas en las llamadas “teorías de la conspiración”.

Una vez más, para elucidar un concepto se nos remite a varios. Llamaré a esta familia de conceptos la “constelación del conspirar”, y a su referente, el “imaginario social conspirativo”: conspirar político efectivo, conspirar cotidiano, personalidad conspirativa, “teorías de la conspiración”. ¿Qué podemos aducir en su contra?

### 1. Algunos ejemplos del conspirar cotidiano: la personalidad conspirativa

Detengámonos en dos o tres “amigos”, o “amigas” —es un decir—, en complot en contra de otra persona para impedir que ésta se haga de algo para ella valioso y que desde hace mucho tiempo ha deseado —un jarrón, un libro, una casa, un trabajo, una pareja, etc.—; o en un grupo que, sin el menor recato, y con el mayor desenfreno, procura apoderarse del control de una acogedora institución —un sindicato de plomeros, el Círculo de Lectoras Lúcidas, la parroquia de San Martín de Porres, un instituto de Geografía, por ejemplo. Incluso pensemos en muchas políticas más o menos locales, o en un diario de poca circulación pero que, por eso mismo, se permite ser irresponsablemente “amarillista”, y difundiendo chismes y rumores conspira en contra de alguien.



¿Qué distingue a esos turbios estrategias de la minucia? Tal vez algunos usos de la razón arrogante.

Pero vayamos paso a paso. En los ejemplos —indicios de una actividad intermitente en la vida cotidiana— existe una gradación continua respecto de los espacios: se va de las acciones casi privadas del conspirar entre “amigos” o “amigas” a las esferas semipúblicas que configuran instituciones más o menos informales, o formales pero con comunidades circunscritas. Se objetará: un diario pertenece a alguna región de lo público. Lo dudo: hay clases de diarios, y clases de materiales que difunden muchos diarios que, en realidad, oscilan entre lo casi privado y lo semipúblico.

En cuanto a los tiempos del conspirar cotidiano, éstos varían de acuerdo con las diversas metas que se persigan: en el caso de los “amigos” y las “amigas”, el confabularse será de días o de semanas; en relación con un pequeño diario “amarillista” esperearemos cierta persistencia.

Por otra parte, se suele conspirar cotidianamente con la mejor y más inspirada buena conciencia, en nombre del Bien —aunque no sea más que en nombre de un Bien pequeñito hasta la invisibilidad, como evitar que una “mala amiga” compre un jarrón o una casa, o que ese feligrés sin piedad se encargue de organizar el rosario. (Sabemos que cuando se piensa confusamente, pero con cierta dosis de entusiasmo, se tiende a aceptar que la buena causa, incluida la mínima buena causa, lo justifica “Todo”.)

Eso sí, en el conspirar cotidiano, tanto las personas un poquito perversas como las demasiado angelicales se nos descubren como afiladas herramientas —culebras que no matan pero irritan y molestan, ¡y cómo lo hacen!— para deshacer el interactuar entre las personas. Al anotar algunas propiedades de esos expertos y expertas en destruir la ardua trama del convivir, reconstruyo lo que suele denominarse “personalidad conspirativa”, en particular, en cuanto agente y, a la vez, como producto del conspirar cotidiano, aunque teniendo en cuenta también su posible inspiración y, a la vez, operación en el conspirar político efectivo:

- 1) La personalidad conspirativa hace cierto *uso del esquema formal amigo/enemigo*. Incluso en el círculo de colegas o personas conocidas y más o menos cercanas —los miembros del sindicato de plomeros, del Club de Lectoras Lúcidas, etc.—, y hasta entre los familiares y amigos íntimos, implícitamente se traza una línea divisoria entre aquellos a quienes les puedo hablar y ofrecer ciertas informaciones, y aquellos que están “momentáneamente descartados” por el “riesgo” que representan.
- 2) Se adopta la *conducta de secreto* como respuesta consistente a numerosas manifestaciones de la vida social. Cuando nos topamos con presas



de este conspirar, enfrentamos silencios, frases elípticas, confusas anáforas, tics que no entendemos y que dan a la persona que ejerce una conducta de secreto su importancia, a la vez que nos excluyen, no está claro de qué; pero, eso sí, los signos de la exclusión están todos reparados por ahí. Ciertos periódicos son profesionales en hacer circular signos de esta clase, irresponsablemente: en sugerir con nitidez lo que no se atreven a afirmar.

- 3) Así, se genera una *proliferación de la intriga*. Nunca se sabe bien qué están haciendo ciertos feligreses de la parroquia de San Martín de Pórreres o algunos comprometidísimos periodistas, pero provocan que una aureola de suspenso y de rumores rodee acciones que, de otro modo, aparecerían como triviales.
- 4) El razonar preferido de la personalidad conspirativa es la *analogía*, a menudo la analogía salvaje y caprichosa. Cualquier gesto, palabra o acción puede tener que ver con cualquier otro gesto, palabra o acción, siempre y cuando ello nos lleve a desentrañar intenciones ocultadamente culpables. La personalidad conspirativa, por ejercer la conducta de secreto, considera que se la practica en general. De esta manera, la convivencia social se convierte en un conjunto de los inequívocos síntomas de un vasto sabotaje para desacreditar.
- 5) A partir de estas razones es previsible que en el conspirar de todos los días se desarrolle una tendencia fuerte a *eliminar lo casual, la contingencia*. No hay gesto, palabra o acto, por distraído que sea, que no forme parte de algún elaborado plan más o menos terrible para..., en algún sentido, destruirnos.

La personalidad conspirativa es común. Pero lo es —felizmente, ¿o desgraciadamente?—, no porque la mayoría de la gente posea esa personalidad *en cuanto tal*, sino en el sentido en que, en no pocas circunstancias, tarde o temprano se tiende a asumir algunos de los rasgos de carácter que la conforman, junto con sus deseos y creencias. En algunas horas, en algunas situaciones, en algún sentido, muchos actuamos *como si* fuésemos conspiradores cotidianos.

Se señaló que la personalidad conspirativa corroe la trama del convivir. Esa trama se apoya en un conjunto de instituciones que articula una compleja red de confianzas. Una confianza decisiva es la confianza en las palabras. Por eso, teniendo en cuenta los rasgos anotados de la personalidad conspirativa, y más allá de las diferencias que indica la gradación de los ejemplos, se sugiere en todos ellos un gesto común del conspirar casero que, me parece, viene desde



el corazón de este imaginario social: se anula *a priori* la palabra del otro o de la otra.

No sorprenderá, entonces, que dos de las maniobras características para, conspirando, deshacer el convivir cotidiano sean: no tomar en serio ni las preguntas que se formulan, ni las respuestas que se ofrecen (en la conversación, como se dice en México, dar “atole con el dedo”), e interrumpir cualquier conversación e irse y dejar hablando en el vacío a quienes no pertenecen a la fugaz secta que es mi grupo.

Ambas conductas, la escucha insincera y el rehusarse a responder adecuadamente, por un lado y, por otro, la interrupción arbitraria —en el límite: el portazo que se quiere altivo— son sintomáticos del conspirar *amateur*, de la conjura día a día por poderes de corto alcance.

En situaciones desesperadas también se utiliza —¿último recurso?— la vaga insinuación del chantaje, acompañada de minúsculas pero puntuales fantasías de horribles venganzas.

He aquí unos rápidos —y un tanto desordenados— retratos del conspirar cotidiano y de la personalidad conspirativa: esos rasgos de carácter que causa la gama de acciones que va de la conjura casi privada a la semipública; el conspirar en los lugares de trabajo, en las asociaciones vecinales, en los clubes deportivos, en algunos medios de comunicación y entre los familiares y amigos: el conspirar de la cara de misterio o, simplemente, de asco.

Afianzo mi sospecha: ese conspirar desolador, íntimo, no pocas veces caprichoso, que arrasa tantas vidas, se constituye como una forma más de la razón arrogante. Este tipo de sinrazón se genera a partir del mecanismo de engrandecerse *por medio* del desprecio, literalmente, a todo lo que no es ella misma. Para la razón arrogante, el meticuloso causar descrédito funciona ya como respaldo de la propia certidumbre.

De esta manera no es muy arriesgado defender que las convicciones de la personalidad conspirativa se generan a partir del mecanismo del autoafirmarse mediante la descalificación de los deseos y creencias de quienes no participan de *ese* conspirar. Tal autoafirmarse se niega incluso a imaginar la posibilidad de que existan otras razones más allá de las propias; se trata de un autoafirmarse idiota.

## 2. También sin razón instrumental

¿Por qué califico de “idiota” ese autoafirmarse? ¿Acaso conspirar no es un tipo de acción estratégica? ¿Y qué tienen de malo las acciones estratégicas? En sí mismas, nada, claro; con dificultad podríamos imaginar la vida humana



sin ellas. No obstante, a este conspirar casero no lo clasificamos como una acción estratégica entre otras, sino como un tipo patológico de esas acciones: aquel que se establece cuando se viola sistemáticamente la razón instrumental.

En el conspirar cotidiano estamos ante pésimas estrategias pues hay una excesiva desproporción entre los fines que se persiguen y los medios que se eligen para alcanzar esos fines. Por ejemplo, cualquier aburrido cambio de administración en un sindicato de plomeros o en ese pequeño diario de oposición se convierte en la desaforada batalla que, tras de sí, sólo deja un resentimiento épico y ruinas. La desproporción y el alboroto, a la corta o a la larga, suelen condenar a estos hombres y mujeres al fracaso. No obstante, más que graves, esos resultados son ligeramente ridículos, cuando se trata de una conducta accidental. Las dificultades aparecen si las personas repetidamente actúan de esa manera.

En este último caso se pierde el sentido mismo de la estrategia: la estrategia tiende a dejar de ser tal y se convierte en una forma de vida. Ésta, como ya se observó, se conforma por personas que utilizan esas estrategias y, a su vez, son conformadas por ella: la personalidad conspirativa.

Además, existen razones para defender que en la personalidad conspirativa encontramos un tipo de personalidad que —para usar nuevamente una metáfora— se intoxica a sí misma, que pierde muy pronto de vista lo que persigue y produce, así, una inmensa capacidad de proyección fantasiosa. El resultado más conocido de esas proyecciones es su patrón de argumentar más característico: el tipo de explicación que en la vida cotidiana se denomina “teorías de la conspiración”.

Conviene atender estas “teorías”, aunque no sea más que por su fuerte tendencia a intervenir en nuestras argumentaciones tanto privadas como públicas, del presente y del pasado. Por otra parte, ¿acaso su enorme poder de atracción no sugiere que poseen alguna virtud?

### 3. Teorías de la conspiración

Sería bueno poder afirmar sin más: frente a *cualquier* apelar a la conspiración para explicar un suceso de manera social o histórica o antropológica, no estamos ante nada semejante a lo que en cualquier ciencia se denomina una “explicación”.

Lamentablemente éste no es el caso; por eso hay que indicar que a veces no es fácil distinguir entre un apelar a la conspiración en cuanto una explicación social, histórica o antropológica, que puede ser una explicación genuina,



verdadera o falsa, y ese tipo ya introducido de explicaciones que llamamos “teorías de la conspiración”.

Distinguiré dos clases extremas de estas “teorías”: las “teorías contextuales de la conspiración”, cuando se explica un suceso puntual, propio del conspirar cotidiano —qué acontece, por ejemplo, en el sindicato de plomeros o en el Club de Lectoras Lúcidas— y las “teorías generales de la conspiración”, si se busca razonar de manera abarcadora sobre grandes acontecimientos, acontecimientos fuera del control de quienes proponen tales “teorías”.

Los que siguen son ejemplos comunes de “teorías generales de la conspiración”:

- Muchas de las catástrofes naturales recientes han sido causadas por extraterrestres que, con regularidad, recorren el planeta. El gobierno de Estados Unidos sabe de estas invasiones pero considera de su interés guardar el secreto.
- Las organizaciones judías rigen la economía mundial provocando, cuando se necesita, graves crisis económicas a su favor.
- El virus que causa el sida fue producido por laboratorios estadounidenses; su motivo: la lucha por frenar la liberación homosexual.
- Las diferentes formas de terrorismo son apoyadas y orquestadas por una Central de la Izquierda Internacional con sede en Libia.

Las “teorías contextuales de la conspiración” tienden a formularse a partir de varias complicidades: se apela a una imputación causal previa que es compartida con fervor por el grupo en cuestión. Así, se explica reiterando: se “prueba” una vez más —*otra vez*— que el culpable de “Todo” es... *ese* grupo de plomeros, o *esas* lectoras lúcidas, o cualquier enemigo prefijado. En cambio, las “teorías generales de la conspiración” recogen el enemigo prefijado en los restos o vulgarizaciones de alguna “Filosofía de la Historia” clásica, “Filosofías de la Historia” que se caracterizan por incluir alguna macroteología (Hegel, por ejemplo). Así, nos encontramos con secularizaciones de versiones religiosas: las maquinaciones de los dioses —recuérdese a Homero— o del Demonio se convierten en maquinaciones de Hombres o Grupos o Extraterrestres con inmenso poder.

Entre las “teorías de la explicación puramente contextuales” y las “puramente generales” se despliega un continuo de casos intermedios. Un ejemplo que se acerca a las “teorías generales de la conspiración” es éste: El cardenal Posadas no fue asesinado en Guadalajara por un grupo de narcotraficantes que lo confundieron —versión oficial—, sino que era una figura central en una vasta alianza del narcotráfico con cierta parte de la Iglesia católica y el gobier-



no mexicano. Como el Cardenal atravesaba por una honda crisis personal, frente al peligro de que confesase esa alianza, fue eliminado.

En cambio, se acercan más a las “teorías contextuales de la conspiración” cuando se explica el fracaso de *nuestro* partido político o una huelga estudiantil en *nuestra* universidad, no ante todo por lo que hacen y dejan de hacer los militantes de esos grupos y otras personas que intervienen en esas acciones, sino por una conspiración de la izquierda o la derecha internacionales.

¿Existen algunos atributos comunes a todas estas “teorías de la conspiración”?<sup>1</sup>

Por un lado, se trata, en todas ellas, de alguna construcción narrativa de lo siniestro. Por otro lado, esta construcción hereda los rasgos que en el conspirar cotidiano despliega la personalidad conspirativa, a menudo enriquecidos con referencias a algún conspirar político efectivo especialmente sanguinario. Attendamos esos rasgos:

*Rasgo 1:* En las “teorías de la conspiración” se aplica de manera enfática el esquema amigo/enemigo y, así, sobre todo en las “teorías generales de la conspiración”, se ponen en marcha procesos de “demonización del enemigo” a quien se le atribuye ser la causa de “Todo” lo que repudiamos: los extraterrestres, los judíos, una alianza entre el narcotráfico y cierta Iglesia, el gobierno de México, la extrema izquierda, la extrema derecha. De esa manera, este “odio abstracto”, y previo, fija la causa de los males como algo por completo externo a “nosotros”: en ese enemigo.

*Rasgo 2:* Cada vez que se interroga a los proponentes de una “teoría de la conspiración” por razones concretas y capaces de ser discutidas intersubjetivamente, éstos nos dicen que sus datos son secretos muy bien guardados. Por ejemplo, es interés vital de los judíos o de la homofobia estadounidense que

<sup>1</sup> En *La sociedad abierta y sus enemigos*, Karl Popper ataca lo que denomina la “teoría conspiracional de la sociedad” caracterizándola como la explicación de un fenómeno social que consiste en el descubrimiento de los grupos que han planeado en secreto ese fenómeno. Véase, por ejemplo, *The Open Society and its Enemies*, pp. 94 y ss. En contra de este uso de la “teoría de la conspiración” por parte de Popper se han formulado numerosas críticas. Por ejemplo, se ha señalado que los autores a los que Popper atribuye una “teoría conspiracional de la sociedad”, en primer término a Marx, en sentido estricto no defienden tal “teoría”. Además, en su afán por desacreditar todo intento de apelar a una conspiración como modo de explicación social, Popper parece no tomar en cuenta que a veces, en efecto, hay conspiraciones políticas que causan ciertos acontecimientos. Cfr. C. Pigden, “Popper Revisited, or What Is Wrong with Conspiracy Theories?” Una defensa de Popper podría indicar que: a) si bien tal vez no Marx mismo, sí muchas tendencias marxistas —incluido lo que suele llamarse el “marxismo vulgar” y el “neomarxismo”— han sostenido y todavía sostienen una “teoría conspiracional de la sociedad”, y b) el reconocimiento de que ha habido y hay conspiraciones políticas no implica reducir la historia a una serie de conspiraciones, una tentación frecuente.



las pruebas que los incriminan como causantes del desempleo o del sida no sean reveladas.

*Rasgo 3:* La explicación que ofrecen las teorías de la conspiración se propone como alternativa polémica de alguna “versión oficial”. Así, ésta se descalifica como mero resultado de una proliferación de intrigas por parte del gobierno estadounidense o, en el caso del cardenal Posadas, mexicano, o de los judíos.

*Rasgo 4:* Desde el punto de vista formal, esta construcción narrativa de lo siniestro se lleva a cabo vinculando por analogía —a veces por asociación libre y errática— fragmentos de información, algunos verdaderos, otros inverificables, pero que, en principio, pareciera que nada tienen que ver los unos con los otros; sin embargo, al agrupar de cierta manera estos datos, se conforma una trama cerrada, inmune a cualquier objeción.

*Rasgo 5:* El mundo social que presupone la “teoría de la conspiración” posee como modelo el universo físico de Laplace y de tantos científicos naturales de los siglos XVIII y XIX: un mundo determinista, articulado en una trama de hierro hecha de causas y efectos. De esta manera, cada vez que, aunque no sea más que indirectamente, usamos la retórica a que hace referencia la expresión “teoría de la conspiración”, se penetra en una vida social en la que no hay lugar para el azar, la libertad, lo imprevisto, la sorpresa, la resistencia, la decisión del momento, la distracción, la estupidez.<sup>2</sup>

Así, en las “teorías contextuales de la conspiración”, por ejemplo, las que se formulan en y para una familia, en y para un grupo de amigos, en y para un sindicato de plomeros, o en y para un instituto de Geografía, tendemos a achacar los males a cierta persona o a un grupo. Cuando nos acercamos a las “teorías generales de la conspiración”, lo más probable es que, poco a poco, transformemos a esa persona o grupo en el Enemigo que odiamos. No obstante, la estructura de las teorías contextuales y generales de la conspiración son semejantes porque tienen el mismo propósito: dar sentido a nuestro desconsuelo.

Quiero todavía detenerme a reconstruir ciertas tipologías habituales o, más bien, algunos matices que se formulan a diario respecto de las “teorías generales de la conspiración”.

Por un lado, distingamos entre las teorías generales “ya construidas”, en las cuales la conspiración se recibe pasivamente y en bloque (las maquinaciones propias de los extraterrestres, los banqueros judíos, la homofobia estadounidense, la izquierda y la derecha internacionales, etc.) y aquellas teorías “en construcción” en las cuales los contenidos de la conspiración, por decirlo así, se van precisando con una amplia participación colectiva.

<sup>2</sup> Algunas de estas características coinciden con las que señala Brian L. Keeley en su excelente trabajo: “Of Conspiracy Theories”.



Encontramos ilustraciones de este último caso cuando se indica que ciertas fuerzas buscan imponer a un candidato para algún puesto político, y se agrega que mediante encuestas se ha ido “construyendo” el perfil del candidato: lo que éste a cada paso tiene que declarar y prometer. De esta manera, el candidato se convierte en un producto comercial como cualquier otro, “hecho sobre pedido”, que luego, como un títere, hará lo que las fuerzas que lo diseñaron deseen que haga.

Por otro lado, también podemos elaborar un continuo en las “teorías generales de la conspiración” en cuyos extremos hallamos las más o menos cómicas y las desesperadamente trágicas. Sin duda, algunas de estas “teorías” dan risa, como cuando se atribuyen catástrofes naturales a invasiones de extraterrestres.

Hallamos casos intermedios en aquellas situaciones en que uno de los tantos ex presidentes impunemente corruptos de América Latina de pronto se convierte en el eterno cabecilla de una perpetua conspiración endemoniada. Éste no sólo es capaz de producir desmanes políticos, devaluaciones de la moneda y otros temblores sociales (en los que, tal vez, de alguna manera, sí, puede intervenir), sino que se vuelve el difusor de las más extravagantes perversiones sexuales, o del buen gusto (como un ex presidente mexicano que, por tener las orejas demasiado grandes, mantiene —no me pregunten por la lógica— un doble e ininterrumpido adulterio con gemelas), introduce enfermedades desconocidas hasta entonces, e incluso su breve visita promueve temblores de tierra. En América Latina, primero cierto realismo y, luego, el “realismo mágico” y sus variaciones, ha elaborado y sigue elaborando en cientos de novelas estas conjuras de nunca acabar.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Recuerdo como ilustración unos cuantos nombres. La primera novela que en América Latina recoge el tema de la dictadura es tal vez *Amalia* de José Mármol, de 1851, un ataque abierto a la crueldad del dictador argentino Juan Manuel Rosas. *La sombra del caudillo* de Martín Luis Guzmán es un retrato de los acontecimientos en la política mexicana en 1923–1924 y que culminan en 1927–1928. Aunque el Caudillo del título hace referencia a Álvaro Obregón y, en parte, a Plutarco Elías Calles, con sabiduría Guzmán no le da nombre propio, inaugurando la tradición que se afianza a partir de él: el Caudillo o el Dictador es un cargo público y un “rol” social, no tanto una persona. O, más bien, se trata ante todo de cierto modo de ejercer el poder haciendo uso del conspirar y del terror. En esta tradición se incluye Miguel Ángel Asturias que, en 1946, publica su conocida novela *El señor presidente*, basada en la dictadura de Manuel Estrada Cabrera en Guatemala. Sin embargo, las tres novelas clásicas al respecto son: *Yo, el Supremo* de Augusto Roa Bastos, de 1974, *El recurso del método* de Alejo Carpentier, también de 1974, y *El otoño del patriarca* de Gabriel García Márquez, de 1975. A éstas se agrega, en el 2000, *La fiesta del chivo* de Mario Vargas Llosa. Entre los muchos estudios sobre dichas novelas vale la pena mencionar *Los dictadores latinoamericanos* de Ángel Rama, de 1976, y el ambicioso conjunto de textos “Caudillos”, “caciques” et *dictateurs dans le roman hispano-américain* que, coordinado por Paul Verdevoye, apareció en París en 1978. En la mayoría de éstas y otras novelas



Muchos medios masivos de comunicación de nuestro tiempo (incluidos no pocas veces sus periódicos más razonadores) casi no conocen otro tipo de explicación de los acontecimientos sociales que las “teorías de la conspiración”, a menudo que las “teorías de la conspiración estilo realismo mágico”. En este sentido, la frecuente crítica de que lo que se entiende por “teorías generales de la conspiración” son boberías para la charla de sobremesa, fabulaciones en las que nadie cree, ignora demasiado: desde algunos ejemplos rotundos, como el papel que desempeñaron las “teorías generales de la conspiración judía” en la construcción del Holocausto, hasta —en tono menor— las “explicaciones” que día a día proporcionan los medios masivos de comunicación en América Latina acerca de la violencia en las calles, de la miseria de la mayoría de la población, de las derrotas del partido político favorecido por el editorialista o de casi cualquier cosa.

Los rastros de comicidad tienden a desaparecer si pasamos a ilustraciones de “teorías de la conspiración” que, aunque desde el punto de vista de su estructura se asemejan mucho o incluso son equivalentes a las contagiadas por el “realismo mágico”, buscan formularse de manera impersonal: sin *héroe negativo* que aglutine las diversas fuerzas. Pertenecen a esta clase de “teorías” las vinculadas al racismo, o a ese tipo del racismo que es la xenofobia.

Una ilustración conocida son las ya aludidas “conspiraciones judías”. Según tal “teoría”, se piensa a “todos los judíos” a partir del esquema “amigo/enemigo”, y todo judío es el enemigo (rasgo 1). Por eso, “todos los judíos” acumulan la riqueza en grupos invisibles (conducta de secreto, proliferación de la intriga, rasgos 2 y 3) y, así, causando la caída de la Bolsa, el desempleo generalizado y otras crisis sociales, producen los más graves trastornos políticos (analogía salvaje del razonar, rasgo 4). Cualquier problema social no hace más que “confirmar” dicha teoría (rasgo 5).

Los ejemplos podrían continuarse al azar, pues casi no existe conversación más o menos larga que carezca de cierto apelar, inmediato o mediato, a alguna conspiración.

Pero hay que formularse ya varias preguntas. ¿Cómo podemos distinguir lo que llamamos “teorías de la conspiración” de explicaciones genuinas que apelan a alguna conspiración efectiva, un tipo de explicaciones que podemos encontrar en la historia, la sociología, la antropología, etc.? ¿Son tan inmediatamente viciosas todas las “teorías de la conspiración”?

sobre el tema, apelar a los deseos, creencias y acciones del Caudillo o del Dictador para explicar varios sucesos históricos —varios rigurosos actos de barbarie— convierte a estos héroes negativos en los generadores de vastas y satánicas conspiraciones en contra de los impotentes ciudadanos.



#### 4. Eliminando ilusiones

Por lo pronto, hay que eliminar varias ilusiones en relación con las preguntas anteriores.

*Primera ilusión:* hay un criterio formal, un conjunto de criterios precisos, fijos y generales que, si se apela a una conspiración como explicación de ciertos sucesos, permite estructuralmente distinguir entre una “teoría de la conspiración”, cierta construcción irracional mero producto del delirio, y la propuesta razonada de una conspiración como causa efectiva de un suceso.

Esto es falso: carecemos de condiciones necesarias y suficientes para, frente a cualquier apelar a una conspiración, decidir sin más si estamos ante pseudoexplicaciones o ante explicaciones genuinas. Porque, sin duda, ha habido y, con frecuencia, hay conspiraciones sociales, algunas que han fracasado y otras que han tenido éxito. Tácitamente se acepta este hecho cuando distingo entre el conspirar político efectivo y las “teorías de la conspiración”. (Por lo menos en uno de mis ejemplos, el caso del cardenal Posadas, la explicación “oficial” de los hechos me resulta tan irrazonable como el apelar a una conspiración.)

*Segunda ilusión:* las “teorías de la conspiración” carecen de toda virtud epistémica, por lo tanto, en ningún caso podrían confundir a una mente sagaz.

Por lo pronto, las “teorías de la conspiración” poseen la virtud epistémica de la generalidad; en cualquier manual de teoría de la ciencia se afirma: una teoría *T* es *prima facie* mejor que su competidora  $T'$  si *T* provee de una explicación unificada de más fenómenos que  $T'$ . Bien, las teorías de la conspiración *siempre* proveen de una explicación unificada de más fenómenos que sus teorías rivales pues tienen en cuenta:

- a) los datos con que trabajan las otras explicaciones; y
- b) los datos que no se han tenido en cuenta en las otras explicaciones, no por ignorancia o distracción, sino porque algún agente trata de ocultarlos.

Las teorías de la conspiración suelen poseer también la virtud epistémica de la coherencia comprensiva, pues, además de hacer coherentes entre sí los datos tipo *a*, hacen que los datos tipo *a* sean coherentes con los datos tipo *b*.

Se objetará que las virtudes epistémicas de la generalidad y de la coherencia dejan de serlo si no se acompañan de las virtudes de la verificabilidad/refutabilidad empíricas. De acuerdo. No obstante, la aplicación de esta última virtud, como, por lo demás, la aplicación de todas las virtudes epistémicas, es compleja. Así, la objeción de que estas teorías son irrefutables puede aplicarse tanto a las “teorías de la conspiración” como a las explicaciones genuinas



acerca de conspiraciones bien reales. Además, no es irrazonable suponer que si hay grupos poderosos que han conspirado o lo están haciendo, estos mismos grupos (los extraterrestres, el gobierno de Estados Unidos, los judíos, la izquierda o la derecha internacional, el gobierno de México o quien sea) buscarán no sólo borrar sus huellas —los datos tipo *b* que recogen o intentan recoger las teorías de la conspiración—, sino incluso promover poderosas campañas de desinformación con el fin de ocultar los datos tipo *b* que, de aparecer, permitirían al público o a un investigador descubrir la conspiración. Si todos los días los medios de comunicación masiva nos informan de esta clase de acciones de encubrimiento, ¿cómo no suponer que, al menos algunas de ellas, las más inteligentes, no serán descubiertas?<sup>4</sup>

No obstante, si bien no existe un conjunto de criterios precisos, fijos y generales que distingan las “teorías de la conspiración” del explicar razonado que apela, con datos empíricos, a un conspirar, ni tampoco puede afirmarse sin más que las “teorías de la conspiración” carecen por completo de virtudes epistémicas, hay, sí, un *síntoma general* que suele acompañar a la mayoría de las “teorías de la conspiración”: se las propone como *certezas* que no admiten el menor reparo.

Tal vez se esté tentado a pensar lo siguiente: entonces, puesto que no hay criterios formales, criterios precisos, fijos y generales, para condenar como una forma de irracionalidad a *ningún* tipo de conspirar, ni a *ninguna* “teoría de la conspiración”, ¿sólo este síntoma general puede ayudarnos a desecharlas?

Obsérvese que se suele hacer equivalente la expresión “no hay criterios formales, criterios precisos, fijos y generales, para condenar...” con la expresión “no hay manera de juzgar”. Creo que el evaluar tanto las conspiraciones políticas efectivas, el conspirar cotidiano y la personalidad conspirativa, como las “teorías de la conspiración” son excelentes ejemplos para deshacer esa perniciosa equivalencia que identifica criterios razonables del juicio con criterios formales.

Respecto del juicio, los criterios razonables trascienden los criterios formales. Por “criterios razonables” entiendo, en principio, todo tipo de razones. Examinemos algunas de ellas.

## 5. Atando cabos

Regreso a la constelación del conspirar: los conceptos del conspirar político efectivo, del conspirar cotidiano, de la personalidad conspirativa, de las “teorías de la conspiración”.

<sup>4</sup> Cfr. B.L. Keeley, *op. cit.* pp. 120–123.



*Primera observación:* cuando se reflexiona sobre el imaginario social conspirativo no se debe perder de vista el conspirar político efectivo aunque no sea más que porque se trata, desde el punto de vista conceptual, del concepto generador de la constelación.

Se indicará, sin embargo, que el conspirar político efectivo —digamos, cualquiera de las frecuentes conspiraciones en la corte inglesa, la conspiración de los boyardos o la conspiración de los generales alemanes en contra de Hitler— es el que admite menos razones en contra, porque posee los grados más bajos de conexión con la personalidad conspirativa; hasta —en principio, al menos— sobrevive con total independencia de ella. Incluso tal vez se defienda que el conspirar político efectivo es valorativamente neutral: puesto que se trata de un tipo de acción que busca influir o determinar ciertos eventos, su valor dependerá del valor de sus propósitos.

Hay que matizar los señalamientos anteriores: el conspirar político efectivo es valorativamente neutral, pero únicamente fuera de un sistema democrático. En una democracia no lo es, ya que cualquier conspirar incluye algunas acciones secretas, y el ejercicio de la política en una democracia se define por las acciones en las esferas de lo público; por lo tanto, todo conspirar en una democracia es condenable. El sencillo argumento peca de cierta irrealidad porque sabemos que en todas las democracias —incluidas las que consideramos más perfectas— habrá asuntos que no se puedan discutir públicamente, so pena de arruinarlos (desde decisiones en una guerra hasta decisiones más o menos comunes en relación con el ejército, la policía o la economía: si se discutiese en público un ajuste monetario, entonces...).

Además, si en una democracia el conspirar político efectivo, o lo que es lo mismo, si las acciones políticas en secreto por parte de un grupo —gobernante o de oposición— dejan de ser una excepción, tanto temporal como en lo que atañe a la extensión de sus asuntos, para convertirse en rutina o casi, esa democracia está en problemas. Entre otras dificultades, quienes conspiran tenderán a algunas de las irracionalidades instrumentales ya anotadas del conspirar cotidiano (estrategia que se convierte en forma de vida y autointoxicación). Además, no hay que descuidar el *efecto ejemplar*, casi diría, pedagógico, positivo o negativo, de la conducta pública; y ello, más todavía teniendo en cuenta el carácter contagioso del conspirar.

*Segunda observación:* las teorías de la conspiración son productos del delirio, el último estadio de un vértigo subjetivista, en este caso, de un vértigo subjetivista colectivo. Reconocemos este último estadio cuando nos topamos con discursos blindados de la subjetividad.

Elaboremos un poco esto. Las cinco propiedades con que, a partir de la personalidad conspirativa, se reconstruyen las “teorías de la conspiración”



pueden agruparse como sigue: la primera propiedad, cierto uso del esquema formal amigo/enemigo, es la sustantiva. La primera, tercera y cuarta propiedades resultan herramientas de ese uso del esquema formal amigo/enemigo: conducta de secreto, intriga, analogía. La quinta propiedad, eliminación de la contingencia, mundo determinista, se nos vuelve una consecuencia inevitable.

¿Podemos todavía atribuir algo más específico al uso del esquema formal amigo/enemigo por parte de las “teorías de la conspiración”?

En estas “teorías”, el enemigo del esquema amigo/enemigo tiende a convertirse en fantasma-perseguidor-victimario... todopoderoso: estamos, pues, ante otro *síntoma general* para distinguir entre una “teoría de la conspiración” y el apelar genuino a cierto conspirar.<sup>5</sup> La consecuencia de esta demonización del enemigo: un razonar en círculo vicioso centrado en un enemigo-fantasma-perseguidor-victimario... que organiza y da expresión a la incapacidad para actuar: a la propia impotencia. ¿Cómo es esto?

Por un lado, la prueba que suele ofrecerse de la existencia de este enemigo-fantasma-perseguidor-victimario, etc., es que nos suceden ciertos males (el granizo arruinó la cosecha y, por lo tanto, hay extraterrestres que...; estamos desempleados y, por lo tanto, los banqueros judíos...; cualquiera tiene ya el riesgo de contraer el sida y, por lo tanto, la homofobia estadounidense...). Dichos males demuestran ya la existencia de ese fantasma que horrorosamente acorrala y procura nuestro sacrificio.

Por otro lado, el delirio es producto y, a la vez, cómplice de los sentimientos de impotencia. Puesto que la acción concreta amenaza con falsear el delirio,

<sup>5</sup> Por supuesto, no todo uso del esquema formal amigo/enemigo implica volverse presa de una “teoría de la conspiración”. No obstante, estoy en desacuerdo con quienes en la tradición de Carl Schmitt (cfr. *El concepto del político* de 1933) encuentran en el esquema formal amigo/enemigo el concepto generador de la vida política: la oposición a partir de la cual se constituye cualquier identidad pública (liberal frente a socialista; democrático frente a totalitario; civilizado frente a bárbaro, etc.). Considero que en relación con una política democrática que necesariamente debe ser, en última instancia, una política de cooperación, en primer lugar hay que reformular el esquema formal amigo/enemigo con los términos más modestos de aliado/adversario. En segundo lugar, urge introducir índices temporales y de temas: darle movilidad al esquema, relativizarlo respecto de las esferas de interés y los tiempos. Así, a partir de este esquema se tendría que poder decir: soy aliado de *A* y adversario de *B* y *C* en la política económica en el tiempo  $t^1$ ; soy aliado de *A* y *B* y adversario de *C* en la política cultural en el tiempo  $t^2$ ; soy aliado de *B* y *C* y adversario de *A* en la política ambiental en el tiempo  $t^3$ , y así sucesivamente. Pues no se dispone de una identidad política sino de varias —aunque en ciertas circunstancias, como en la situación de voto o cuando se ocupa un cargo en el gobierno, tengamos que establecer una jerarquía de identidades. La tendencia doblemente totalizadora con que se opera en relación con este esquema en la tradición de Schmitt, y con demasiada frecuencia en la vida cotidiana de América Latina, desgraciadamente no posee como horizonte una política democrática, sino la guerra.



la imposibilidad imaginaria de la acción —nadie puede luchar contra fantasmas tales como los extraterrestres, el gobierno de Estados Unidos, entre otros— verifica paso a paso los discursos del delirio.

Usar palabras como “delirio”, “fantasma”, “perseguidor”, “victimario”, “todopoderoso”, etc., conduce al concepto de discursos blindados de la subjetividad. Lo que caracteriza estos discursos es la desconexión radical, por parte de la persona que los emite, de su circunstancia, de aquello que la rodea. O, caracterizando este concepto desde otra perspectiva, estos discursos no sólo son insensibles al concepto de verdad, sino incluso al de verosimilitud. La verosimilitud respecto de las conspiraciones judías es muy débil, si es que en tales explicaciones todavía existe algo así como verosimilitud. Es difícil siquiera imaginar que mecanismos tan complejos y múltiples como los que organizan —precariamente— la economía mundial, y en los que intervienen individuos, grupos e instituciones de países, religiones e ideas políticas diferentes, puedan ser rígidamente determinados por un grupo homogéneo (los banqueros judíos), por poderoso que éste sea. Sólo en el mundo determinista y simple de las “teorías de la conspiración” es verosímil pensar que estas maneras de actuar son posibles.

La situación empeora cuando en ningún mundo posible resulta verosímil la conspiración que se propone. Ejemplo: lo que en tiempos recientes los rancheros y otros habitantes del sur de Estados Unidos imaginan como la “conjura de los trabajadores ilegales”, y que los lleva a “cazarlos” con armas del fuego (como en los mejores tiempos de los “torneos de caza” o en el horrible “deporte” de cazar conejos), posee la misma estructura que la “conspiración judía”. Sin embargo, esta vez la conjura ya no se lleva a cabo en nombre de la acumulación de la riqueza, sino de la acumulación de la pobreza. Son esos “pobres muertos de hambre”, esos “deshechos humanos” —qué retórica— los que (paradójicamente si tenemos en cuenta su “no ser nadie”) se convierten en el fantasma capaz de producir y hacer circular todos los males (aumentan el desempleo, difunden costumbres antinacionales, entre otras, promueven comidas poco saludables, oscurecen la sangre, seducen a las muchachas inocentes, etc.). Además, la “conjura de los trabajadores ilegales” es sólo un caso particular de una clase general. A esta clase pertenecen la “conjura de los negros”, la “conjura de los mendigos”, la “conjura de los niños de la calle”, etc.; pero, ¿cómo quienes nada tienen pueden convertirse en un enemigo todopoderoso: en ese fantasma-perseguidor-victimario?

No tengo otra respuesta más que la siguiente: las construcciones narrativas de lo siniestro que ofrecen muchas “teorías de la conspiración”, en particular, algunas “teorías generales de la conspiración”, tarde o temprano se convierten en discursos blindados de la subjetividad colectiva. A éstos es inútil interpe-



larlos y comenzar una argumentación pues están generados por una complicada mezcla de falacias y delirios.

Me parece conveniente detenerme todavía en dos de esas falacias, tal vez las más comunes.

a) *Falacia de la correspondencia entre efectos y causas*

A partir de esta falacia se razona que, si estamos ante un conjunto  $E_1, E_2, \dots, E_n$  de efectos en algún sentido vastos, poderosos y negativos, entonces, necesariamente, el conjunto de las causas  $C_1, C_2, \dots, C_n$  de esos efectos será proporcionalmente vasto, poderoso y negativo. Se indicó: se prueba la existencia del Enemigo-Fantasma-Perseguidor-Victimario..., pues *tiene que* haber una Causa de la misma dimensión de los males que nos suceden. A partir de esta falacia, los grandes males que sufrimos (ruina de las cosechas, desempleo generalizado, epidemias de sida, etc.) no pueden admitir complejas tramas de pequeñas causas —como a menudo es el caso— sino... una Causa.

En este sentido no sorprenderá que el tipo de explicaciones que proporcionan las “teorías del héroe” como protagonista y constructor de la historia conformen una variación positiva de las “teorías de la conspiración”. En esa familia de teorías, el vértigo simplificador preside los razonamientos: entre otras simplificaciones hay una enérgica reducción de las causas de un acontecimiento histórico a una o unas pocas. Tal vez por ello, aunque se trata de teorías comúnmente propuestas como alternativas, de hecho, con facilidad, se pasa de la una a la otra.

Sin embargo, ni a las explicaciones del mundo social ni a las del mundo natural les son adecuados tales vértigos simplificadores, pues no hay indicios empíricos para pensar que en las explicaciones sociales o naturales tiene que haber alguna proporción entre efectos y causas. Pero vayamos a la segunda falacia.

b) *Falacia de dar por probado lo que se ignora si, en efecto, está probado*

El lenguaje preferido de la constelación del conspirar se conforma con las habladerías y el secreto. De esta manera, por ejemplo, cuando a quienes difunden “teorías de la conspiración” se les piden respaldos empíricos de la conspiración invocada, lo común es recibir como prueba rumores más o menos populares en cierto grupo. Si se pregunta: ¿quién ha afirmado tal cosa?, la respuesta es vaga y, si con terquedad se insiste, resulta ser que estamos ante una información obtenida de tercera o cuarta mano. A veces también se res-



ponde: “se trata de una información absolutamente encubierta, de algo así como un secreto de Estado”.

Frente al primer caso hay que señalar de inmediato que la mínima honestidad exige no confundir rumores con datos probados, y que mientras las informaciones en cuestión no reciban algún tipo de respaldo, nadie se encontrará en condiciones de inferir nada, porque todas las inferencias que se formulen carecerán de valor de verdad. El segundo caso, el del secreto, es más complejo. Como se señaló, hay informaciones que se guardan rigurosamente: los ya introducidos datos tipo *b* de las teorías de la conspiración. No obstante, para que este tipo de datos sean, en sentido estricto, datos, y no una combinación de opiniones y fantasías, es necesario que se disponga de alguna clase de pruebas de su existencia.

## 6. Lo que más se pierde

¿Qué es lo que más se pierde cuando se opera con la constelación del conspirar: con el conspirar político efectivo, con el conspirar cotidiano, con la personalidad conspirativa, con las teorías de la conspiración? ¿Qué daña más las maneras de entender, de explicar y de actuar que estos conceptos promueven?

En primer lugar, al corroerse la red de confianzas que constituye la vida cotidiana y sus instituciones, tanto la responsabilidad y el pensamiento crítico como la acción misma dejan de ser importantes; en sentido estricto, se vuelven incluso imposibles.

Porque a partir del imaginario social conspirativo nada es lo que es. El mundo social, sus instituciones y las acciones que nos circundan son “siempre” sólo apariencias de otra realidad: amenazante, horrorosa. Las acciones nunca son causadas por sus agentes, sino por otros Agentes —heroicamente horribles, infinitamente poderosos— que se agazapan detrás de ellos, y los manejan como títeres.

Así, lo que este imaginario social no puede aceptar es la frecuente *banalidad de la historia* y, por lo tanto, su carácter en alguna medida casual, no siempre voluntario y significativo: no constantemente intenso e interesante. Por eso, se procura rechazar datos difícilmente controvertibles: que en las diversas historias en que participamos abundan las personas que hacen lo que hacen porque poseen creencias no por completo correctas acerca de su circunstancia o deseos que no compartimos, razonan mal, se enamoran, odian, a veces tienen mala memoria, están cansadas, les da sueño, se equivocan al calcular el resultado de una acción, se emborrachan, se autoengañan, tienen un mal día, se dejan comprar, son... simplemente humanas.



De ahí que el mundo determinista, simple, paso a paso significativo que postula el imaginario social conspirativo *no* sea nuestro mundo social, ese espacio poroso, con intersticios por donde constantemente se cuelan la contingencia, la suerte —la mala, y también la buena—, la distracción, el buen y el mal cálculo, el aburrimiento..., la libertad.

Por el contrario, el mundo social determinista, simple, esa otra realidad invulnerable que postula cualquier imaginario social conspirativo, opera de manera perfecta, sin fisuras. Además, esta trama de hierro es tan inmensa y poderosa que es inútil hacer algo en su contra.

En consecuencia, dejan de satisfacerse las condiciones de posibilidad del actuar responsable. Dos de esas condiciones necesarias son: un mínimo de saber por parte del agente acerca de la situación, y un mínimo de poder sobre ella. Quiero decir lo siguiente: para que tenga sentido atribuir responsabilidad a un agente es necesario que el agente sepa lo que desea hacer. Y, además, que esté en algún sentido en control de lo que hace y de su situación. Ahora bien, a partir de los conceptos propios de la constelación del conspirar, la mayoría de los agentes ni saben lo que hacen —ya sea porque son parte activa de la conspiración, pero sólo en tanto piezas de un plan cuyos lineamientos generales desconocen, ya sea porque pasivamente y por completo sin saberlo reciben las consecuencias de ese plan— ni, por eso mismo, están en control de sus acciones.

Por eso, este imaginario hace imposible el entrenamiento crítico. Este tipo de entrenamiento se caracteriza por poner en entredicho las tendencias habituales de sentir, desear, creer, recordar, hablar, imaginar, actuar. Y nos desafía a que lo hagamos con razones, de varios tipos pero con *razones concretas*.

Así, para un entrenamiento crítico hay que evitar, en lo posible, las reacciones homogéneas, no “aspectales”: totalistas. De ahí que sea parte del entrenamiento crítico aprender a resistir —al menos fuera del ámbito de lo personal— los “amores absolutos” y los “odios absolutos”. Esa resistencia implica ejercitarse en la formulación y reformulación de los problemas, en investigar la fuerza de los varios argumentos, en sopesar principios y consecuencias: en carecer de ese primer síntoma general de las “teorías de la conspiración”, la certeza, que de antemano elimina cualquier explorar.

No se trata, pues, de nada parecido al ciego “todo está bien” o al no menos ciego “todo está mal”. Y no se olvide que, por ejemplo, las “teorías de la conspiración” configuran un fragmento decisivo para declarar “todo está mal”.

En segundo lugar, la constelación del conspirar desencadena la siguiente sofisticación: o se puede “Todo” o no se puede nada, o se dispone de una agencia absoluta o la acción es imposible. Si no me equivoco, es útil poner en conexión esta sofisticación con el hecho de que cualquier conspirar es un modo directo o



indirecto de privatizar: de rehuir el espacio público del ir y venir de las razones como una serie de lugares en los que podemos intervenir, pero que no nos pertenece.

Esta sofisticada se descubre, pues, como una de las tantas estrategias para suprimir esa forma de negociación pública que es la política. En el conspirar político efectivo, con razones o sin ellas, se despolitiza en la medida en que se reduce el espacio de la acción política a las sociedades secretas. En el conspirar cotidiano, la personalidad conspirativa pseudopolitiza: convierte cualquier conflicto privado en un escenario político.

En tercer lugar, la personalidad conspirativa y las teorías de la conspiración se enredan en dificultades en cierto sentido similares a las del mentiroso: por invocar tantas conspiraciones imaginarias se les escapa la posibilidad de detectar las conspiraciones grandes o pequeñas, por motivos altruistas o mezquinos, que a menudo sí tienen lugar.

Pues no cabe duda que en la vida social hay muchas conspiraciones políticas efectivas y que, en conexión con algunas de ellas, aunque no sólo, podemos reconstruir innumerables narraciones de lo siniestro. Esta afirmación no se opone a aceptar la frecuente banalidad de la historia. Porque se trata de lo siniestro explicable a partir de algunas creencias y deseos en conexión con ciertas instituciones y circunstancias sociales, económicas, políticas, personales: por decirlo así, de lo siniestro hecho a la medida de lo humano y, por lo tanto, capaz de ser enfrentado por el pensamiento “aspectal” y crítico, y nuestro actuar. No estamos, entonces, ante agentes diabólicos infinitos, ante el Mal en sí mismo encarnado en invasiones extraterrestres, todopoderosos banqueros judíos, sin mencionar las maquinaciones de la izquierda internacional, sino frente a... la *banalidad del mal*.<sup>6</sup> Por otra parte, cuidado: la aceptación de que hay, en efecto, muchas conspiraciones en la historia tampoco nos compromete a sobrestimar su poder: a proponer que la historia o, más bien, las muy variadas historias se hacen con base en conspiraciones.

## 7. Dos usos de la razón arrogante

Se descubrieron en el conspirar cotidiano y, por lo tanto, en la personalidad conspirativa, violaciones sistemáticas a la razón instrumental. Como tantas otras propiedades, éstas también son heredadas por las “teorías de la conspiración”: la última dificultad anotada por estas teorías —su poca capacidad para ayudarnos a detectar las conspiraciones bien reales que a veces nos rodean— es un buen ejemplo.

<sup>6</sup> Este concepto se encuentra famosamente en H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*.



También he insistido en que la constelación de conceptos del conspirar está infectada de un segundo tipo de irracionalidad porque de diversas maneras se rige por el mecanismo de la razón arrogante.

El conspirar político efectivo tiende a realizar un *uso directo* de este mecanismo en cuanto se autoafirma por medio del desprecio de todos aquellos que no participan en la conspiración. El conspirador niega sus responsabilidades en relación con los otros, con quienes muestran su desacuerdo, con el espacio público. De ahí la tendencia de quien conspira a creer que no se es responsable más que ante sí mismo o, en el mejor de los casos, ante el grupo de conspiradores. Ello siempre acaba introduciendo alguna forma de soberbia irresponsable: yo soy yo y mis cómplices, el resto no interesa.

En cambio, a partir de los otros tres conceptos de este imaginario social —el conspirar cotidiano, la personalidad conspirativa, las “teorías de la conspiración”—, se tiende a hacer un *uso paradójico* del mecanismo de la razón arrogante. ¿Cómo es esto?

Atiendo una vez más al rasgo 1 de las “teorías de la conspiración”: el esquema formal amigo/enemigo-fantasma-perseguidor-victimario...: Ellos y Ellas (para satisfacer las variables “Ellos” y “Ellas” se depende de la historia, de la geografía y, en especial, de la fantasía. Por ejemplo, pueden satisfacer estas variables los plomeros en quienes no hay que confiar, las malas lectoras lúcidas, los extraterrestres, el gobierno de México, la izquierda o la derecha internacional, un ex presidente corrupto o ilegales cruzando la frontera) están detrás de “Todo” y, por eso, tienen la culpa de... “Todo”. En cambio, nosotros estamos libres de culpa y de responsabilidad: “puras víctimas” incapaces de saber y de poder. Así, específicamente en las “teorías generales de la conspiración”, las personas, al culpar a un Otro todopoderoso se liberan a sí mismas de cualquier obligación, entre otras, de la obligación de saber qué sucede realmente a su alrededor, y de la obligación de actuar en consecuencia.

Extraño modo de la autoafirmación y, también, extraño modo de “racionalizar” las historias de nuestra vida: la persona o el grupo se autoafirman quitándose todo saber y todo poder, y culpan de cualquier mal por entero a los otros y las otras, ese Fantasma (que tanto conviene tener a mano). De esa manera, y he aquí el uso paradójico de la razón arrogante, en el conspirar cotidiano, en la personalidad conspirativa y en las “teorías de la conspiración”, en particular, en las “teorías generales de las conspiraciones” encontramos una fuerte tendencia de las personas o los grupos a respaldar su propia nobleza en la capacidad de negarse como agentes racionales y, más en general, en la capacidad de negarse.

La situación no podría ser más grave: por un lado, violaciones sistemáticas de la razón instrumental, por otro, tanto en los usos directos como en los



paradójicos de la razón arrogante, tendemos a encontrar una irresponsable autoafirmación que, en realidad, poco o nada afirma. Así, este darle sentido tanto a las grandes dificultades como a los pequeños conflictos que se llevan a cabo en el imaginario conspirativo, por doblemente irracional, no sólo es idiota, sino en alto grado, peligroso.

### Bibliografía

- Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, 2a. ed., Viking Press, Nueva York, 1965 [versión en castellano: *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. Carlos Ribalta, Lumen, Barcelona, 1999].
- Keeley, Brian L., “Of Conspiracy Theories”, *The Journal of Philosophy*, vol. XCVI, no. 3, marzo de 1999, pp. 109–126.
- Pigden, Charles, “Popper Revisited, or What Is Wrong with Conspiracy Theories?”, *Philosophy of the Social Sciences*, no. 1, marzo de 1995, pp. 3–34.
- Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies*, vol. II: *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*, 5a. ed., Routledge and Kegan Paul, Londres y Henley, 1966 [versión en castellano: *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. Eduardo Loedel, Paidós, Barcelona, 1981].
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, trad. Rafael Agapito, Alianza, Madrid, 1991 (1933).



# Comentario a “Sobre el conspirar”

*María Herrera Lima*

Conspirar es construir una trama, proponer una serie de hechos como un relato críptico que requiere ser descifrado. Como mirada retrospectiva, se presenta como un conjunto oscuro de acontecimientos que se postulan como poseedores de un sentido oculto: un orden y secuencia que encuentra su lógica al dilucidar y poner de manifiesto las intenciones de sus instigadores.

Como modelo de construcción de sentido es un “diseño” que ordena acontecimientos futuros y pretende de ese modo controlarlos, imponerles un curso de acción determinado. Éste es el sentido de las “grandes conspiraciones” de los fanatismos políticos y religiosos o de alguna otra naturaleza. Lo que transforma una secuencia cualquiera de acontecimientos —más o menos accidental o arbitraria, como la mayor parte del acontecer ordinario— en una “conspiración” (o “acción concertada” en el lenguaje criminalístico) es el suponer que existió detrás de ellos un conjunto de voluntades que les imprimieron un sentido preciso, una dirección o resultado que se presenta como consecuencia de un plan o estrategia. Estos elementos mínimos son probablemente comunes a cualquier idea de la conspiración.

Las “teorías de la conspiración” de las que habla el texto de Carlos Pereda no son, en sentido estricto, teorías, en ninguno de los usos más o menos serios del término. Se trata de rumores, habladurías, atribuciones en algunos casos plausibles, pero en todo caso no comprobadas, o francamente descabelladas, como lo atestiguan algunos de sus ejemplos.

No obstante, quiero sostener que estas expresiones del habla coloquial están emparentadas con concepciones más serias del conspirar, con la historia de una cierta manera de entender la acción política que les confiere credibilidad, o que al menos las inscribe en hábitos socialmente establecidos. La conspiración así entendida se presenta como un mecanismo de intervención sobre el acontecer político, siempre oculto o más o menos secreto, y de ahí se extiende su uso a las relaciones informales entre individuos o grupos pequeños.

Si atendemos al significado etimológico de la palabra, veremos que quiere decir “respirar juntos” o cerca los unos de los otros: “con” y “spirare”. La



imagen que esto nos ofrece es muy clara: la proximidad de las cabezas tiene que ver con el secreto a mantener y éste, a su vez, obedece a la necesidad de realizar con éxito el plan acordado. De ahí su relación con otra palabra: “complot” o plan conspiratorio.

Su definición legal es vaga y elástica, generalmente se refiere, como lo ha dicho Carlos Pereda, al acuerdo secreto para cometer alguna acción ilegal, o bien conseguir un fin legítimo pero por medios cuestionables. En el derecho penal, la idea de la conspiración como delito se aleja de su sentido original en cuanto que no hace falta el acuerdo cara a cara entre los conspiradores, los cuales pueden incluso no conocerse entre sí, sino recibir instrucciones de un tercero; lo que los hace sujetos de culpa es el conocimiento del carácter ilegal de la acción concertada.

En algunos países su uso se limita a los atentados contra el Estado, al magnicidio, que hasta nuestros días no parece posible llevar a cabo sin acudir a algún tipo de conspiración. Esta creencia profundamente arraigada en el imaginario colectivo tiene también raíces históricas.

Lo que quiero considerar ahora, brevemente, no son tanto los excesos de las pequeñas intrigas cotidianas o cuestiones psicológicas de los conspiradores, como ya lo ha hecho Pereda, sino más bien algunos aspectos que él sólo menciona de paso, pero en los que puede valer la pena detenernos un poco. Éstos son, por un lado, la vinculación de la idea de la conspiración con una cierta manera de entender el acontecer político atendiendo a sus motivaciones y relaciones causales; y, por otro, la conspiración como mecanismo de explicación del acontecer histórico.

Como se ha dicho ya, la conspiración es una instancia del comportamiento estratégico, pero es algo más que eso; no se trata solamente de actuar en secreto para conseguir un cierto objetivo, sino que además se pretende alterar o dirigir de alguna manera el curso de los acontecimientos. Se trata de intentar “someter” a la contingencia, de hacer que suceda lo que los conspiradores quieren, aun en contra de lo que se percibe como el curso normal de una secuencia de hechos. También, como una intervención que compite con otros intentos semejantes, con otras conspiraciones. Este afán de los conspiradores por controlar o someter a otros a sus designios, o de modo más simple, por quitar obstáculos de su camino, pretende no sin cierto delirio de omnipotencia hacer que la Historia rectifique su curso para resultar favorecidos.

En ello, mi propuesta de clasificación difiere un tanto de la de Pereda. Las razones más generales comunes a la idea de conspirar, que van de lo trivial a lo grandilocuente, tendrían que ver no sólo con el hecho de ser voluntades concertadas en secreto con el propósito de causar algún daño, sino también con la pretensión de *cambiar* el sentido de una historia.



Esto presupone que se entienda el acontecer humano como un relato, como una construcción de sentido que de algún modo obedece a un plan o "diseño" (la lucha de clases, el afán de dominio de algún grupo político, étnico, o religioso). Además, por algún motivo —que justifica la intervención en esos planes— este plan o diseño debe ser alterado, modificado, reencauzado o detenido. De ahí que muchas veces los conspiradores intenten justificar actos criminales como necesarios para "detener" una amenaza o "conjurar" un peligro. En otros casos se puede tratar de recuperar la buena orientación de las cosas, que por alguna razón —otras conspiraciones incluidas— se habrían alejado o desviado de su curso correcto. Es evidente que éste es el mecanismo de algunas de las grandes "conspiraciones" que considera Carlos Pereda, aunque también se encuentran resonancias de ello en sus ejemplos cotidianos. El origen religioso de esta concepción puede documentarse en la concepción providencialista de la historia, así como en las batallas contra las encarnaciones del mal en las voluntades torcidas de los humanos.

En cuanto a los usos políticos propiamente dichos, tendríamos que introducir una distinción que encontramos por ejemplo en Marx: la de restringir el uso de la conspiración a las pequeñas batallas sectarias que son a fin de cuentas ilusorias. En estas últimas se pierden las aspiraciones de largo alcance en las luchas mezquinas entre grupos rivales. No son sólo condenables por la desproporción de sus reacciones, que las reducen con frecuencia al ridículo, sino que además se sitúan al margen de los grandes planes o designios de la Historia con mayúsculas. Algo que sucede a todos los grupos sectarios, que incurren en las desmesuras señaladas por Carlos Pereda.

Sin embargo, tendríamos que considerar también, como un uso normal del término, eso que Carlos Pereda ha llamado las "teorías de la conspiración". Esta vez efectivamente como teorías del actuar político que presuponen un plan, un orden que habría que seguir para la gran narrativa de la Historia, y en este segundo sentido, y a pesar de Marx, quedaría incluido el marxismo en tanto que Filosofía de la Historia.

Esta distinción tiene también que ver con el punto de vista que se adopte frente al hecho conspiratorio: el de los conspiradores (del que se ha ocupado Carlos Pereda en su texto) o el de una visión reconstructora frente a esa manera de entender o explicar los hechos sociales. Desde esta segunda perspectiva, la de la reconstrucción del acontecer histórico a partir de supuestos conspiratorios, podríamos señalar lo siguiente:

- 1) La historia se presenta como un acertijo: se ocultan no sólo los datos, sino el sentido de las acciones (y las intenciones) de los actores.



- 2) El sentido del acontecer histórico se presenta como una competencia entre construcciones de sentido rivales; por ejemplo, la historia como la lucha entre dinastías o elites políticas, o como la historia de la lucha de clases. En otras palabras, puede haber más de una teoría conspiratoria de la historia.
- 3) Finalmente, para que estas descripciones del comportamiento colectivo tuvieran sentido, tendríamos que acudir a supuestos antropológicos hobbesianos: si los individuos y los grupos buscan inevitablemente conseguir el poder y sus beneficios, su comportamiento no podrá ser otra cosa que la organización estratégica de acciones dirigidas a esos fines. No quiere decir esto, por supuesto, que toda conducta estratégica —o de estrategia política— sea conspiratoria, pero, evidentemente, el caracterizar la vida política como un escenario de lucha constante por el poder otorga a la conspiración un sitio privilegiado en la vida política. Puesto que si se acepta que ese estado de guerra pertenece a la naturaleza humana, y en esta perspectiva la paz es un ideal más o menos elusivo, la contraimagen de la guerra no puede nunca ser eliminada del todo, solamente atenuada o domesticada. De ahí que las conspiraciones —como tentación de acudir al juego sucio para ganar la partida— resulten también inevitables. Ese sujeto hobbesiano es un individuo dividido entre una mitad pública, como sujeto sometido a la autoridad del Estado y de la ley, y otra privada que, dice Hobbes, es “secretamente libre” (“Private, is in secret free”, en *De Cive*).

Pero así como se decreta la libertad de la imaginación y de un ámbito de vida que se sustrae al control del Estado, violar esa separación también se perfila como uno de los mayores crímenes, al permitir que las ambiciones privadas no sólo busquen satisfacción fuera de la ley, sino que atenten contra el Estado. La lucha política tiene que atenerse a los marcos legales en un estado constitucional moderno, democrático; esta violación no sólo atenta contra el orden social que representa el Estado, sino que también contradice el requisito de publicidad y transparencia de la acción política, como condición de su legitimidad.

De manera que una concepción “conspiratoria” de la política en sentido fuerte no sólo es incompatible con las instituciones democráticas, sino también con los supuestos ilustrados de la moral pública. Para estos últimos, esa división de la que hablaba Hobbes se entiende como una tensión —si no queremos acudir a versiones demasiado enfáticas de la razón universal— entre violencia y razón, entre secreto y actuar público legítimo, entre motivaciones egoístas y solidarias, entre procedimientos legítimos de conducta ciudadana



y asociaciones mafiosas y criminales, sin suponer que necesariamente las primeras tengan que prevalecer siempre, secretamente, sobre las segundas.

Como corolario tendríamos también que desacreditar cualquier noción de conspiración como motor único de la Historia y adoptar más bien una defensa enfática de la contingencia. Desde ésta, las conspiraciones son acontecimientos reales —como el caso puntual de los asesinatos políticos y otros—, pero se reducen a un papel menor, a un hecho entre otros, que ciertamente puede afectar el curso de los acontecimientos pero que no responde a un plan determinista. Ésta sería tan sólo una creencia ilusoria, distorsionada por el afán de poder o de venganza.

Por último, no todas las conspiraciones son del mismo tipo, éstas tienen que ser descritas contextualmente. Más allá de las patologías del comportamiento conspiratorio que señala Carlos Pereda, las atribuciones de racionalidad o irracionalidad, o su carácter más o menos justificado, no son cuestiones que puedan ser decididas de modo general, sino que dependen de aspectos situacionales y de contextos de creencias variables que tendrían a su vez que ser considerados.

El trabajo de Carlos Pereda envía, sin embargo, una señal oportuna en estos tiempos contra los excesos de las fantasías conspiratorias.





# Comentario a “Sobre el conspirar”

Nora Robotnikof

De la conspiración de los boyardos a las intrigas de los tíos y tías solteras, de los carbonarios a la elección de director del Instituto de Astrología, de los golpes de Estado y las revoluciones a los manejos secretos de los feligreses de la parroquia, del asesinato de Kennedy o de Colosio a los celestinajes de cualquier índole. Yo conspiro, tú conspiras, nosotros conspiramos. De un tipo de acción extraordinario, extracotidiano, pasamos a la conspiración como escena de la vida cotidiana, como comedia costumbrista. Carlos Pereda nos pinta la banalidad de la conspiración y tal vez ésa sea la primera virtud de la ponencia: hace que reconozcamos en ella a amigos, parientes y colegas, que veamos en espejo la imagen deformada de nuestras fobias y nuestras filias. Que nos enfrentemos con los inconfesados límites de nuestras desbordadas pretensiones de racionalidad.

Pero tal vez ésta también sea la primera limitación del texto: ¿no estamos también banalizando la conspiración (como hecho, como personalidad y como teoría) al trivializarla, al borrar su especificidad (si es que la tiene), al diluir sus fronteras (si es que es posible trazarlas) identificándola en el límite con toda acción grupal más o menos secreta, con cualquier pseudoexplicación más o menos paranoica del mundo, con cualquier intento práctico o conceptual de nombrar al Mal?

Vayamos por partes. Pereda comienza distinguiendo entre el conspirar político efectivo, los intentos por desentrañar sus redes y sus lógicas y el conspirar insulso, cotidiano, banal. No se ocupa del primero, territorio en el que tendríamos que abordar toda otra serie de cuestiones. Este conspirar “noble” es dejado de lado, y el trabajo se ubica de entrada en el territorio del conspirar insulso, que será el humus donde florezca lo que llama la personalidad conspirativa y, como extensión o expresión de esa personalidad, de las teorías conspirativas. Mis observaciones se limitarán a dos cuestiones. En primer lugar, haré una crítica o un comentario al uso que Pereda hace de la oposición *amigo/enemigo* y de su imputación a la personalidad y a las teorías conspirativas. Tengo la impresión de que esta referenciarápida osesgada ocluye



otro tipo de problemas que se ponen en juego en el conspirar banal y en las teorías, y que termina siendo una característica identificatoria pobre de la conspelación del conspirar. En segundo lugar, una referencia a la relación que se establece entre personalidad conspirativa y teorías conspirativas como explicaciones o pseudoexplicaciones. Aquí Carlos Pereda elige los ejemplos más fáciles y por ende los menos interesantes para refutar. Ninguno de los dos comentarios constituye una objeción fuerte y creo que, en el fondo, ambos podrían abonar su caracterización de la visión conspirativa como narración de lo siniestro desde la impotencia.

Entre los rasgos o características que distinguen el conspirar cotidiano y que dan lugar a la personalidad conspirativa, Pereda enumera: *a)* el uso constante del esquema amigo/enemigo. La utilización del esquema se traduce o se convierte automáticamente en la demonización del enemigo, *b)* la conducta del secreto o del ocultamiento, que genera compuertas de acercamiento y de exclusión, *c)* el razonar analógico, y *d)* la eliminación de la contingencia. Estas características que se ponen en juego, o que conforman la personalidad conspirativa, tienen como consecuencias, si se despliegan de manera consistente a lo largo del tiempo: *e)* la erosión de las redes de confianza, *f)* la liquidación de la posibilidad del debate público o del debate en público y un tipo de acción que no se despliega en el ágora o en los foros de distinto tipo, sino en la recámara o en el pasillo (o sea en espacios privados), y *g)* marginalmente el chantaje donde una vez más los límites entre las conductas públicas y las privadas se vuelve borroso.

Carlos critica ese insulso conspirar no por el predominio del cálculo instrumental sobre otras consideraciones (una crítica posible desde el punto de vista de una ética del reconocimiento del otro, etc.) sino, entre otras cosas, por su escasa eficiencia estratégica. Lo conspirativo, en este caso, no califica una estrategia o un medio elegido, sino que termina calificando un estilo o una forma de vida. Para el actor estratégicamente orientado que quiere lograr un determinado fin, por ejemplo una determinada decisión vinculante, convocar a una asamblea en la que se discutan públicamente las distintas alternativas, o reunir a un *petit comité* que concentre los recursos decisionales importantes, o convocar a un seminario técnico especializado para lograr una fundamentación científica irrefutable de la necesidad de tal decisión o destilar veneno (metafórica o textualmente) en el oído del decisor, son estrategias divergentes o complementarias que tendrá que evaluar según la mayor o menor racionalidad en contexto. Aquí pareciera que la no instrumentalidad o, mejor dicho, el escaso rédito instrumental de la acción de la personalidad conspirativa descansa *a)* en que la conspiración no es estrictamente una estrategia y *b)* en el brutal desfase entre fines y medios, o entre logro de objetivos y costos, o



—según Pereda—en los resultados ridículos desproporcionados respecto del alboroto y el ruido suscitado.

Carlos dice que la personalidad conspirativa hace uso constante del esquema amigo/enemigo. Dos líneas más abajo se ponen en marcha procesos de demonización del enemigo. Luego afirma que en tales teorías se aplica el esquema amigo/enemigo y se construye un enemigo al que se le atribuye ser la causa de todo lo que repudiamos. Más adelante enfoca la utilización del esquema de otro modo: según una teoría conspirativa, se achaca a los judíos vivir la vida a partir del esquema amigo/enemigo. Aquí no es la visión conspirativa la que utiliza el criterio, sino que éste es imputado al objeto de la teoría conspirativa o al sujeto potencial y permanente de la conspiración. Y finalmente dice que la propiedad central de las teorías conspirativas es cierto uso del esquema amigo/enemigo, de donde se pasa a la del *Fantasma-Perseguidor-Victimario* todopoderoso. Creo que aquí Carlos sobrevuela con demasiada rapidez la utilización del esquema amigo/enemigo, y que un análisis más ponderado abriría otras vetas de reflexión.

No estoy proponiendo que entremos aquí a discutir cómo se ha leído e interpretado esto, ni tampoco a debatir si estamos acercando el modelo de lo político a la guerra, etc. Prefiero partir de versiones más débiles o más formales de la oposición amigo/enemigo, para llegar, tal vez, a conclusiones parecidas a las de Pereda. A lo que me refiero es a que no hay una relación automática o lineal entre la utilización del criterio amigo/enemigo, la demonización o satanización del enemigo y la liquidación del otro como anulación física o desautorización existencial (que son procesos que Carlos Pereda presenta como "en cascada" y que tienen un peso muy fuerte en su caracterización de la constelación del conspirar).

La distinción amigo/enemigo ha sido pensada como criterio y como par conceptual definitorio de lo político. Esto significa que *a)* debe ser tomada como par de conceptos contrarios, que califican a uno mismo y a los demás, y que no sólo indican agentes o unidades de acción, sino que también las acuñan y las crean; es decir, que no sólo son indicadores o clasificadores, sino factores de creación de grupos políticos o sociales (pensemos en, por ejemplo, la oposición priiismo-antipriiismo en las últimas elecciones); *b)* se trata de conceptos que destacan por su formalidad política, y aquí subrayo la formalidad y lo político. Son formales en la medida en que proporcionan una red de posibles antítesis sin nombrarlas propiamente (liberales y conservadores, izquierda y derecha, blancos y colorados, priistas y antipriistas). Por su forma son simétricos, dado que para amigo y enemigo existe una determinación de sí mismo y del enemigo que se puede aplicar por ambas partes en sentido contrario (progresista frente a conservador) y siendo simétricos pueden servir para que



se rellenen ambos campos asimétricamente (civilizados y bárbaros, patria y antipatria, democráticos y autoritarios).

El otro rasgo subrayado es su pertinencia o más bien su centralidad para ordenar o categorizar el campo estricto de lo político, no el ámbito económico, ético o estético. Justamente, quienes lo reivindican como criterio delimitador de un ámbito político suelen afirmar que no puede derivarse de otros criterios (legal-ilegal, bello-feo, o moral-inmoral). Por último, y esto desde Schmitt, se ha dicho que no debe ser entendido en sentido individualista privado, como expresión de tendencias o de sentimientos privados; y, además, que no hay ninguna necesidad de que el enemigo político sea estéticamente repugnante, moralmente reprobable e intelectualmente retrasado. Pareciera que en este cuadro conceptual, la demonización del enemigo se produce precisamente cuando el enemigo político (aquel en contraposición al cual defino y construyo mi identidad) se transforma en enemigo absoluto, reuniendo el lado negativo de todas las antítesis y asimétrizando completamente la coordinación. Por otro lado, quienes aceptan que este criterio amigo/enemigo es definitorio del máximo grado de enfrentamiento político suelen afirmar que hay ámbitos no políticos (religiosos, académicos, económicos) que se politizan cuando las diferencias religiosas o teóricas o la competencia económica asume el grado de enfrentamiento amigo/enemigo. En ese caso, el competidor económico o el adversario teórico se transforman en el enemigo político.

Tengo la impresión de que con este conspirar al que se refiere Carlos Pereda, que se produce en estos ámbitos semipúblicos o semiprivados como el sindicato de plomeros, el Instituto de Astrología, el club de lectores o la parroquia del barrio, estamos haciendo referencia en cierta medida a estos procesos. La cuestión no es que se opere con el par formal amigo/enemigo, ni que esto sea horrible, ni que esto lleve por sí solo a la demonización del enemigo y a la guerra estúpida. Pareciera que lo que ocurre, en ciertas ocasiones extremas, es que los criterios específicos que delimitan un ámbito de acción (legalidad o ilegalidad, verdad o falsedad, corrección o incorrección) y las dicotomías secundarias o los conceptos opuestos que sirven en esos ámbitos para indicar y constituir identidades (analíticos y dialécticos para el instituto de Astrología, figurativos y abstractos para el ámbito estético) adquieren tal intensidad que se politizan o se pseudopolitizan. ¿Por qué digo pseudopolitizan? Podemos estar de acuerdo en que, en momentos extremos, la identidad política de unos depende de la nítida diferenciación por enfrentamiento a un enemigo. Pero no está claro que ocurra lo mismo (después del edicto de Nantes) con la identidad religiosa o con la identidad como grupo teórico (a menos que sigamos creyendo en la lucha de clases en el nivel de la teoría). La demonización ocurre porque no es posible construir al otro como enemigo político.



Y como no es suficiente con que sea analítico en cuanto a su proyecto para la filosofía, o sea figurativo en pintura, además tiene que ser feo, tonto, perverso, y encarnar el mal.

Tengo la impresión de que Pereda está describiendo esto, una pseudopolitización de estos ámbitos, donde en realidad hace falta demonizar al otro porque no están claros los enemigos políticos y de allí la desproporción entre medios desplegados y objetivos. Si efectivamente pudiera estar en juego vencer al imperialismo en el sindicato de plomeros, si la pelea en la parroquia pudiera conducir a una nueva reforma luterana o a un nuevo cisma, o si en la elección del director del Instituto de Astrología se pusiera en juego la revolución copernicana, podríamos decir que en ese caso el criterio amigo/enemigo político no estaría mal aplicado y que la conspiración podría ser una estrategia más o menos útil, más o menos costosa. El problema es que, al no ser esto lo que esta en juego en estos ámbitos (afortunadamente), sí entran en juego filias y fobias más o menos privadas. Hay un nosotros y están los otros, un adentro y un afuera, pero no definidos políticamente, sino a partir de criterios más o menos comunitarios, familiares, más o menos mafiosos, a los que se les atribuye la intensidad de la oposición amigo/enemigo político. El enemigo privado se transforma en enemigo público y el amigo privado (no me refiero a la *philia* aristotélica del conciudadano) en el aliado público.

Este juego entre lo público y lo privado también influye en el secreto y la intriga como rasgos del conspirar cotidiano. Y aquí creo que Pereda debería introducir una veta de explicación contextualista para la mentalidad o personalidad conspirativa. El horizonte de la transparencia y la publicidad totales es un horizonte no sólo utópico sino indeseable. Pero hay contextos más propicios para las sociedades secretas y las conspiraciones de todo tipo, y otros donde los incentivos para la acción conspirativa son más bajos. La personalidad conspirativa puede tener rasgos paranoides, delirantes, etc., que la hacen un tipo humano (y un personaje literario: el intrigante, protagonista de farsas y tragedias), pero también sabemos que en la sociedad cortesana el único acceso posible a la información era la posibilidad de escuchar por detrás de las puertas y la forma privilegiada de influir era el acceso a la recámara del príncipe. No había espacio público en el sentido de accesibilidad general ni de debate abierto.

Me parece entonces que aquellas que Pereda plantea como consecuencias (conducta secreta, rehuir el debate público, pérdida de confianza, prácticas de chantaje) también tendrían que ser incorporadas como contextos de surgimiento de la personalidad conspirativa: se rehuye el debate público porque esa personalidad no ha sido formada en el debate público, sino en el intercambio privado, o en la ceremonia cortesana. Se erosionan las redes de confianza pero



también se parte de redes de desconfianza. Desconfianza en las reglas y las normas, que van a ser usadas discrecionalmente (o sea privatizadas) y confianzas generadas en el ámbito privado. Éstas no siempre logran ni deberían lograr traducirse en redes de confianza pública. En último término, cuando se alude al chantaje también entra en juego un perverso intercambio entre bienes públicos y privados (ya sea como asignación de recursos públicos en función de filiaciones o preferencias privadas, o como interpretación de tal o cual opción política como acto de deslealtad personal cuando no de desamor).

En síntesis, yo no diría que el problema está en la utilización *tout court* de la distinción amigo/enemigo, sino en la utilización de una distinción no pertinente (por la naturaleza del ámbito) y en una utilización asimétrica y desbordada (de atributos morales, estéticos, etc.).

El segundo punto tiene que ver con las teorías conspirativas. Aquí hay un problema de claridad en la exposición con la traducción de la mentalidad conspirativa al plano de la teoría. Pareciera que en este punto se comete el mismo pecado que comete Popper (está en buena compañía) y que el artículo citado de Pidgen señala: criticar una tesis que nadie estrictamente sostiene o caracterizar como teorías de la conspiración teorías en las que nadie cree razonablemente.

Creo que los ejemplos de Pereda, más que a teorías generales o contextuales, refieren a una especie de Filosofía de la Historia (o de visión de la historia y la sociedad) de corte conspirativo, o quizá a toda Filosofía de la Historia que afirme que hay un sentido y una dirección, y que sostenga causas últimas que explican, no las historias, sino la Historia. Tendríamos que distinguir entre esta unidireccionalidad y monocausalidad y los intentos de explicación que apelan puntualmente a una conspiración. Creo que habría criterios razonables para distinguir y optar por una versión elaborada desde la Filosofía de la Historia o una versión que apunte a la explicación o interpretación de un fenómeno o proceso de interpretación.

En cuanto a los intentos por explicar tal o cual acontecimiento concreto y puntual apelando a supuestas conspiraciones (también puntuales y concretas), yo diría que no es tan fácil afirmar que todos ellos son el producto o la expresión de la mentalidad o personalidad conspirativa. Subrayaría un rasgo que Carlos Pereda señala en estas llamadas “teorías conspirativas” y que es el hecho de que surgen como alternativa, o como producto de la impugnación de una versión oficial u oficiosa del asunto que no resulta convincente por alguna razón (porque aparecen elementos implausibles; porque hay datos que no son tomados en cuenta, porque no terminan de satisfacer nuestra necesidad de conexiones de sentido). Creo que aquí también es posible distinguir razonablemente entre una narración construida alrededor de una imputación causal



unilateral y previa, es decir, una narración que se construye para probar un vez más que el culpable de todo es Salinas, los judíos, o el imperialismo, y una narración coherente, consistente, falsable, y que, en su caso, podría aportar elementos probatorios.

Estoy de acuerdo en que en ninguna Filosofía de la Historia hay lugar para la contingencia o, mejor dicho, que todas parecieran ser el resultado de una escasa tolerancia a la contingencia. Pereda dice que el atractivo de las teorías conspirativas radica en que abarcan más hechos y pueden incorporarlos en una narración comprensiva. Yo recalcaría otra dimensión: tanto las teorías conspirativas delirantes como las razonables nacen en el contexto de un escepticismo generalizado o de un descrédito generalizado de las instituciones y personas encargadas de proporcionar datos y evidencias. Esto nos llevaría al papel de las instituciones en la justificación de nuestras creencias. Creo que por ahí va la diferencia entre un periodismo de investigación y un periodismo amarillista. De allí también el oscilar entre la aceptación acrítica de las versiones oficiales y la sospecha ecuménica. Y también la diferencia entre los distintos niveles de satisfacción de lo que Weber llamaba "nuestra necesidad de otorgarle sentido al mundo". Se ha dicho que las teorías conspirativas son parte de una especie de pulsión hiperracionalizadora: no hay hechos casuales, no hay actores irracionales, los asesinatos premeditados no dejan pistas, todo puede y debe ser interpretado. Puede ser. Creo que, en nuestro México, la proliferación y el atractivo de las teorías conspirativas tienen que ver más con la omnipotencia asignada a ciertos actores, con la sospecha generalizada, con la confusión entre los ámbitos públicos y privados, y con ciertos blindajes de la subjetividad colectiva (otros lo llamarían "cultura política") que valdría la pena analizar con más detalle.





# Derecho y racionalidad

*José Ramón Cossío*

Una de las tareas más importantes de quienes estudiamos derecho es relacionar nuestras actividades con las de personas que están trabajando en temas de filosofía política. Nuestro país —y el mundo en general— atraviesa por un importante proceso de cambio histórico. En este contexto de transformación constante, me parece que, a diferencia de lo ocurrido en el pasado —cuando, según veremos, las explicaciones tradicionales en el derecho fueron muy diferentes de las actuales—, el derecho no puede valerse sólo de sí mismo para enfrentar y resolver gran parte de los problemas y retos que se le plantean. De ahí que si en alguien debemos buscar apoyo los juristas a fin de iniciar un profundo diálogo, es justamente en los filósofos políticos.

Lo que voy a tratar de hacer es vincular lo que, a mi parecer, son tres temas fundamentales: uno es la racionalidad, otro es el derecho y el otro es la filosofía política. Primero quiero presentar una explicación o una descripción muy general acerca de cómo funciona el derecho, ya que existen problemas para entender la forma en que trabaja. Luego me ocuparé de los problemas de la racionalidad en el marco de esta explicación del derecho que, como veremos, son muchos y muy complejos. Por último intentaré abordar la cuestión de cómo estos problemas de racionalidad dentro del derecho afectan o tocan problemas de filosofía política. Al hablar de derecho, evidentemente quiero describir lo que pasa en un orden positivo de normas, por lo que no voy a referirme, entonces, ni a supuestos de derecho natural ni a cuestiones de ciencia jurídica o de teoría del derecho.

Para comenzar, partiré de la idea de que existe un orden jurídico, tal como el mexicano a partir de la promulgación y entrada en vigor de la Constitución de 1917. ¿Qué funciones tiene la Constitución para nosotros? En primer lugar, ordena los poderes del Estado y establece un principio de división de poderes, órganos legislativos, órganos ejecutivos y órganos judiciales. En segundo lugar, establece lo que llamamos una “forma de Estado”, en el caso nuestro, de carácter federal. Finalmente, fija un conjunto de garantías individuales —según las denomina nuestra Constitución—, que podrían denominarse también “dere-



chos fundamentales”. Entre estos derechos fundamentales existe un conjunto de derechos que protegen la libertad de las personas y un conjunto de derechos sociales que buscan resolver, de alguna manera, problemas de desigualdad material entre las personas.

Frente a este orden jurídico erigido por la Constitución, acontece que en el sistema mexicano se establece que las personas cuentan con un voto, emiten éste en favor de los candidatos de un partido político y, al hacerlo, forman dos órganos del Estado: el poder ejecutivo y el poder legislativo. Si observamos con atención, veremos que ambos poderes en combinación crean el resto del orden jurídico en el nivel federal. De manera paralela, dicha elección permite nombrar a los gobernadores de los estados y a los miembros de las legislaturas que, en conjunto, instauran ese mismo orden jurídico en sus entidades. Finalmente, al combinarse de distintas maneras, el presidente de la República y el Congreso, o un gobernador y una legislatura, se encargan de los nombramientos de otros titulares de los órganos del Estado —la combinación de presidente y Senado permite nombrar a los ministros de la Suprema Corte de Justicia; la combinación de presidente y Cámara de Diputados propone o designa a los funcionarios y consejeros del Instituto Federal Electoral, y así sucesivamente. Hay aquí, entonces, una idea general del funcionamiento de los órganos del Estado. Cuando la Cámara de Diputados, la Cámara de Senadores y el presidente actúan en conjunción en un proceso legislativo, crean leyes.

Detengámonos ahora en el proceso de creación de leyes. Es éste un asunto complicado, puesto que en este proceso concurren y participan una pluralidad de agentes sociales, a veces relacionados en torno a los partidos políticos, cada uno de los cuales busca plantear su punto de vista en leyes, sencillamente porque sabe que, al hacerlo de esa forma, cuenta con la legitimidad del Estado para poder llevar a cabo todo aquello que ha postulado o que ha buscado establecer como una política general.

Aparece aquí un primer problema interesante para la racionalidad. En este proceso de actuación de los distintos agentes, pareciera que el único propósito o el único objetivo que éstos persiguen es satisfacer sus propios fines. De ello se desprende una cuestión interesante, y que consiste en ver el derecho, en buena medida, en términos puramente instrumentales. Por supuesto que los agentes encuentran importantes restricciones en esos procesos; las restricciones son políticas, sociales y jurídicas, pues existen diversas instancias del Estado —en el caso de México, la Suprema Corte de Justicia, los tribunales colegiados o los jueces de distrito— encargadas de imponer a quienes participan en el proceso legislativo la adecuación de sus decisiones a aquello que permite la Constitución. Se dan entonces un conjunto de restricciones que acotan la



racionalidad puramente instrumental que esos agentes persiguen cotidianamente a través del derecho.

Una segunda división del derecho se refiere a los procesos de aplicación en que actúa la administración o mediante los cuales los jueces resuelven conflictos. Sugiero tratar el tema de los jueces. ¿Qué tenemos en una actuación de jueces? Tenemos un litigio en el cual actúan dos partes. Por lo general, cada una de estas partes tiene pretensiones diametralmente distintas y necesita de un tercero para que éste establezca la “verdad legal” y la asigne a una parte con las consecuencias que el orden jurídico prevé. Tenemos una gran cantidad de procesos de este tipo; por ejemplo, procesos de tipo civil, en los que tal vez se discuta quién se queda con la *patria potestad* de los hijos, caso en el que debemos determinar el monto que un padre o una madre han de pagar a fin de proporcionar la pensión alimenticia de sus hijos; podemos estar discutiendo si un testamento es o no es válido; si un contrato subsiste o no. Podemos tener, por supuesto, procesos penales en los que se busca establecer si una persona es o no inocente por la comisión de un delito. Se pueden presentar casos mucho más complicados en materia de amparo, por ejemplo, en los que se intenta dilucidar si una persona fue afectada en sus garantías individuales por un acto de autoridad. En tal circunstancia, esta persona tratará de sostener que se vulneraron o afectaron sus garantías individuales, mientras que la autoridad tratará de demostrar que el acto que llevó a cabo se apega a la Constitución. En todos estos escenarios judiciales, como vemos, al igual que en los casos legislativos, surge un gran problema: tenemos que asumir que la ambigüedad o la contradicción puede existir en el interior de un orden jurídico.

El problema de la competencia que se da al interior de estos procesos, sean legislativos, judiciales o administrativos, tiene que ver con varios aspectos. En primer lugar, es una competencia por la fijación de los hechos; en todo proceso ésta constituye la parte inicial y, probablemente, la más relevante. ¿Por qué? Ningún hecho viene etiquetado por sí mismo, sino que es necesario asignarle un sentido. Para el derecho no es lo mismo, por supuesto, que en una riña se prive de la vida a otra persona, a que una persona vaya, compre un rifle, se coloque en una azotea y esté esperando tres o cuatro días a que una persona pase para poder darle un balazo. Resulta claro que se trata de dos hechos completamente distintos, por lo que el derecho le reconoce, a cada uno de ellos, distintas significaciones. Entonces, en un proceso legislativo, pero también en uno judicial o administrativo, primeramente se tiene que fijar el hecho. Ésta es una materia de disputa. Para poder fijar los hechos hay que ofrecer testigos, ofrecer la confesional de la otra parte, traer peritos, presentar documentos, hasta que sea posible modelar el hecho que tenemos frente a nosotros.



Mientras yo sostengo el hecho “A”, la otra parte sostendrá el hecho como “no A”, o “B”; por lo que vamos a entablar una disputa sobre ello.

En segundo lugar, tendremos una discusión sobre el derecho. Una vez que hayamos podido fijar el hecho, lo que hemos de encontrar es la regla, la norma que va a significar ese hecho, que le va a dar un sentido específico y, como consecuencia de ello, que acarreará para ese hecho —ahora significado a través de un criterio normativo— una consecuencia particular. Puedo perder la *patria potestad* de mis hijos; me puedo quedar sin la casa donde vivo; el testamento que emití un ascendente mío puede ser inválido y, consecuentemente, corro el peligro de no recibir la herencia que suponía que iba a recibir. Igualmente, y para mencionar un ejemplo sobre casos de amparo, es posible demostrar que la detención que cometió una autoridad es totalmente arbitraria y, en consecuencia, se me debe resarcir en la posición que tenía antes de ese acto violatorio, o puede suceder que la autoridad demuestre que el acto de autoridad es válido y que, por tanto, no implicó ninguna violación a mis garantías constitucionales. En cualquiera de estos casos, el resultado será que el orden jurídico traerá consigo todas las consecuencias jurídicamente pertinentes con respecto a mi persona. Ésta es la primera parte, digamos, que se da en un proceso ordinario.

Una segunda parte son las apelaciones. El asunto aquí no es ya la fijación de los hechos, sino saber si las reglas que se aplicaron al caso concreto, a los hechos que habíamos determinado en la primera instancia, fueron o no fueron correctamente interpretadas y correctamente aplicadas al caso concreto. Ahí ya estamos discutiendo un problema, insisto, no de hechos, sino de pura significación normativa. ¿Qué debemos entender donde dice “menor de edad”, donde dice “dos firmas autógrafas”, “huella digital”, “derecho de tránsito” o “libertad de expresión”?; ¿qué sentido debemos dar a todas esas expresiones para poder comprender o resignificar todos estos hechos? Lo interesante en estos casos es que, en principio, cada uno de los actores que forman parte de los procesos judiciales sigue su propia lógica.

Frente a esta situación, ¿cómo opera el derecho? Comencemos por los abogados. Ellos reciben clientes, escuchan la explicación que éstos les van dando —normalmente, por cierto, se trata de una explicación muy inconexa—, eligen datos que consideran pertinentes y lo demás lo desechan, mientras que, a la par, intentan identificar los datos relevantes, la manera de probarlos y, sobre todo, de significarlos normativamente. ¿Qué hace el abogado cuando tiene, digamos, una primera impresión? Insisto, trata de comprobar sus hechos y después se plantea una estrategia de juicio. Tratará de establecer si conviene llevarlo por la vía civil, por la vía mercantil, o por la vía penal; si debe ir directamente a un amparo —cuando ello es posible—, o si conviene plantear



el caso como si fuera de la competencia de los tribunales federales, o si es preferible hacerlo de la competencia de los tribunales locales, cuando ello sea posible. De igual forma, buscará prever las contestaciones de la otra parte, analizará las pruebas que puede tener, el sentimiento que en determinada circunstancia histórica exista hacia determinados hechos, y así va a ir estableciendo su estrategia. Cuando tiene la estrategia, inicia su juicio. Hay que suponer, desde luego, que el abogado de la otra parte hizo exactamente lo mismo —vamos a imaginar que se trata de dos abogados competentes. Estos dos abogados competentes entrarán entonces en una batalla legal donde plantearán argumentos y contraargumentos, fijarán los probables errores que cometa la otra parte (los mínimos errores pueden significar ganar un juicio), y ambos estarán continuamente haciendo lo mismo. A veces no hay que ganar los juicios con una resolución de fondo; a veces se puede ganar un juicio por un error de la otra parte. Si yo digo, por ejemplo, que soy el abogado de Paulette y la represento; para poder representarla necesito un poder de ella; a su vez, ese poder necesita ser otorgado ante un notario. Si falta alguno de los requisitos que prevé la Ley del Notariado, el otro abogado podrá argumentar que el poder que Paulette me otorgó a mí no es correcto y, consecuentemente, yo no la represento en el juicio, no estoy en él y, por lo tanto, todo lo que yo diga mientras éste transcurre es absolutamente irrelevante.

Ésta es la forma como se van construyendo los juicios. ¿Qué se trata de mostrar cuando se presentan los testigos? El testigo es, probablemente, un sujeto sin credibilidad, que pudo no haber estado en ese lugar o que tal vez tenga interés con la otra parte; que mintió o, simplemente, al cual se quiere ir acorralando con una serie de preguntas a efecto de que caiga en contradicciones y después, con base en ello, el juez pueda desestimar su testimonio.

El proceso transcurrirá de esta manera, las partes intentarán destruirse mutuamente y el juego legal se irá complicando. ¿Con qué nos quedamos al final de este asunto? Nos quedamos con una idea de que estamos frente a una racionalidad puramente instrumental, en que a los abogados únicamente les interesa —supongamos que, además de buenos abogados, son personas honorables y que simplemente jugaban con las reglas del juego; ninguno quiso comprar al juez; ninguno quiso hacer maniobras extrañas dentro del proceso, etc.— lograr un resultado óptimo dentro de lo que el sistema jurídico permite en términos de pura instrumentalidad. En tal caso, lo que me interesa como abogado es que mi cliente gane su casa, obtenga su divorcio o siga viviendo en la casa en que tiene que vivir. Lo que importa, pues, son cualesquiera de estas consecuencias; todo lo demás es irrelevante. Si esto es así, se plantea una pregunta: si el derecho es por supuesto un fenómeno social, regula una pluralidad de conductas, está presente en una enorme cantidad de actividades socia-



les, ¿cómo es posible que de esa racionalidad instrumental, tan fragmentada, tan individual, se logre una regulación más o menos consistente en la sociedad, de manera tal que mi apelación a las normas no busque simplemente utilizar las reglas establecidas por el código normativo para establecer un predominio en los propios juicios?

Lo importante aquí es la precaución general con la que hemos vivido en el sentido de que la racionalidad del derecho no se construye sólo en esos juegos, en esos litigios, sino a partir de una serie de presupuestos no del todo explicitados. Un dato curioso es que todos aquellos países —como los de Europa continental o México— que en algún momento de su pasado histórico atravesaron por alguna forma de proceso revolucionario de tipo ilustrado, tarde o temprano iniciaron un proceso paralelo y extraordinario de codificación. Puede apreciarse cómo en todos estos países se establecieron códigos civiles, mercantiles, penales o procesales, y en todos esos casos el razonamiento implícito mediante el cual se logró imponer el ideal del código fue el siguiente: los códigos provienen de legisladores, el legislador es el representante de la voluntad general, *por lo tanto*, al ser el representante de la voluntad de todos, el derecho tiene que ser algo que, al derivar de esta voluntad, no tendría ningún tipo de fisura o contradicción posible. En tal esquema, se dice, bastaría simple y sencillamente con leer bien la letra de la ley para encontrar la respuesta correcta para el caso concreto y, como consecuencia de ello, los jueces, en cuanto operadores cotidianos y formadores del sentido de las normas, se convertirían en unos autómatas que irían estableciendo aquello que supuestamente el legislador habría predeterminado mediante normas de mayor generalidad.

Ésta fue realmente la ideología jurídica de todo el siglo XIX y el derecho se volvió, entonces, un asunto incuestionable. El supuesto de racionalidad que subsistía, desde luego, seguía siendo el instrumental de los abogados: los abogados con el Código Napoleón, con el código suizo o con el alemán, trataban de establecer la forma en que sus clientes ganaban los asuntos. Pero eso no es lo relevante. El asunto importante es que la representación generalizada del derecho permitía suponer y hacer operaciones con él como si gozara de una racionalidad innata, de modo que lo único que restaba a los abogados era establecer, caso por caso, la norma pertinente de significación para los hechos.

La forma en que se estudia el derecho en México sigue atrapada en esta manera de pensar, representar, concebir y explicar el derecho. ¿En qué consiste la situación problemática? En que nunca nos planteamos problemas sobre la racionalidad instrumental del derecho. Parecía que aplicándose el derecho, lográbamos el bien común y una situación social enormemente deseable. ¿Qué es lo que empieza a acontecer desde hace algunos años con motivo de la transición política, de las rebeliones indígenas o de la firma del TLCAN? Que nos



dimos cuenta de que esta idea de la racionalidad no era fácilmente sostenible. Que había, al interior del orden jurídico, grupos —los partidos de oposición, los indígenas, los grupos unidos por intereses comerciales, etc.— que no se podían amoldar o que no se podían subordinar totalmente a esta racionalidad. Empezó entonces un malestar entre los jueces, un malestar entre los abogados, pues no se resignaban a cumplir, simplemente, con esta manera limitada de concebir la práctica jurídica. Al perseguir nuestras demandas y al buscar la realización del derecho en los términos en que lo estamos haciendo, no estamos encontrando lo que es común, o lo que puede ser común a todas las formas del derecho. El asunto se complica mucho más si tomamos en cuenta lo que ha acontecido en otros países. Después de la Segunda Guerra Mundial, en todos los países europeos se empezó a hablar de una nueva forma de Estado que era social y democrático de derecho. Esta expresión de *Estado Social y Democrático de Derecho* sustituye la vieja racionalidad legalista, la vieja racionalidad del siglo XIX, con una forma completamente nueva de “sellar” la Constitución. Una de las grandes ventajas de Estados Unidos y de Europa continental es que el ámbito de la discusión pública se ha acotado muchísimo. Ahí nadie discute determinados temas, a nadie le parecería razonable discutirlos, salvo tratándose de posiciones verdaderamente extremas. En México, por el contrario, estamos discutiendo una amplísima variedad de temas y suponemos que el derecho debe ser el cauce mediante el cual se resuelva toda esa gama verdaderamente amplia y complicada de inconvenientes. Una de las cualidades de las sociedades modernas es, justamente, ese acotamiento de sus temas de discusión. En nuestro país discutimos una agenda mucho más amplia de contenidos, lo que deriva en muchas más dificultades para que estos temas puedan ser canalizados y puedan ser resueltos simplemente por el derecho.

La fórmula introducida en Europa, particularmente en Alemania, España o Italia, aporta mucho en este sentido. Dicha fórmula puede expresarse mediante la idea de que no hay razones para discutir aspectos sobre los que existe un gran consenso —o que incluso delimitan el consenso fundamental sobre el que se constituyen y agrupan los estados democráticos. Según tal fórmula, carece de sentido discutir el problema de la dignidad del hombre y la mujer, de la dignidad de la persona, del trato no instrumental de los individuos y de su evidente sustantividad propia, obviamente acotada y referida en el marco de sus derechos. No se va a discutir tampoco el problema de la democracia representativa, porque ésta configura la primera condición de posibilidad para la actuación de los órganos representativos; se trata de cuestiones, pues, que no están sujetas a discusión y que forman parte de aquello que precisamente permite acotar y delimitar los temas, así como el ámbito de sus discusiones.



Nosotros, por el contrario —y aquí es donde creo que resultan relevantes las relaciones entre derecho y filosofía política—, debemos salir, primero, de una situación de atraso en la forma de representación del derecho. Segundo, tenemos que abandonar la imagen del derecho como “generador de racionalidad social” por el solo hecho de que se esté actualizando. En tercer lugar, considero que no tenemos un elemento definitivo que nos permita sustituir los huecos generados por el movimiento codificador al que me he referido y la idea de legalidad en él implícita pues, me parece claro, no tenemos una noción compartida ni clara del tipo de Estado o democracia en el que vivimos, a diferencia del modelo de Estado Social Democrático y de Derecho al que me he referido antes. Ello permite que sigamos discutiendo cuestiones bastante primarias en el ámbito democrático y en el de los derechos individuales y colectivos.

El asunto de la racionalidad dentro del derecho descansa, en buena medida, no en el simple acontecer, no en el simple actuar de un litigio, insisto, donde cada abogado persigue los intereses de sus clientes, porque esto nos dejaría en una situación muy complicada, sobre todo en un país donde el acceso a la justicia es muy bajo y donde un buen litigio es extraordinariamente caro. En contraste, el asunto de fondo consiste en encontrar formas nuevas de consenso que permitan cambiar el discurso y la representación del derecho, de manera tal que encontremos una serie de elementos compartidos mediante los cuales la realización del propio derecho permita establecer una nueva forma de construcción social.

Si nos damos cuenta de lo que ha acontecido con los tribunales constitucionales en el mundo, éste podría ser un buen ejemplo de lo que estoy tratando de decir. La Suprema Corte de Estados Unidos, por ejemplo, es el órgano que en el siglo XIX articulaba todo el sistema federal; a finales del mismo llevó a cabo la revolución liberal; luego realizó una revolución apoyando a Roosevelt; en los años cincuenta consiguió la integración de negros y blancos, para culminar, en los años sesenta, con un amplísimo desarrollo de los derechos fundamentales. En España, un país con una tradición muy poco democrática, el tribunal constitucional llevó a cabo, a partir de 1978, una notabilísima expansión de la Constitución, a tal punto que logró dar sentido, contenido y forma a todos los elementos que definen al Estado Social Democrático y de Derecho. De este modo, tanto en la Suprema Corte de Estados Unidos como en el tribunal constitucional español, italiano o alemán, se pudo lograr, usando los medios jurídicos, el litigio o la racionalidad de estos medios, una forma de construcción bastante común al Estado en su conjunto. Éste es uno de los asuntos más interesantes con el que nos vamos a enfrentar en los próximos años: frente a la fragmentación política, la existencia de esta dispersión de intereses, la



complejidad de los problemas, tendremos un aumento de la “litigiosidad” social.

Ante esta proliferación del litigio, veo dos alternativas: o encontramos formas de enmarcarla (y esto puede ser muy ideológico si queremos), de modo que la gente crea que está participando en el proceso de construcción de un Estado a través de su intervención en los litigios, o (y ésta sería la segunda opción) renunciamos a resolver los litigios dentro de la racionalidad jurídica y —siendo muy difícil que se resuelvan dentro de la racionalidad política como en décadas anteriores— encontramos otras formas alternativas de solución de conflictos fuera del aparato de Estado, lo cual tiene sus ventajas, pero también sus muchos inconvenientes. La última posibilidad consiste en que, simple y sencillamente, no encontremos formas de canalización para resolver estas dificultades.

Por poner un ejemplo bastante simple: el artículo 3° constitucional tiene una gran cantidad de contenidos. Como sabemos, regula la materia educativa y dentro de esa gran cantidad de contenidos hay algunos que pueden ser interpretados de diversas maneras. Un caso bastante claro en este sentido se dio cuando, en México, hace un par de años, discutimos si la educación superior era o no era gratuita. Creo que existen buenos métodos de interpretación que nos pueden llevar a decir que es gratuita, así como otros que nos pueden llevar a decir que no lo es. Si esto es así, vemos cómo el propio derecho en sus formas de redacción, en su incertidumbre, puede ser un elemento que lejos de estar resolviendo el conflicto social, lo potencie o, al menos, lo acelere de alguna manera. La Constitución pierde así una de sus principales funciones: ser el techo de resolución de los conflictos para transformarse, en cambio, en motivo de controversia. En la propia Constitución puede haber asuntos de una extraordinaria complejidad que, a menos que queramos apelar a soluciones fundamentalistas de cualquier tipo, deben ser reencauzados a fin de que puedan ser resueltos dentro del Estado.

En este sentido, ¿cómo se puede construir este objetivo para ir dando una idea de racionalidad a estos discursos, para ir acotando las posibilidades de interpretación? Tenemos un problema particularmente complicado: la Constitución mexicana tiene más de 450 reformas, lo que hace muy complicado decir cuál es su sentido y cuál es la teoría constitucional subyacente. Cada presidente de la República que tomaba posesión convertía en reforma constitucional sus postulados de campaña, de manera tal que en la Constitución se encuentra prácticamente de todo: existen los derechos sociales que mencionamos antes, regulaciones de mercado, sistemas de planificación centralizada; es decir, es una Constitución llena de una gran cantidad de elementos que podrían ser contradictorios entre sí. Y aquí surge otro problema interesante:



¿se puede hacer una conjunción y tratar de dar un enfoque más o menos coherente de la Constitución? A mi juicio esto es posible y creo que ésa es una de las labores más importantes en un sentido descriptivo, aun cuando, en primer lugar, no sé cuánto valor tenga este sentido puramente descriptivo de la Constitución; y, en segundo, no sé si estén dispuestos los órganos estatales a someterse a aquello que hayamos podido describir razonablemente como componente de la Constitución. Lo que a mí me parece es que con todo y lo importante que sería formular esta teoría constitucional, acabaríamos simplemente en un callejón sin salida porque lo que está resultando incómodo de ella son sus propias regulaciones.

Otra forma que se ha pensado para lograr esta información es mediante la convocatoria a un Congreso Constituyente, a un momento refundacional en el cual se dejaría que se expresaran todas las fuerzas políticas, y de ahí seguramente saldría un gran pacto nacional a partir del cual todos los órganos del Estado y particulares estaríamos dispuestos a conducir nuestras conductas. Esto trae consigo también muchísimos problemas. Además de aquellos *fácticos* que plantean si efectivamente estamos en posibilidad de hacerlo y si la correlación de fuerzas es lo suficientemente clara como para hacer eficaz esa Constitución, o si vamos a empezar el peregrinar que han padecido algunos países latinoamericanos por el hecho de que cada autoridad que llega establece una nueva Constitución.

La tercera cuestión es mucho más delicada. En la historia hay muy buenos ejemplos de cómo la forma o el objetivo pueden dar sentido a las normas constitucionales al punto de sellar la Constitución. Creo que esta forma ha sido construida fundamentalmente por abogados. Ha habido momentos históricos en los cuales los abogados, en sus relaciones con los jueces, han construido formas de postular un discurso que hace suponer que el derecho es autónomo. Casos de este tipo se han dado en Inglaterra y en Estados Unidos, por ejemplo, donde los abogados separan o se separan, digámoslo así, de la idea de que su objeto de trabajo es puramente instrumental, y empiezan a tratar de construirlo como si fuera un producto con características peculiares. Éste es un tema muy discutible pero voy a tratar de profundizar un poco en él.

En el siglo XVII en Inglaterra, un famoso juez, Edward Cook, tuvo disputas con Jaime I, quien, tratando de intervenir en un juicio, comenzó a dar una serie de opiniones acerca de cómo debía conducirse éste. La respuesta que le dio Cook fue muy inteligente y, más o menos, dijo algo así: “A mí no me cabe ninguna duda de que su majestad está dotado por la naturaleza de una extraordinaria razón natural, no tengo ninguna duda en reconocerlo; sin embargo, el derecho es un producto de la razón artificial, y como producto de la razón artificial se conoce y se construye a través de años de estudio, de profundizar



en los conocimientos jurídicos.” De esta manera, postula la idea de que el rey debía quedar excluido completamente de la construcción del derecho. Este asunto me parece interesante porque lo he visto repetirse varias veces a lo largo de la historia. Por supuesto que el argumento de Cook es tajante y no admiten ningún tipo de consideración posterior. Otros juristas, jueces y abogados, también lo han planteado, y aunque tal vez no han sido tan radicales, sí han sostenido que el derecho tiene su propia autonomía, y, como tiene autonomía, no queda supeditado a intereses o no tiene ninguna instrumentalidad, sino que evoluciona en este juego del legislador que da las normas generales y después las relaciones entre jueces y abogados.

Como ejemplo histórico, esta idea ha estado presente en varios momentos que podríamos mencionar. Mi duda es si este asunto puede o no puede presentarse en una sociedad más plural, en una sociedad más activa. No estoy tan seguro, y además creo que no sería nada sensato que los miembros de una sociedad dejaran en manos de una clase profesional la construcción o el mantenimiento de la totalidad de los límites de su libertad y la forma de organización del Estado. En la historia se observa que algunas sociedades así lo hicieron, y me parece que ése es el fundamento más importante de lo que fue el *rule of law* inglés; ésta es una consideración importante y es una de las características que también establecen la forma de mantenimiento del derecho en Inglaterra.

¿Adónde quiero llegar con todas estas cuestiones? A decir, sencillamente, que el asunto de cómo reformulamos la representación del derecho a efecto de que esta idea —que el derecho tiene simplemente una racionalidad instrumental— pueda constituirse realmente en un factor de construcción del Estado de derecho, y para que no simple y sencillamente quede supeditado o fragmentado en un mero juego instrumental. He encontrado estas tres vías y me parece que las tres son muy complicadas de postular; me cuesta trabajo encontrar una cuarta o proponer una de estas tres como definitiva para la construcción racional del derecho, donde la racionalidad se subordine o sea un elemento de construcción de una forma mucho más general de comprender el propio derecho.

¿En qué radica la importancia de trabajar estos temas junto con la filosofía política? En primer lugar, me parece que, muchas veces, filósofos políticos y abogados o juristas no nos podemos entender porque, en algunos casos, en la filosofía política se parte de condiciones ideales o de condiciones muy hipotéticas. Los abogados, sin embargo, no podemos partir de condiciones puramente hipotéticas porque en los procesos jurídicos nos corresponde hacer una asignación —una asignación real en condiciones de escasez— con la cual alguien gana y alguien pierde. Al hacerlo, tenemos que mantener la legiti-



dad del tribunal, mantener la legitimidad del Estado y dar la impresión de que esa regla que se está aplicando tiene una cualidad de suficiente generalidad como para que aquellos que resulten perdedores en un juicio no solivianten ni destruyan las propias formas de dominación. Esto es muy importante porque, en mi opinión, la filosofía política y la filosofía moral progresivamente se han ido dando cuenta de la existencia del derecho; sin embargo, a veces los autores encuentran que existe el derecho y le empiezan a atribuir cualidades o exigencias que resultan muy difíciles de cumplir desde el punto de vista jurídico, insisto, por las condiciones propias de un proceso. Por ahí se llega a un asunto que me preocupa mucho, pues a veces se generan expectativas en las que puede haber un punto de intersección extraordinariamente importante con el jurista. Además existe otro problema muy delicado, ya que en la Constitución mexicana se han ido estableciendo cada vez más valores y principios que no son las reglas tradicionales con las que estábamos acostumbrados a operar; en los órdenes jurídicos se han empezado a imponer ideas como la justicia, el pluralismo, la libertad, la igualdad, y se supone que los tribunales tienen que dar sentido a todas estas expresiones y resolver conflictos. Para el caso mexicano no tenemos una claridad absoluta; es más, hay una falta total de claridad sobre la forma en que debiéramos empezar a procesar este tipo de fenómenos.



# Comentario a “Derecho y racionalidad”

Juan Antonio Cruz Parcero

1. El texto de José Ramón Cossío nos plantea una descripción de cómo opera la racionalidad en el derecho, tanto en lo que respecta a la actuación de las partes en los procesos judiciales, como a la labor de los jueces en las distintas instancias. La primera imagen que se nos presenta es la de un comportamiento bajo parámetros de una racionalidad puramente instrumental; imagen que nos recuerda lo que el realismo jurídico denominaba el *derecho en acción*. Pero, como bien señala Cossío, la racionalidad del derecho no termina ahí; no se construye sólo en esos juegos, en los litigios. La racionalidad que subyace al derecho se encuentra en un proceso histórico de codificación que conlleva la idea de que el legislador es el representante de la voluntad general. Pero también al legislador se le atribuye un rasgo importante: que se trata de un *legislador racional*, por lo cual su voluntad no puede presentar contradicciones, ni fisuras. A la sombra de esta idea, o de esta ideología, desde el siglo XIX los juristas y abogados de algunas escuelas importantes han visto la labor de los operadores (abogados, jueces, juristas), como algo meramente mecánico. La racionalidad quedaría asegurada así, ya que los operadores del derecho serían tan sólo parte de un engranaje, casi perfecto, que permitiría extraer conclusiones sobre casos específicos a partir de reglas generales dictadas por un legislador racional. Como sostiene Cossío, el problema en México es que seguimos en buena medida atrapados por esa imagen, por esa manera de concebir y explicar el derecho.

Las vías que encuentra Cossío para lograr un cambio de tal forma que el propio derecho permita establecer una nueva forma de construcción social, en nuestro país, son de tres tipos: *a)* la creación de un tribunal constitucional, *b)* la convocatoria a un Congreso Constituyente, y *c)* dejar en manos de los abogados la construcción o el mantenimiento de la organización social. Estas tres vías son, a decir del propio autor, difíciles de postular, y lo llevan a adoptar una actitud de desánimo.

La contraposición de imágenes de racionalidad en el derecho que esboza Cossío —esto es, la de una racionalidad puramente instrumental y la de un



derecho legislado racionalmente que genera racionalidad en la sociedad de modo mecánico— me servirán para hacer algunos comentarios, tratando de entender estas dos ideas de racionalidad y quizá hasta para llegar a una tercera imagen que nos ofrezca un panorama más optimista.

Analizar cómo opera la racionalidad en el derecho es una labor bastante complicada; por supuesto, no vamos ni siquiera a poder plantear los enormes problemas que tiene semejante empresa. Pero sí podemos darnos una idea de esta labor mencionando tan sólo algunos ámbitos jurídicos donde se predica que algo es racional. Así, por ejemplo, solemos predicar que una decisión o una sentencia es racional, también que la argumentación de un determinado juez o de un abogado es racional; que cierto agente actuó racionalmente siguiendo reglas o, por el contrario, que fue racional no seguir alguna regla; que cierta elección de un abogado dentro de un litigio fue racional; que se llegó a un acuerdo racional entre las partes; que cierto método jurídico es racional, o que el conocimiento jurídico es racional.

El primer problema que se nos presenta es, pues, determinar sobre qué queremos hablar y a qué racionalidad nos estamos refiriendo. Aquí vamos a centrarnos en los dos problemas de racionalidad que plantea Cossío. Otra cuestión, que dejaremos de lado, será la que atañe a determinar si entre todos estos sentidos de racionalidad existe uno común. Hay que comenzar señalando que lo racional (como quiera que lo entendamos por el momento) es solamente un aspecto en el pensamiento jurídico. En el derecho, y de manera más concreta en la práctica del mismo, como sostiene Enrique P. Haba, se mezclan mitos, supersticiones, tradiciones, uso de tecnologías y ciencia; a su vez, citando a Radbruch, se diría que el derecho se compone de “una mezcla indisoluble de elementos teóricos y prácticos, cognitivos y creativos, científicos y supracientíficos, objetivos y subjetivos”. En el pensamiento de los juristas hay más que lo racional, incluso más que lo razonable.<sup>1</sup>

2. Las teorías realistas han pretendido describir cómo funciona de hecho el derecho, denunciar los mitos y las ideologías que tratan de presentar tanto la ciencia jurídica como las prácticas jurídicas como algo que no son —esto es, como científicas y racionales—, pero a su vez creen poder encontrar patrones de comportamiento de los agentes que hacen predecibles (hasta cierto punto) sus decisiones. Luego, encuentran la “racionalidad” de los operadores en que éstos se guían por una serie de impulsos, intereses o deseos.

La pregunta que me haría es si los modelos de la teoría de la elección racional servirían para describir el comportamiento de los operadores jurídicos.

<sup>1</sup> Cfr. E. Haba, “Racionalidad y método para el derecho”, p. 171.



Es decir, si las situaciones a que apela la teoría de la elección racional se pueden utilizar en el análisis de las acciones de los operadores en el derecho.

Podríamos comenzar tratando de ubicar las situaciones de los agentes; si se trata de situaciones paramétricas o estratégicas. Parece obvio señalar que, durante un proceso judicial, las partes y sus abogados se encuentran en una situación estratégica similar a las que nos muestran las teorías de juegos: hay una serie de agentes, y para cada uno de ellos una serie de elecciones posibles o estrategias; cada vez que se adopta una estrategia, resulta cierto estado de cosas; además, cada abogado, o parte, tiene una serie de preferencias ordenadas sobre distintos estados de cosas posibles. Los resultados que cada uno obtenga dependerán de las elecciones de la otra parte; pero las elecciones de cada uno dependerán de las elecciones de los demás. Además, estas situaciones estratégicas pueden ser tanto no cooperativas, como cooperativas.

Muchos litigios tendrían una estructura no cooperativa de suma cero (de suma constante) y otros de suma no cero (de suma variable). En el primer caso, podemos decir que muchos litigios se ganan o se pierden; se asignan o se niegan derechos u obligaciones; se conceden o se niegan títulos, licencias, concesiones, privilegios; se anulan o se validan los contratos, etc. Sin embargo, casi todos los litigios son, a su vez, juegos no cooperativos de suma variable, ya que los costos de un litigio deben restarse a los beneficios obtenidos, de modo que cuanto más se prolongue un litigio, cuanto más costosos sean los honorarios de los abogados, las dádivas o "mordidas" a los funcionarios, etc., más oneroso se hará para las partes; entonces, cualquier litigio se transforma en una situación de suma variable donde abundan las victorias pírricas. El tiempo, pues, desempeña un papel relevante en todas las situaciones jurídicas, pero no sólo en el sentido de que los costos aumentan cuanto más se prolongue un litigio, sino que también se está sujeta a un procedimiento predeterminado que establece plazos dentro de los cuales hay que tomar ciertas decisiones, presentar pruebas y argumentos, definir estrategias o interponer recursos.

Quienes dan cuenta de la estructura de las explicaciones de la elección racional hacen mención a tres elementos: la acción, una serie de creencias, una serie de deseos; pero lo importante en el derecho es que existe invariablemente un procedimiento, las partes están sujetas a reglas, tienen que *seguir reglas* o al menos incorporarlas en sus cálculos en caso de preferir maximizar caso por caso. La descripción que hace Cossío de cómo operan los abogados se nos podría complicar más de lo que él alcanza a sugerir.

Otra particularidad importante en un litigio es la intervención de un juez. Sobre el papel del juez se ha escrito mucho y, sin embargo, las distintas teorías discrepan en cuestiones que van desde describir qué hace un juez, hasta establecer qué debe hacer, cómo debe actuar o cómo justificar sus decisiones; si



debe hacerlo y si es posible hacerlo. Aquí, nuevamente, algunas teorías realistas discrepan, algunas son de la opinión de que el juez se mueve más por intereses personales, prejuicios y costumbres, que por normas; otras, como es el caso del Análisis Económico del Derecho, sugieren que los jueces aplican de hecho criterios económicos para resolver cierto tipo de disputas. Para estas corrientes, la racionalidad dependerá de los fines del agente, del juez, y de que sus decisiones se apeguen a tales fines. Para el Análisis Económico del Derecho, el juez debe buscar maximizar la utilidad y adoptar una acción que se ajuste a las posibilidades dadas por el contexto, dentro del cual entran las normas como un elemento más, sin duda relevante, pero en todo caso no determinante para definir el curso de la acción. Este escepticismo ante las reglas es compartido por todas las escuelas realistas en mayor o menor medida.

Este tipo de descripciones sobre el papel de las partes y el del juez pueden ser criticadas por menospreciar, algunos más, otros menos, la importancia de las reglas como guía del comportamiento de dichos agentes. En la medida en que los agentes se comporten siguiendo reglas y éstas no sean únicamente un dato más para tomar en cuenta en un cálculo utilitario o frente a otros deseos del agente, en esa medida en que se las considere importantes para tomar decisiones a partir de ellas, o fundadas en ellas, entonces el modelo de comportamiento racional basado en la maximización que se hace caso por caso se nos presentará como una interpretación muy estrecha del comportamiento de los agentes en el derecho. En la medida en que esto sea así, cobrará relevancia no sólo la situación del caso particular y la competencia de los agentes, sino también la naturaleza o “calidad” de las reglas que han de seguirse. La racionalidad del comportamiento de los actores en el derecho está así determinada en buena medida por la “racionalidad” de las reglas. De este modo podemos ver cómo el primer modelo del que habla Cossio está estrechamente vinculado con el segundo modelo de la racionalidad de la legislación.

3. Una de las características del derecho, o mejor dicho, de las acciones que realizan los distintos operadores jurídicos (abogados, jueces, funcionarios, legisladores, etc.), consiste en que los actos están sujetos a una serie de procedimientos. Esto significa que también se nos presenta el problema de determinar la racionalidad misma de los procedimientos establecidos por los distintos ordenamientos normativos. Una decisión, por ejemplo, una sentencia, es el producto de los actos estratégicos de los abogados, de los actos del juez que toma dicha decisión, pero casi siempre están estrechamente vinculados a las reglas y los procedimientos. La existencia de un procedimiento implica que se han establecido ciertos métodos para obtener una decisión; en la medida en que tales métodos sean un medio racional de control de los argumentos



de los operadores, decimos que las conclusiones son más o menos justificadas racionalmente o al menos razonables.

El problema en el derecho es determinar qué métodos son aplicables y qué grados de control establecen dichos métodos. Así, en los últimos años, buena parte de las discusiones metodológicas se han centrado en la importancia de la argumentación jurídica, de las reglas de dicha argumentación y en el tipo de racionalidad que cabe exigir para el derecho, si nos quedamos con discursos racionales o los extendemos a lo que suele denominarse lo *razonable*, dependiendo del tipo de racionalidad que demandemos para el derecho; si demandamos sólo seguridad del derecho, o si demandamos razones sustanciales y razones legales autoritativas.<sup>2</sup>

Además, como sostiene Peczenik, hay varias posibilidades de entender el tipo de apoyo que debería tener el razonamiento jurídico: *a)* como diálogo, aquí varias ideas o precedentes van en direcciones contrarias, varias personas están a favor o en contra, de modo que la idea de proceso de razonamiento cumple un papel fundamental; *b)* como una inferencia, esto es, como lo que sobrevive al diálogo, al proceso de razonamiento donde el resultado del razonamiento se presenta como una conclusión lógica del mismo a través de una inferencia lógicamente correcta; *c)* como un "salto" razonable, esta idea del razonamiento como un "salto" razonable se basa en que el paso de cualquier premisa normativa a una conclusión es un salto que puede ser "razonable" si todas las premisas lo son, pero esto hace que a una serie de premisas iniciales tengamos que agregar otras implícitas (empíricas, evaluativas o normativas); *d)* como un apoyo fuerte (*strong support*), los juristas a menudo afirman que una decisión debería estar apoyada o respaldada por una norma jurídica previamente establecida, explícitamente formulada o al menos derivable de la legislación; en el razonamiento jurídico, estas normas tienen una posición privilegiada en el razonamiento, de modo que no pueden ser reemplazadas por premisas de otro tipo y obtener la misma conclusión; *e)* como profundidad del razonamiento (*depth of reasoning*), podemos razonar de modo cada vez más profundo en la medida en que completemos el conjunto de premisas con un número creciente de enunciados que les sirvan de apoyo, de modo que se creen cadenas de razonamiento o de apoyo; así si de  $p_1$ , junto con otras premisas  $r_1$  y  $s_1$ , se implica  $p_2$ , y de  $p_2$  junto con  $r_2$  y  $s_2$  se implica  $p_3$ ; no se puede omitir, por ejemplo,  $p_2$  y decir que de  $p_1$ ,  $s_1$ ,  $r_1$ ,  $s_2$  y  $r_2$  se implica  $p_3$ ; si se omite  $p_2$ , se rompe la cadena de apoyo.<sup>3</sup>

En suma, los métodos de razonamiento, los métodos interpretativos y argumentativos que apliquemos constituyen la vía para que la toma de de-

<sup>2</sup> Cfr. A. Peczenik, *On Law and Reason* (en especial el cap. 3).

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 126–137.



cisiones sea más o menos racional. Si nuestro método es poco exigente, poco riguroso, entonces habrá, sin duda, mayor margen para el decisionismo y el voluntarismo en el derecho; ahí entonces las reglas no serán más que meros datos que un agente racional puede considerar en la maximización de sus utilidades o en la obtención de sus fines. Un método interpretativo, exigente desde el punto de vista de apoyo que requiere en el razonamiento judicial, será una vía para racionalizar la función de los agentes; de tal modo que si bien otros factores, como sus deseos, su ideología, prejuicios, intereses, etc., nunca se podrán eliminar del todo, sí pasarán a tener importancia secundaria; los cálculos maximizadores de utilidad pasarán a tener cierta relevancia respecto de cierto tipo de casos (por ejemplo, en el de la indemnización en caso de accidentes), más allá de los cuales su utilización resultaría poco razonable.

Pero, finalmente, tenemos que llegar al punto de partida del otro modelo al que hace referencia Cossío: el de una legislación racional.

4. Como vimos antes, Cossío sostiene que la racionalidad que subyace al derecho se encuentra en un proceso histórico de codificación que conlleva la idea de que el legislador es el representante de la voluntad general, un *legislador racional* cuya voluntad no puede presentar contradicciones, ni fisuras.

Aquí nos topamos con varios problemas de gran dificultad para el derecho. Primero, el problema de la confección de las normas por parte del legislador y, segundo, un problema crucial para la ciencia jurídica, la idea de que el derecho constituye un sistema sin contradicciones y sin lagunas. Partiré de este segundo problema para analizar luego el primero.

Efectivamente, como afirma Cossío, durante el siglo XIX primó la idea de que el derecho era un sistema con ciertos atributos (completitud, coherencia e independencia), del cual se podían extraer deductivamente una serie de conclusiones para casos particulares. Esta idea implicaba que la labor de los juristas dogmáticos consistiera en la mera descripción de las normas generales del sistema y el señalamiento de cómo se tenía que hacer esa aplicación casi mecánica en los casos particulares. No obstante, como casi todos lo aceptan hoy día, ésta es una idea equivocada. El derecho pretende ser un sistema, pero que de hecho lo sea es una cuestión que no depende de la simple voluntad del legislador o de los juristas; mejor dicho, que sea un sistema deductivo depende de que no contenga contradicciones, lagunas y redundancias. De manera que, en todo caso, podemos decir —como afirman Alchourrón y Bulygin— que la coherencia, la plenitud y la independencia son *ideales* que el legislador debe



alcanzar, pero que difícilmente logra.<sup>4</sup> Podemos decir entonces que los sistemas jurídicos cumplen gradualmente con tales exigencias ideales.

Si el derecho es un sistema más o menos incompleto, más o menos incoherente, más o menos redundante, y a esto le añadimos que el lenguaje que utiliza normalmente presenta una serie de problemas de vaguedad y ambigüedad, entonces los métodos interpretativos y los criterios que fijemos para el razonamiento nos servirán para reconstruir nuestro sistema, de modo que podamos llegar a respuestas racionales o razonables ahí donde el sistema no tenía una respuesta, donde daba respuestas contradictorias o donde había un problema valorativo debido a la ambigüedad o vaguedad del lenguaje de la norma.

Que nuestros métodos —esto es, ciertos criterios racionales— nos lleven o no a una única respuesta correcta es otro problema; si tal respuesta existe para todo caso, o si hay que considerarla un ideal regulador que dota de racionalidad a la labor de los agentes, son temas para la discusión de los filósofos del derecho que dejaré de lado.

Lo que por ahora quiero concluir es que el modelo de racionalidad que supone la existencia de un legislador racional es, en todo caso, una idea normativa; sin embargo, no es un hecho que el legislador sea racional (al menos no en todos los casos). Esto nos lleva a que en la confección de las leyes el legislador procure ser racional; pero esta idea es más compleja de lo que se supone, como ha sostenido Atienza, en la legislación pueden operar diversos niveles de racionalidad:

- a) Una racionalidad lingüística, en la que el legislador se convierte en emisor, y los destinatarios en receptores de mensajes; en ella, el sistema es visto como un andamiaje de enunciados lingüísticos organizados a partir de un lenguaje en el que la claridad y la precisión del mensaje es el fin del legislador.
- b) Una racionalidad jurídico-formal, en la que el ordenamiento jurídico es entendido como un conjunto de normas jurídicas estructuradas en un sistema. El fin que se persigue es la sistematicidad (los ideales a los que nos referimos antes), lo cual dota al derecho de *seguridad* en el sentido en que es posible prever las conductas; pero si bien la seguridad es un valor fundamental en el derecho, se trata de un valor que ha de remitirse siempre a otros valores como la libertad y la igualdad.

<sup>4</sup> Cfr. C. Alchourrón y E. Bulygin, *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales*.



- c) La racionalidad pragmática consiste en que el sistema es visto como un conjunto de normas eficaces, el fin del legislador es ser obedecido por los destinatarios de las normas.
- d) La racionalidad teleológica consiste en ver a los edictores de normas como portadores de intereses sociales, y el sistema es considerado un medio para conseguir fines como la eficiencia económica, el aumento del nivel educativo, las mejoras sanitarias, la redistribución de la riqueza, la creación de empleos, etcétera.
- e) La racionalidad ética es el nivel en el cual el legislador es visto desde el punto de vista de la legitimación: quiénes y en qué circunstancias ejercen justificadamente poder normativo sobre otros; a su vez, para los destinatarios, la pregunta consiste en cuándo existe obligación ética de obedecer las leyes; el sistema jurídico es evaluado desde cierto sistema ético y son los valores éticos los que finalmente permiten justificar los fines que se persiguen.<sup>5</sup>

De lo dicho hasta ahora surge, me parece, una imagen distinta de las otras dos; por una parte, los actos de los litigantes están sometidos a reglas y procedimientos más de lo que las teorías realistas suponen y, por otra, la legislación no es tan racional como lo suponen ciertas ideologías jurídicas. Sin embargo, la racionalidad del derecho en buena medida consiste en los métodos que se adopten, en los criterios de racionalidad que operen normativamente y en la racionalidad misma de las leyes y los procedimientos. Quizá es en esta idea de que el derecho es (en cierto grado) y puede ser más racional donde radica el optimismo de filósofos como Habermas, que le asignan un papel fundamental como medio para reducir la complejidad social y que incorpora la racionalidad evitando la contingencia.<sup>6</sup>

Cuando Cossío plantea tres opciones para reformularnos la representación del derecho, quizá el problema de su planteamiento esté en que las presenta como tres vías alternativas o tres estrategias que, en determinado momento, se podrían adoptar; da la impresión, empero, de que la elección de alguna supone abandonar las otras. En mi opinión, estas vías pueden ser complementarias; es más, deberían complementarse. La vía del Congreso Constituyente supone una oportunidad para crear un nuevo consenso, reestructurar y darle coherencia a ciertas instituciones y a nuestra representación del derecho. Pero el resultado de un Congreso Constituyente es incierto y no asegura, de ningún modo, que nos libremos de ciertos niveles de irracionalidad en cada nivel que

<sup>5</sup> Cfr. M. Atienza, *Contribución a una teoría de la legislación*, pp. 27–40.

<sup>6</sup> Cfr. J. Habermas, *Facticidad y validez*.



compone la racionalidad legislativa. Porello, las otras dos vías son necesarias, haya o no un nuevo constituyente, para dotar de racionalidad a la práctica jurídica y al conjunto de normas.

### Bibliografía

- Alchourrón, Carlos y Eugenio Bulygin, *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales*, Astrea, Buenos Aires, 1987.
- Atienza, Manuel, *Contribución a una teoría de la legislación*, Civitas, Madrid, 1997.
- Haba, Enrique P., "Racionalidad y método para el derecho: ¿es eso posible? (I)", *Doxa*, no. 7, 1990, pp. 169–247.
- Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998.
- Peczenik, Aleksander, *On Law and Reason*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989.





# Comentario a “Derecho y racionalidad”

*Javier Ortiz Flores*

En los últimos años, la relación entre los conceptos de derecho y razón ha sido tema de discusión de filósofos y juristas. El trabajo de José Ramón Cossío me parece muy sugerente y un notable ejemplo de la sensibilidad y apertura de los juristas teóricos y prácticos en nuestro medio hacia los métodos de la filosofía en general y de la filosofía política en particular.

Quisiera plantear ciertas cuestiones en torno a la relación entre derecho y racionalidad que fueron mencionadas por José Ramón Cossío, pero que él tal vez no consideró necesario explicitar; sobre algunas de ellas que siguen abiertas, es necesario profundizar para tener una comprensión más clara de los vínculos entre derecho y razón.

Una de las tesis centrales del texto en comento es que la forma en que los juristas en nuestro país, en general, analizan el derecho, supone una manera equivocada de conceptualizarlo, la cual se deriva de la ideología jurídica del siglo XIX, y que tiene repercusiones en las actitudes prácticas que los operadores del derecho, es decir, abogados, jueces y legisladores, tienen frente al derecho. Más precisamente, deriva de lo que Paolo Comanducci llama el “modelo decimonónico de Estado de derecho”, en el que si bien en un sentido había un gobierno de la ley, y no de los hombres (el gobierno estaba sometido a la ley), la ley no sólo se consideraba la única fuente de derecho, sino que también se estimaba al margen de los controles constitucionales. En este modelo, la ley asumía la forma de un Código, con pretensiones de coherencia, plenitud y persistencia en el tiempo.

Cossío afirma, con razón, que debe superarse la forma de representar el derecho implícita en el citado modelo, y para ello intenta someter a crítica la “racionalidad instrumental” presente en la práctica de los operadores del derecho, particularmente de los abogados postulantes, a quienes principalmente les interesa obtener un resultado óptimo para sus clientes en el caso que defienden, en el marco de las posibilidades que les ofrece el marco jurídico. Sin embargo, probablemente, las actitudes y respuestas de los operadores no constituyan la fuente del problema, sino que más bien se localiza, al menos en



parte, en la idea, según el modelo, de que un orden jurídico tiene una “racionalidad innata”, tal como Cossío lo apunta, ya que a partir de esa idea se puede dar el salto a conclusiones tan controvertidas como la de que el hecho de que una norma jurídica exista constituye una razón para actuar de un tipo especial. Uno de los retos, por tanto, es forjar un modelo adecuado de la racionalidad jurídica que considere los problemas en el nivel del conocimiento jurídico y en la actividad productora de normas. En lo que sigue sólo me referiré a esto último.

En el ámbito de lo jurídico, la racionalidad no se reduce a nociones puramente lógicas, tales como la inferencia válida, la corrección argumental y la consistencia. Así, algunos autores defienden la noción de “racionalidad extralógica”.<sup>1</sup> ¿Qué tipo de lógica se tiene en mente? Si pensamos en la lógica deductiva, la idea de una racionalidad extralógica resulta plausible, ya que, v.g., en el campo del razonamiento judicial —donde hay un intenso debate acerca del tipo de justificación aceptable de la decisión del juez—, la existencia de una contradicción normativa en un determinado sistema jurídico no autoriza al juez a decidir cualquier cosa, a diferencia de lo que ocurre en el ámbito de la lógica deductiva, en el que —como bien se sabe— de una contradicción se sigue cualquier cosa.<sup>2</sup> La inferencia jurídica correcta, pues, no siempre es deductiva; pero de ello no se sigue que el discurso jurídico sea alógico, sino que responde a otros patrones que han de ser modelados por otras lógicas. El hecho de que “racionalidad” se use en un sentido más amplio que “racionalidad en el sentido de la lógica deductiva” tampoco significa que la toma de decisiones judiciales opere en el terreno del irracionalismo, a pesar de quienes sostienen que las decisiones judiciales no son sino racionalizaciones de los deseos, prejuicios y afanes de poder de los jueces. ¿Cómo dar respuesta a un escéptico jurídico que afirme esa tesis?

La idea de racionalidad extralógica se ha intentado explicar, en parte, en términos de la noción de “coherencia normativa”, distinta de la noción de consistencia lógica. Así, un sistema de normas jurídicas puede ser consistente lógicamente, y, sin embargo, ser “incoherente” desde el punto de vista normativo. Sin duda —como lo señaló Cossío—, pueden existir contradicciones en un sistema jurídico. Al margen de la cuestión acerca de cómo es posible ello, habida cuenta de que las normas jurídicas carecen de valores de verdad (von Wright ha sostenido que lo que está en contradicción no son las normas, sino los “contenidos” de tales normas), la inconsistencia, si no es eliminable, debe

<sup>1</sup> O. Weinberger, “Objectivity and Rationality in Lawyer’s Reasoning”, p. 226.

<sup>2</sup> M. Aienza, “Lógica y argumentación jurídica”, p. 236.



ser reducida al mínimo. De donde deriva un requerimiento sensato de que el legislador no dicte normas con contenidos contradictorios entre sí.

Pero, suponiendo que un sistema jurídico sea consistente, ello no asegura que sea coherente desde el punto de vista normativo. Trataré de mostrar esto mediante el famoso ejemplo que da MacCormick.<sup>3</sup> Un legislador establece en el reglamento de tránsito, para circular en las autopistas, límites máximos de velocidad, según el color de los automóviles. Una regla así parecería que no atiende a ningún valor socialmente relevante, como podría ser la seguridad de los usuarios, el uso eficiente de los combustibles o la conservación de las autopistas. Además, semejante regla nos parece enteramente arbitraria, ya que hace depender los topes máximos de velocidad de características irrelevantes para una apropiada regulación, y, por tanto, diríamos que es una norma incoherente. Así, es plausible considerar que, además del requerimiento de que el legislador ha de minimizar la inconsistencia, una máxima adicional del legislador racional es que éste no dicte reglas jurídicas normativamente incoherentes.

Por último, dejaría a José Ramón Cossío una pregunta sobre su opinión acerca del papel que la Suprema Corte de Justicia de la Nación, en México, debe desempeñar en la transición a un nuevo régimen político, dado que aún subsiste la llamada fórmula Otero, es decir, el principio de la relatividad de los efectos de las sentencias de amparo, y hay consenso de que se erija en un verdadero tribunal constitucional, garante del Estado constitucional de derecho.

## Bibliografía

- Atienza, Manuel, "Lógica y argumentación jurídica", en J. Echeverría, J. de Lorenzo y L. Peña (comps.), *Calculemos... Matemáticas y libertad*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 229-238.
- MacCormick, Neil, "Coherence in Legal Justification", en A. Peczenik *et al.* (comps.), *Theory of Legal Science*, pp. 235-244.
- Peczenik, Aleksander, *et al.* (comps.), *Theory of Legal Science*, D. Reidel, Dordrecht, 1984.
- Weinberger, Ota, "Objectivity and Rationality in Lawyer's Reasoning", en A. Peczenik *et al.* (comps.), *Theory of Legal Science*, pp. 217-234.

<sup>3</sup> N. MacCormick, "Coherence in Legal Justification", pp. 235-236.





# Cómo y por qué se fragmentó la ciencia social

Antoni Domènech

¿Han fracasado las ciencias sociales del siglo XX? Según como se mire, no. La ciencia económica, y las disciplinas sociales teóricamente influidas por ella, han saltado holgadamente la barda de la matematización; la capacidad descriptiva de muchos modelos sociológicos, politológicos o antropológicos generados en el siglo XX resulta más que notable; las técnicas de cala y muestreo estadísticos de nuestros días son, desde luego, estimables; y a todo eso aún pueden añadirse las prometedoras avenidas que han abierto en los últimos años las técnicas computacionales de simulación de procesos sociales y culturales.

Pero en otro sentido sí han fracasado, y tal vez rotundamente. La tan celebrada “reina de las ciencias sociales”, la teoría económica, con todo su refinamiento analítico y matemático, a duras penas tiene capacidad predictiva y explicativa. Y el hiato que separa a la parte empírico-descriptiva de la sociología, la politología o la antropología (una parte a menudo estimable intelectualmente, pero siempre insuficiente explicativamente hablando) de sus esfuerzos teorizadores y explicativos es tan visiblemente abismal, que ha llevado en los últimos lustros a muchos “teóricos” sociales al *harakiri* de su condición de científicos: y no me refiero sólo al reciente asalto posmodernista y neopragmático de los estudios sociales y humanísticos, para el que no hay empresa cognitiva alguna capaz de proceder *sine ira et studio*, es decir, capaz de aspirar honradamente a juicios epistémicos objetivos, sino a la miríada de sociólogos, politólogos o antropólogos comunes y corrientes crecientemente dispuestos a declarar fracasado, o exageradamente optimista, cuando menos, el programa científico de la primera generación de sociólogos, politólogos y antropólogos de comienzos de siglo.

Curiosamente, sin embargo, el aumento de este tipo de declaraciones “detractoras” sobre el estado de las propias disciplinas (“tal vez no haya que ver a la sociología como una ciencia, sino como un arte”; “tal vez la antropología (o la politología) no sea sino una forma de brujería”, etc.) nunca viene acompañado de dudas sobre el *estatus* de las mismas en el conjunto de la sistemática



de la división académica del trabajo. Al contrario, el celo gremial y el encono contra quienes parecen poco respetuosos de las fronteras de especialización trazadas por esa sistemática académica no hacen sino crecer, a menudo hasta extremos grotescos. Todo economista que se precie tiene un buen repertorio de chistes contra el oficio de sociólogo, y lo mismo puede decirse del sociólogo respecto del economista o del antropólogo. Ni que decir tiene que la divulgación intragremial de esas chanzas despectivas ha de actuar por fuerza *ad deterrendum* contra la introducción en la propia de conceptos, o preocupaciones, o perspectivas analíticas de otras disciplinas aledañas.

Es como si, reafirmando los lindes de la especialidad en que se trabaja, se tratara de conjurar la poca estima intelectual en que se la tiene. Subyaciendo a ese conjuro, claro está, se encuentra la falsa creencia de que la especialización y la fragmentación de un campo de conocimiento es un índice pertinente para estimar su adelanto científico.

Ello es, sin embargo, que, en ciencia básica —a diferencia de lo que ocurre en ciencia aplicada—, lo contrario suele ser lo cierto. Newton fue importante, entre otras cosas, pero muy señaladamente, porque su teorización consiguió unir los campos antes separados de la mecánica terrestre y la celeste. Celebramos a Maxwell porque sus ecuaciones consiguieron unificar teóricamente los campos antes separados de la electricidad y el magnetismo. La síntesis neodarwinista lograda a mediados del siglo XX todavía nos resulta impresionante por su capacidad unificadora de la teoría evolucionaria con la teoría genética. Y, hoy mismo, todos los físicos competentes coinciden en que la física fundamental no avanzará significativamente hasta que se produzca una hipótesis unificadora de las fuerzas básicas, una hipótesis que unifique teóricamente la mecánica relativista y la mecánica cuántica. Pero no creo que valga la pena seguir discutiendo este punto. Mi experiencia como filósofo entre científicos sociales (entre economistas, sociólogos y politólogos, para ser preciso) me lleva a pensar que la credulidad en la especialización fragmentante como criterio de adelanto cognitivo no es genuina, sino puramente compensatoria y a veces, fingida.

Precisamente, una tarea del mayor interés para los filósofos que estamos entre científicos sociales (o para la filosofía *en* las ciencias sociales, según la fórmula que ha acuñado recientemente Mario Bunge) es el diagnóstico del “fracaso” de las ciencias sociales del siglo XX, o mejor dicho, de la hechura de ese “fracaso”.

Como es harto sabido, una buena parte de la filosofía de las ciencias sociales que se ha cultivado desde el siglo pasado se ha impuesto esa tarea, con resultados dispares, y hasta encontrados. Podemos distinguir tres grandes líneas:



1. *El separatismo metodológico.* De acuerdo con ese diagnóstico filosófico, no habría fracaso de las ciencias sociales; lo que ocurriría es que las ciencias sociales deberían ser juzgadas conforme a criterios de bondad epistémica completamente distintos de los patrones de éxito científico usaderos en las ciencias naturales. Algunos, no sin cierto anacronismo, hacen remontar este tipo de diagnóstico filosófico al *verum ipsum factum* de Vico. Sea, empero, como fuere, está claro que la raíz más robusta de esta tradición filosófica de las ciencias sociales en el siglo XX son las *Geisteswissenschaften*, las ciencias del espíritu alemanas del cambio de siglo, y su heredero más robusto, la *Verstehensoziologie*, la sociología de la comprensión de ascendiente más o menos weberiano. De acuerdo con esa tradición, o con esa familia de tradiciones, las ciencias sociales no se propondrían el descubrimiento de leyes causales y la explicación de los fenómenos sociales atendiendo a esas leyes, sino algo completamente distinto: la comprensión hermenéutica de la vida y de la acción sociales. Hay que decir que, en una u otra variante, ese diagnóstico filosófico goza hoy de aceptación mayoritaria entre los sociólogos y los antropólogos; algo menos entre los politólogos.

2. *El insularismo causal.* De acuerdo con este segundo diagnóstico, no habría diferencias de cuidado entre las ciencias sociales y las naturales. El atraso de las ciencias sociales se debería a sus visiones, a su retraso en aplicar los métodos y los criterios corrientes en el resto de la ciencia. Pero, sin embargo, las ciencias sociales estarían aisladas causalmente del resto de la ciencia: la ciencia social debería partir de los estados mentales intencionales de los agentes sociales, construyendo a partir de ellos las explicaciones causales que dieran cuenta de los fenómenos sociales inquiridos. Pero la compatibilidad de esos estados mentales intencionales con lo que, directa o indirectamente, pueda decir de ellos el resto de la ciencia (en particular: la biología evolucionaria y la psicología cognitiva) sería algo respecto de lo cual los científicos sociales deberían permanecer indiferentes: *las ciencias sociales estarían causal y conceptualmente aisladas del resto de la ciencia empírica*, bajo pena de incurrir, si no, en el temible y denostado vicio del reduccionismo. Éste es un punto de vista filosófico que goza de amplia aceptación entre los economistas, y de cierto predicamento entre los politólogos y la minoría de sociólogos y antropólogos adeptos al programa de investigación de la elección racional.

3. *El reduccionismo eliminacionista.* De acuerdo con este tercer diagnóstico filosófico, el “fracaso” de las ciencias sociales se debería básicamente a un problema de categorización; esto es, al hecho de que en el mundo de los fenómenos y los acontecimientos sociales no pueden distinguirse propiamente



*clases naturales*, es decir, clases de entidades que reúnan y compartan un haz de propiedades causales estables, fundándose en las cuales resulte hacedero descubrir leyes universales en las que basar las deseadas explicaciones causales. La única vía abierta entonces a las ciencias sociales sería su reducción conceptual a la biología evolucionaria, en la esperanza de que una recategorización radical en términos sociobiológicos permitiera hacer luz científica sobre la vida social y cultural. El fracaso de las ciencias sociales se debería, así pues, a su separatismo metodológico y/o a su aislacionismo causal. Y el remedio de ese fracaso sería la reducción conceptual a la biología evolucionaria, una reducción que implicaría, entre otras cosas, y por lo pronto, la *eliminación* de los predicados intencionales con que solemos describir la acción humana (deseos, creencias, etc.). Éste es el punto de vista básico del movimiento que en los últimos lustros ha cuajado como *sociobiología*. El filósofo que mejor y más profundamente lo ha defendido es, en mi opinión, Alex Rosenberg. Ni que decir tiene que este diagnóstico apenas goza de valedores entre los científicos sociales, y sí de un previsible concierto de furibundos detractores.

Mi propio punto de vista no casa con ninguno de los tres que acabo de explicar. Pero en esta ocasión sólo pretendo llamar la atención sobre dos cosas:

- 1) Sobre el hecho de que los distintos diagnósticos filosóficos del “fracaso” de las ciencias sociales encuentren ecos tan distintos —pero tan *homogéneamente* distintos— en las distintas disciplinas científico-socialmente reconocidas (economía, sociología, politología, antropología).
- 2) Y también sobre el hecho de que los tres diagnósticos apelen a otras tantas concepciones de la relación de las ciencias sociales con las ciencias naturales: no debe haber relación ni epistémica ni ontológica, según los hermenéuticos y otros separatistas metodológicos; debe haber comunidad epistémica o metodológica, pero no ontológica, según los cultivadores del programa de elección racional; debe haber comunidad epistémica y ontológica, y esta última implicaría recategorización radical, eliminación conceptual de los predicados intencionales y anexionismo teórico, según los partidarios del programa de investigación sociobiológico.

Se puede observar que estos dos hechos combinados sugieren que los distintos diagnósticos filosóficos aceptados con distinta fortuna en cada una de las especialidades académicas en que se subdividen las ciencias sociales son diagnósticos sobre *el conjunto de las ciencias sociales*, no sobre la propia disciplina. El sociólogo que tan celosamente distingue su parcela de saber frente al economista, pongamos por caso, no se limita, pues, a cultivar por su



cuenta su ámbito de especialización inspirado por el diagnóstico filosófico que es de su gusto, sino que está inclinado a pensar que los economistas lo hacen mal. Y al revés, el economista no sólo se desentiende de la parcela cultivada por el sociólogo, sino que lo desprecia, y tiene su propio diagnóstico sobre por qué a los sociólogos no les salen las cuentas (“si alguna vez las hacen”, se prestarían a añadir los más atrabiliarios).

Así pues, en resolución, nos encontramos con la ironía de que cuanto más celosamente guardan las distintas subdisciplinas científico-sociales su especificidad y su separación de todas las demás, tanto más sospechosos se les hacen los métodos, los conceptos, los procedimientos analíticos y las ideas filosóficas —patentes o latentes— de las demás subdisciplinas. Todo ocurre como si, afirmando, perfilando y fijando una y otra vez las fronteras de su gremio, en realidad todas las subdisciplinas sociales no aspiraran sino a la reunificación de la ciencia social bajo su propia égida. Esto es hoy suficientemente obvio en el caso de los economistas; por eso se habla del “imperialismo de la teoría económica”, que no es más que la pretensión de hacer pasar todos los problemas científico-sociales imaginables por el afilado prisma del análisis económico. Pero lo mismo podría decirse sin avilantez de los sociólogos, por no hablar de los sociobiólogos. Es decir, el empeño especialista fragmentante y particularista de las distintas subculturas de la ciencia social académica va de la mano de una pretensión más o menos notoria de unificación y anexión de todas las demás.

Por ahora me propongo abordar una tarea previa (previa también a la realización de un diagnóstico del “fracaso” de las ciencias sociales del siglo XX, y a ofrecer remedios alternativos a los consignados). Ahora me propongo echar un poco de luz al proceso que llevó a la fragmentación de las ciencias sociales al romper el siglo que ya concluyó.

Bajo la denominación de “economía política”, el estudio de los problemas sociales estuvo unificado desde mediados del siglo XVIII hasta finales del XIX; y desde Aristóteles hasta el siglo XVIII, bajo la denominación de “política”. Aristóteles, Tucídides, Tácito, Maquiavelo, Montesquieu, Ferguson, Adam Smith, Mill padre y Mill hijo o Karl Marx difícilmente son clasificables con las etiquetas académicas hoy al uso: ¿son economistas?, ¿son sociólogos?, ¿son politólogos?, ¿son antropólogos?, ¿son filósofos morales? Son economistas, son antropólogos, son politólogos, son filósofos morales, y algunos, excelentes historiadores, y lo son todo a la vez. ¿Qué ha pasado desde entonces? ¿En qué consiste el “progreso” que llevó a la fragmentación disciplinaria de la ciencia social académica del siglo XX, a la parcelación particularista y aun al encono gremial?



Es comúnmente aceptado por los historiadores de las ideas científico-sociales que la *revolución marginalista* en la ciencia económica del último tercio del siglo XIX disparó el proceso. Ahora bien, no voy a contar aquí a vuela pluma y por enésima vez esta historia.

Lo que pretendo hacer es una pequeña reconstrucción conceptual de lo que subyació al trance histórico de fragmentación de la ciencia social decimonónica. Y, para empezar, no se me ocurre nada mejor que preguntar lo siguiente: ¿por qué, en el transcurso de la revolución marginalista, desapareció del rótulo “economía política” el predicado de “política”? Ahora se habla de *economics*, que en castellano suele traducirse por “teoría económica”; ya nadie se refiere a la ciencia económica (ni menos al conjunto de la ciencia social) como “economía política”. ¿Por qué?

Responder a esta pregunta exige un pequeña digresión. Para empezar, se necesita saber en qué consistió la “revolución marginalista”. Y la manera más breve de hacerse una idea de en qué consistió esa revolución consiste seguramente en prestar atención al significado y a las consecuencias de su hipótesis central, la hipótesis, esto es, que presenta el comportamiento de los agentes económicos como racional, y la vida económica entera, como la resultante de la interacción de las acciones racionales de esos agentes.

¿En qué consiste el comportamiento racional? Pues básicamente en esto: un agente es racional si y sólo si: 1) tiene estados mentales doxásticos, es decir creencias o expectativas subjetivas sobre cómo es el mundo, creencias que son consistentes, lo que significa: no contradictorias entre sí; 2) tiene estados mentales prohairéticos, es decir, deseos o preferencias sobre cómo le gustaría que fuera el mundo, deseos que son consistentes, lo que significa: que pueden ordenarse transitivamente; y 3) elige cursos de acción que, de acuerdo con sus creencias, llevan a estados del mundo que satisfacen del mejor modo sus deseos.

La teoría estándar de la racionalidad supone que las creencias y los deseos de los agentes son representables cardinalmente, lo que permite medir tanto las creencias subjetivas como los deseos de los agentes entre 0 y 1. Las preferencias de los agentes se representan mediante una función matemática, la llamada “función de utilidad”. Un supuesto estándar es también el de que la función de utilidad es continua y continuamente diferenciable en todos sus puntos, y por lo mismo, que cae bajo el teorema de Weierstrass, que nos asegura que este tipo de funciones matemáticas tienen un único máximo, lo que hace que el criterio de racionalidad de los agentes pueda expresarse de un modo muy informativo y preciso: los agentes son racionales porque eligen cursos de acción o “estrategias” de conducta que maximizan la función de utilidad. A esta tesis nuclear de la teoría estándar de la racionalidad los economistas agregan otro supuesto que, en contra de lo que suele creerse, no es



un supuesto básico de la teoría estándar de la racionalidad. Se trata del supuesto del egoísmo de los agentes económicos. Expresado técnicamente, este supuesto dice que las distintas funciones de utilidad de los agentes económicos son matemáticamente indiferentes entre sí; es decir, que una función de utilidad de un individuo cualquiera ni crece ni decrece matemáticamente con las funciones de utilidad de otros agentes económicos. Si creciera, tendríamos a un agente altruista; si decreciera, a un agente envidioso. Por motivos que enseguida se verán, ni el altruismo ni la envidia se compadecen bien con los mercados, que son, huelga decirlo, objeto privilegiado de estudio de los economistas.

Sigamos con la digresión. Pues para entender por qué la revolución marginalista eliminó el predicado de “política” de la vieja “economía política” no basta con saber que esa revolución consistió fundamentalmente en convertir la hipótesis del comportamiento racional en el centro de la teoría económica. Hay que considerar también algunos de los resultados a los que esa hipótesis llevó. Y señaladamente, los llamados “dos teoremas centrales de la economía de bienestar”, el directo y el inverso.

El *teorema directo* dice que un conjunto de individuos que intercambia libre y descentralizadamente bienes y servicios (en un marco jurídico-político que fija y protege derechos de propiedad y sanciona los contratos) es *condición suficiente* para que la economía esté en su núcleo, es decir, sea eficiente, es decir, logre la optimalidad paretiana. El *teorema inverso* dice que para que la economía esté en su núcleo, consiga la optimalidad paretiana, es *condición necesaria* el que los individuos puedan intercambiar libre y descentralizadamente bienes y servicios (en un marco jurídico-político que fije y proteja derechos de propiedad y sancione los contratos). En una palabra: un mercado competitivo de bienes y servicios es *necesario y suficiente* para la eficiencia económica.

Hay que decir que esos dos teoremas presuponen un conjunto de condiciones difíciles o imposibles de satisfacer por las economías reales o históricas (inexistencia de bienes públicos, rendimientos constantes a escala, información completa y simétrica, etc.). Pero por ahora no nos interesan esas condiciones problemáticas, sino otra cosa. Nos interesa ver cómo, llevada a su colmo, esa visión tenía que cambiar decisivamente el panorama de la vieja economía política, haciendo desaparecer a la “política”. He aquí cómo, y por qué.



## Cómo desapareció la “política”

Veamos con un poco de concreción qué significa que una economía “está en su núcleo”. Imaginemos una economía compuesta por sólo dos personas,  $A$  y  $B$ . El producto social potencial de esa economía es 1, de manera que la suma de lo ingresado por  $A$  y  $B$  está entre 0 y 1. Podemos representar todas las posibilidades de distribución del producto social entre  $A$  y  $B$  mediante un triángulo equilátero:

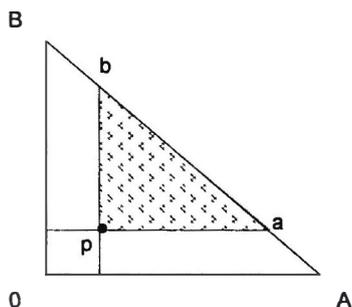


FIGURA 1. Mejoras y optimalidad paretianas

Supongamos que nuestra economía imaginaria se halla en el punto  $p$ , lo que significa que los ingresos de  $A = x$  y los de  $B = y$ , siendo  $x$  e  $y$  menores que 1. Eso significa que nuestra economía *no* está en su núcleo, que *no* es eficiente, que es paretianamente subóptima, pues es posible mejorar la suerte de  $A$  sin que empeore la de  $B$  y también la de  $B$ , sin que empeore la de  $A$ . El área de mejoras paretianas posibles es el espacio sombreado  $p$ - $a$ - $b$ . Cualquier punto situado en esa área —salvo  $p$  mismo— es más eficiente que  $p$ . A lo largo de la línea  $p$ - $a$  va mejorando la suerte de  $A$ , manteniéndose igual la de  $B$ ; a lo largo de la línea  $p$ - $b$  va mejorando la suerte de  $B$ , manteniéndose igual la de  $A$ . Y dentro del área definida por esas líneas, mejora la suerte de ambos. Cuando se llega a la línea  $a$ - $b$ , hemos llegado al núcleo de la economía, ya no puede seguir mejorándose la suerte de nadie, sin que empeore la del otro. Pues la línea  $a$ - $b$  está situada sobre la hipotenusa,  $A$ - $B$ , de nuestro triángulo, que es precisamente la *frontera paretiana* de la economía: todos los puntos de esa línea son óptimos de Pareto. (Se puede notar, dicho sea de paso, que los puntos extremos  $A$ , en el que  $A$  lo tiene todo y  $B$  nada, así como el  $B$ , en el que  $B$  lo



tiene todo y  $A$  nada, son también situaciones económicas eficientes, paretianamente óptimas. La eficiencia económica es, pues, perfectamente compatible con las desigualdades más extremas, lo que es muy distinto de decir que las implique.)

Pues bien, supongamos que nuestra sociedad imaginaria se halla en la situación  $p$ . Si  $A$  y  $B$  son racionales y egoístas, hay que suponer que iniciarán un conjunto de intercambios que los llevarán a algún punto de la línea  $a-b$ , siguiendo alguna trayectoria que atraviesa el área de mejoras paretianas  $p-a-b$ . Es decir, que acabarán en algún punto del segmento  $a-b$  de la frontera paretiana de eficiencia  $A-B$ . Y para llegar a ese punto, no es necesaria la intervención de instancia política alguna, ni hay que suponer que uno de los dos tiene poder o jerarquía algunos sobre el otro. Con su habitual talento para las frases penetrantes y lapidarias, Abba Lerner dijo hace ya varias décadas que: “Una transacción económica es un problema político resuelto. La teoría económica se ha ganado el título de reina de las ciencias sociales eligiendo como dominio propio el de *problemas políticos resueltos*.”

De acuerdo con esa visión, que resume genialmente la perspectiva de la teoría económica neoclásica de la primera mitad del siglo XX, la ciencia económica es concebida *apolíticamente*, en la medida en que el único poder que tienen los agentes económicos es el poder de compra. Pero no hay jerarquías entre ellos (el mercado es anónimo), ni capacidad de coerción personal de unos sobre otros. Los mercados no serían sino movimientos promotores de la asignación eficiente de recursos a lo largo de una frontera de posibilidades de producción exógenamente definida. Y en ningún caso serían, a la vez, instituciones disciplinarias suministradoras de mecanismos para alterar tanto las ofertas de *inputs* como las funciones de producción, alterando así el perfil de la frontera de las posibilidades de producción.

Para la vieja economía política, la relación (política: *de poder*) entre el capital y el trabajo fue un problema fundamental; para la teoría económica neoclásica, como sostiene Samuelson en el manual de mayor divulgación académica de la posguerra: “En un mercado perfectamente competitivo, realmente no importa quién alquila a quién; así pues, supongamos que el trabajo alquila al capital.”

### Por qué desapareció la política

Ésta es una cuestión más difícil de dirimir que la anterior. Se presta, por ejemplo, a una respuesta de tipo ideológico del siguiente tenor: la teoría neoclásica eliminó la política porque no ha sido sino una ideología apologética del capi-





ultraliberal, e en la que (casi) todas las transacciones entre los agentes sociales pasarían por el mercado. Y en el vértice de abajo a la derecha, o cerca de él (punto C) tendríamos la utopía libertaria a la que más o menos se acercaban las culturas que Marcel Mauss llamó a comienzos de siglo “sociedades de reciprocidad”.

Pues bien, de todas las infinitas formas posibles de sociedad, según la teoría económica neoclásica, sólo los tipos de sociedad ubicados en (o muy cerca de) B colocan a la economía en su núcleo. Ciertamente que las economías y las sociedades reales no están ni de lejos cerca de B, pero, aun así: 1) habría buenos motivos para sospechar que *ceteris paribus* se tiende espontáneamente hacia la mejora paretiana (hacia B); y 2) la eficiencia es intrínsecamente buena (ésta es la parte normativa de la teoría económica), luego B es un ideal, un ideal más o menos parcialmente factible.

La teoría económica heredó de la economía política la importancia atribuida a la “división social del trabajo” a la hora de explicar el funcionamiento del orden social y los perfiles institucionales de las sociedades. También heredó de ella—sobre todo de Adam Smith— la afición a las explicaciones de “mano invisible”, conforme a las cuales una miríada de acciones descentralizadamente ejecutadas daba por resultado—no pretendido— unas determinadas pautas de orden estadísticamente observables. Así que, en cierto sentido, su concentración en el punto B de nuestro diagrama podía entenderse también como un refinamiento conceptual y como una extensión de los mejores *insights* de la mejor economía política clásica. Con el resultado adicional de una mayor parsimonia conceptual: podía prescindirse de engorrosos e imprecisos conceptos como “poder”, “clase social”, “confianza”, “reciprocidad”, “norma social”, etcétera.

El surgimiento de la sociología como disciplina académica a finales del siglo XIX puede entenderse—no sólo, pero también— como una reacción a la revolución marginalista en la ciencia económica, y al consiguiente encogimiento de su problemática. Si se me permite la simplificación—tal vez disculpable en un ejercicio que no es historiográfico, sino de reconstrucción conceptual—, la preocupación de Weber, de Durkheim, de Simmel, de Tönnies, de Sombart, del Pareto sociólogo—tan diferentes entre sí— era casi la contraria que la de la primera generación de economistas neoclásicos. Para estos últimos, todo estaba en vías de resolverse una vez aclarado el mecanismo de mano invisible que hacía posible lo que la vieja economía política llamó a “división social del trabajo”; para la primera generación de sociólogos, en cambio, era un misterio, por decirlo así, cómo la consecución, el logro moderno de una división social del trabajo “orgánica”—para decirlo como Durkheim— y de la diferenciación social compleja—Simmel— por ella inducida



—fueren cuales fueren los mecanismos de que ésta resultara—; era un misterio, digo, cómo una diferenciación social de tales dimensiones no desembocaba en un colapso de la sociedad.

Así pues, el *explanandum* favorito de la primera generación de sociólogos era éste: cómo hay orden social (o cierto orden social: no olviden ustedes la terrible realidad europea del primer cuarto del siglo XX); cómo hay orden social, *apesar de* los procesos de diferenciación social que el espectacular avance de la moderna división social del trabajo ha traído consigo. En cambio, para la primera generación de economistas neoclásicos, la gran pregunta era más bien (aunque la formulación es anacrónica, porque lo es en los términos de la vieja economía política) cómo logran acciones individuales descentralizadas y egoístamente motivadas el orden social resultante de una división social del trabajo compleja. Para los neoclásicos, el orden social resultaba de la división del trabajo, y la tarea era explicar cómo se producía ésta. Para los sociólogos, en cambio, el orden social era precisamente enigmático en presencia de procesos de división del trabajo y de diferenciación social complejos.

La respuesta que dio la primera generación de economistas neoclásicos a su pregunta prescindía, como hemos visto, de nociones como la de poder, o la de clase social, o la de norma, comúnmente consideradas imprescindibles por los viejos economistas políticos. En cambio, la respuesta que dio la primera generación de sociólogos académicos a su propia pregunta favorita tenía que basarse justamente en las viejas nociones excluidas por los neoclásicos.

Al menos hay tres aspectos del orden social que los sociólogos heredaron de la vieja economía política (de Smith a Marx, los cuales, a su vez, los heredaron de una tradición que se remonta a la *Política* de Aristóteles). Se trata de tres grupos de *explananda* potenciales, liquidados por la revolución marginalista: 1) la confianza social, la solidaridad, la conciencia de clase y similares; 2) las relaciones de poder, las jerarquías, la dominación en la sociedad civil y en el Estado, etc.; y 3) la imputación de significado y de legitimación a diferentes acciones sociales.

Si regresamos a nuestro diagrama anterior (el triángulo de Kolm), podría decir que mientras que la primera generación de economistas neoclásicos excluía de su foco de atención todo lo que no fueran “problemas políticos resueltos” (Lerner), es decir, todo lo que cayera fuera del punto B, la primera generación de sociólogos se preguntaba cómo podía mantenerse más o menos cohesionada una sociedad que tendía (¿peligrosamente?) a acercarse al punto B. (Huelga decir que ningún sociólogo de la primera generación —ni de las siguientes— consideraba posible una sociedad ubicada demasiado cerca del punto B.)



Lo dicho hasta aquí no explica la desconfiada malquerencia entre economistas y sociólogos, sino que sugiere más bien una división cognitiva del trabajo entre ellos: se hacen preguntas distintas, tratan de explicar cosas distintas, y no se ve la necesidad de que lo hagan de modos incompatibles. Pero lo que he descrito es sólo la situación inicial a comienzos de siglo, en el momento de fragmentación de la vieja economía política y de aparición de varias subdisciplinas que heredaban de ella distintos problemas. En el desigualísimo desarrollo de la teoría económica y de la sociología (y de la politología y la antropología) del siglo XX, hay que encontrar la semilla del encono y la mutua hostilidad.





# Comentario a “Cómo y por qué se fragmentó la ciencia social”

Jorge Reyes

El tono que emplea Antoni Domènech en su texto dista mucho de compartir el talante apocalíptico y decadentista de las modas filosóficas hoy en boga; sin embargo, su diagnóstico del fracaso de las ciencias sociales en el siglo XX difícilmente podría ser más desalentador. El cuadro que presenta el autor muestra una disciplina consumida por la autofagia debido a que la diversidad de corrientes que reclaman para sí la manera *correcta* de practicar la ciencia social vedan toda posibilidad de integración —e incluso toda colaboración— con otras disciplinas, por lo que parece que el destino de las ciencias sociales es la interpretación de los “clásicos” de cada tradición, así como la discusión de los problemas y métodos que han heredado de ésta.

Paradójicamente, el ostracismo que prevalece entre las diferentes vertientes teóricas en las ciencias sociales trae consigo cierto deseo de unificación, motivado por la creencia de que los practicantes de otras disciplinas sociales comprenden mal el fenómeno social al que se dirigen y, por ende, no emplean la metodología adecuada (siendo el punto de vista correcto precisamente aquel desde el cual se juzga negativamente a las otras tradiciones).

Uno de los intentos de reunificación más importantes —y, en apariencia, más exitosos— lo representa el llamado “imperialismo de la ciencia económica”, que supone que todo comportamiento social puede explicarse satisfactoriamente desde el enfoque económico neoclásico, el cual se basa en una concepción instrumental de la racionalidad que supone que los individuos maximizan sus utilidades esperadas ordinalmente y de manera predecible. La consolidación de una comunidad intelectual homogénea, su progreso conceptual, y su capacidad para salvar de forma más que satisfactoria los obstáculos de la matematización son las principales razones en las que se apoya la pretensión de la teoría económica de convertirse en la disciplina que unifica en su totalidad a las ciencias sociales. Y si bien la formalización matemática y la “simplicidad” de sus premisas acerca de la acción racional (“simples” en el sentido que suponen el vocabulario intencional —creencias y deseos— que



utilizamos cotidianamente para referirnos a nuestra conducta y la de los otros) son características útiles para no extraviarse en la especulación vacía, Domènech encuentra en su pretensión de erigirse en la única vía plausible para las ciencias sociales, el motivo del encono y la fragmentación en que se encuentran estas últimas.

El problema básico de tal pretensión es que, al centrarse en los problemas políticos resueltos (es decir, en situaciones en las que la distribución de bienes y las relaciones de poder se dan por supuestas o se consideran irrelevantes para la eficiencia económica), la revolución marginalista dentro de la teoría económica rompió con el *tema* fundamental en el que confluían historiadores, filósofos morales, economistas, etc.: la política; entendida en un sentido amplio que abarca no sólo las cuestiones referentes al establecimiento de las instituciones que garantizan el orden social, sino también las preguntas acerca de cuáles deben ser las condiciones que debe fomentar el Estado para fomentar la “felicidad” (aunque la *eudaimonia* sería la palabra más adecuada) de los ciudadanos. Esas preguntas no son centrales para la teoría económica neoclásica porque su tesis fundamental —expresada en los dos teoremas centrales de la economía del bienestar— es que la presencia de un mercado competitivo es la condición necesaria y suficiente para que haya eficiencia económica, y, por ende, la única condición para predicar racionalidad acerca de los agentes sociales.

Coincido en muy buena medida con el diagnóstico de Domènech, por lo que más que continuar glosándolo o intentar refutarlo me gustaría sugerir una vía de exploración a partir de los tópicos que discute. En concreto, me preguntaré si puede hacerse una “repolitización” de la teoría económica de modo tal que, aun asumiendo sus propias limitaciones, su aporte a las ciencias sociales no se limite únicamente a formalizar nociones procedentes de otras teorías. La respuesta provisional a esta pregunta será que si bien el *imperialismo* de la ciencia económica cae en aporías insalvables al pretender convertirse en una teoría general del comportamiento humano, haciéndose cada vez más vacío y trivial en contenido, algunos de los presupuestos propios de la teoría económica no sólo son útiles para explicar la acción social sin recurrir a tesis funcionalistas, sino que también son supuestos que de un modo u otro deben compartir otras teorías sociales distintas de la teoría económica.

Como se mencionó líneas antes, Domènech subraya cómo una de las consecuencias de la revolución marginalista fue la desaparición de la “economía política”, acompañada de una preocupación casi exclusiva por las situaciones en las que la economía está en su núcleo; es decir, la situación de un mercado eficiente en el que los actores poseen información perfecta y, con base en ella, toman decisiones para maximizar su utilidad. ¿Cómo repolitizarla? ¿Cómo



llevar de nuevo el interés de los economistas hacia problemas políticos no resueltos, como la distribución o la formación de la autoridad legítima? El problema no es tanto que se carezca de voluntad o esfuerzos para repolitizar la teoría económica, como *los supuestos* desde los cuales se introducen y se tematizan los distintos aspectos de lo político.

Un primer fallo de la repolitización puede provenir del intento de subsumir lo político desde el programa del imperialismo de las ciencias económicas; es decir, pretender explicar o normar los problemas políticos a partir del modelo del equilibrio perfecto de mercado competitivo y todos los supuestos que éste involucra: la conducta maximizadora de los agentes, el equilibrio del mercado y las preferencias estables. Este enfoque, que de un modo u otro comparten Gary Becker, Anthony Downs o James Buchanan, supone que la política debe explicarse con base en la suposición de que los agentes que participan en ella se guían sólo por su interés propio. El hombre político es, pues, un *homo economicus* que actúa racionalmente cuando persigue sus propios fines egoístas dentro de un contexto político que obedece, en principio, también a la lógica de un mercado competitivo. Esta forma de repolitizar la teoría económica no tarda en encontrar sus propios límites y el fracaso de sus pretensiones es, en buena parte, lo que ha provocado el descrédito del papel que puede desempeñar la teoría económica como teoría social. Las aspiraciones del imperialismo económico fracasan por su dificultad para explicar la acción colectiva a partir de la suposición de sujetos egoístas o ante los resultados de investigaciones empíricas que muestran que, en muchos contextos políticos —como en las votaciones—, los agentes se comportan de manera contraria al egoísmo. Más aún, la dificultad de explicar la política mediante la utilización de los supuestos de la teoría económica no se reduce sólo a que haya aspectos de la acción social que se sustraigan al dominio de aquélla —pues eso mostraría que la teoría económica neoclásica tiene límites, pero no indicaría que es errónea—, sino que la teoría económica misma tiene fallos y zonas de sombra (como el problema de los bienes públicos, las externalidades negativas, el problema de los rendimientos crecientes a escala, las asimetrías de la información o la no indiferencia de las funciones de utilidad) que la obligan a acercarse a los problemas políticos no resueltos (como el de la distribución o la formación de la autoridad legítima), más para esclarecerse a sí misma que para regir la actividad de otras áreas de las ciencias sociales. Son estos fallos propios de la teoría los que impiden que la repolitización de la teoría económica se haga por la vía del imperialismo económico y los que proporcionan a sus críticos los elementos para rechazar tajantemente los supuestos de la teoría económica dentro de las ciencias sociales, acusándolos de no poder formular hipótesis empíricamente verificables, del uso indiscriminado de explicaciones *ad hoc*, o del



carácter vacío del supuesto de que la conducta humana es primordialmente maximizadora de utilidad.<sup>1</sup> No me ocuparé más de esta vía ni de sus críticos, porque creo que si bien los excesos del imperialismo sí merecen ser censurados, la postura de sus detractores responde más al desprecio y a la incompreensión de la teoría económica que a una opinión bien meditada. Me ocuparé de otro problema.

Un segundo fallo *potencial* en los intentos de repolitización de la teoría económica puede provenir de la combinación de una actitud correcta con un objetivo inadecuado. Esto es, la actitud correcta sería reconocer los límites internos de la teoría económica, sin que ello signifique negar el valor heurístico de los modelos de elección racional, o su utilidad para generar hipótesis de investigación; pero esta posición podría cometer un error al momento de dirigirse hacia su objetivo (la política) con el fin de aplicar sus modelos: la equivocación de seguir considerando al Estado y la política como centros de control éticamente responsabilizados de la sociedad. La creciente diferenciación funcional de las sociedades contemporáneas tiene como consecuencia la imposibilidad de concebir una sociedad centrada exclusivamente en la política. La repolitización de la teoría económica tiene que hacer frente a esta realidad si pretende mostrar su legitimidad —que no su predominio universal— dentro de las ciencias sociales, y su capacidad para dialogar con otras tradiciones sin perder sus rasgos de identidad.

En otras palabras, la repolitización de la teoría económica tiene que pensarse no sólo a partir de las limitaciones de los supuestos básicos de la teoría económica neoclásica, sino también en un contexto marcado por el descentramiento de la política; con esto último se quiere dar a entender que la política ha perdido el lugar central que ocupaba dentro de la organización social. La política institucionalizada tiene márgenes de maniobra más restringidos porque sus recursos son más limitados, porque son más difíciles de determinar los resultados previsibles de las decisiones estatales, y porque cada vez hay más áreas que escapan al control de la lógica política. ¿Cómo pensar la relación de la política con otras esferas de la vida social? Podría decirse que hay mecanismos de interdependencia e integración sistémica, pero ¿cómo funcionan?, ¿por qué en distintas ocasiones producen resultados diferentes? Lo que se requiere es circunscribir los límites y alcances del campo de lo político porque no hay garantía de que la acción social transforme las reglas del juego político (y viceversa), ya que las nuevas formas de acción colectiva (por ejemplo, los

<sup>1</sup> Si se desea conocer más a fondo las críticas a la teoría de la elección racional en su tratamiento de lo político, véase el artículo de Green y Shapiro, "Por qué han sido tan poco esclarecedoras las explicaciones de lo político en términos de elección racional?"



movimientos sociales) no son capaces de traducir su acción inmediatamente en acción política. La pregunta que podría guiar a la repolitización efectiva de la teoría económica sería: ¿cómo puede una acción social volverse política?

En este punto considero que una hipótesis plausible tendría que desarrollar la siguiente pregunta: ¿cómo se "instalan" lógicas individuales en contextos institucionales?; esto es, ¿en qué condiciones es posible explicar la acción humana como acción racional?, ¿mediante qué "mecanismos" (en el sentido que Elster da al término)<sup>2</sup> puede la acción racional tener como subproducto transformaciones en el sistema político? Es decir, la tarea de las ciencias sociales consistiría en elaborar una noción más amplia de la racionalidad y conducirla hacia una teoría de las instituciones. Necesitamos, pues, una manera de atribuir racionalidad a acciones sociales funcionalmente distintas si no queremos quedarnos sólo con un abigarrado cuadro de sucesos inconexos. ¿Puede lograr esto la racionalidad que preconiza la teoría de la elección racional? En este punto surge un problema metodológico fundamental mencionado por Domènech que parece poner en entredicho la teoría: la descripción de la racionalidad es tautológica, porque no hay forma de explicar la acción sin imputar deseos y creencias, y no hay forma de imputar deseos y creencias sin presuponer racionalidad; esto es, la teoría de la racionalidad no es tautológica en sí misma, pero sus datos relevantes presuponen la validez de la ley de la racionalidad. Para salir de la tautología habría que buscar descripciones de las creencias que sean lógicamente independientes de la racionalidad, lo cual puede hacerse mediante la psicología cognitiva, como sugiere Douglass C. North:

debemos definir con la mayor precisión posible el terreno en el que el modelo de opción racional ofrece una perspectiva útil. Los elementos clave son la complejidad del problema, cuán completa es la información que se tiene, la frecuencia de la opción y cuán completa es la información de los jugadores. Problemas simples, información completa, situaciones repetitivas y una motivación fuerte generan condiciones que se prestan para los modelos de opción racional. A medida que nos alejamos de estas condiciones, debemos explorar no sólo las consecuencias inmediatas, en cuanto opciones, sino en especial las clases de instituciones que en tales condiciones surgirán para estructurar la interacción humana.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Según Elster, los mecanismos son una vía metodológica entre las teorías y las narrativas cuyo rasgo distintivo "es, no que pueda aplicárselo universalmente para predecir y controlar los acontecimientos sociales, sino que represente una cadena causal, suficientemente general y precisa que podamos aplicarla en situaciones ampliamente diferentes"; J. Elster, *Psicología política*, p. 17.

<sup>3</sup> D.C. North, "¿Qué queremos decir cuando hablamos de racionalidad?", pp. 9-10.



Y ésta es la tarea que se han propuesto partidarios críticos de la teoría de la elección racional: elaborar una teoría de la racionalidad que se pregunte por las circunstancias que nos llevan a cambiar los modelos mentales que tenemos y a modificar las elecciones que ejercemos.<sup>4</sup>

Al vincular este modelo de racionalidad del sujeto con una teoría de las instituciones, se puede enfrentar el desfase entre el estudio de los actores y el análisis del sistema social, lo cual permite pensar de otro modo el estudio de la relación entre la formulación de políticas y la acción de los agentes sociales. Esto se debe a que una teoría de la racionalidad que incluye los elementos no proposicionales que la forman (como la corporalidad o las relaciones de reconocimiento intersubjetivo), y que al mismo tiempo concibe la racionalidad de los agentes como limitada por sus capacidades “computacionales” (la disponibilidad de la información, sus percepciones subjetivas y la ideología circundante), tiene la necesidad de explicar cómo se crean pautas regulares de interacción (instituciones) que simplifiquen las relaciones entre los agentes. Recurrir a los modelos de acción colectiva nos conduce a la necesidad de explicar los contextos institucionales y colectivos que configuran la acción de los individuos en la arena política.

La ventaja de emplear estos modelos que relacionan la génesis de la acción y la racionalidad individuales con estructuras institucionales es que permite explicar cómo la acción política se forma e influye en la sociedad. Y si bien esta estrategia no pretende siquiera unificar las ciencias sociales, sí permite, por un lado, señalar la importancia de la racionalidad individual, sin necesidad de suponer que los diferentes subsistemas de la vida social se articulan desde una acción o estructura arquetípica (sea la “acción comunicativa” o los “movimientos sociales”) y sin postular que la acción social deba confluir en un núcleo (el Estado, por ejemplo) o en un fin específico (la legitimidad); y, por otro, descubrir las razones de por qué las medidas políticas que podrían contribuir al bienestar colectivo no aparecen, a pesar de la existencia de condiciones para el surgimiento de movimientos sociales reivindicatorios de derechos no reconocidos.

<sup>4</sup> Pienso principalmente en Elster, quien escribe: “Necesitamos una teoría más amplia de la racionalidad que vaya más allá de las consideraciones exclusivamente formales [...] y que permita un escrutinio de la naturaleza sustantiva de los deseos y creencias involucrados en la acción” (J. Elster, *Sour Grapes*, p. 15).



### Bibliografía

- Elster, Jon, *Psicología política*, trad. Alcira Bixio, Gedisa, Barcelona, 1995.
- , *Sour Grapes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985 [versión en castellano: *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad*, trad. Enrique Lynch, Península. Barcelona, 1988].
- Green, Donald e Ian Shapiro, "Por qué han sido tan poco esclarecedoras las explicaciones de lo político en términos de elección racional?", *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 5, junio de 1995, pp. 89–124.
- North, Douglass C., "¿Qué queremos decir cuando hablamos de racionalidad", *Estudios Públicos*, no. 53, verano de 1994, pp. 5–11.





# Comentario a “Cómo y por qué se fragmentó la ciencia social”

*Faviola Rivera Castro*

El texto de Antoni Domènech publicado en este volumen aborda dos preguntas principales: la primera es si han fracasado las ciencias sociales en el siglo XX y por qué; la segunda es por qué se fragmentaron las ciencias sociales a principios del mismo siglo. En respuesta a la primera pregunta, Domènech menciona tres diagnósticos acerca del posible fracaso de las ciencias sociales; en respuesta a la segunda nos refiere a la “revolución marginalista” que tuvo lugar en la ciencia económica a fines del siglo XIX y que llevó a la desaparición del predicado “política” de la economía política. En este breve comentario haré algunas observaciones sobre la hipótesis central de la revolución marginalista, a saber, “el comportamiento de los agentes económicos es racional, y la vida económica entera es resultante de la interacción de las acciones racionales de esos agentes”. Mi propósito es plantear algunas preguntas sobre la teoría estándar de la racionalidad presente en la hipótesis de la revolución marginalista.

Los tres diagnósticos acerca del posible fracaso de las ciencias sociales que Domènech menciona son los siguientes: de acuerdo con lo que él llama la línea del “separatismo metodológico”, no ha habido tal fracaso ya que las ciencias sociales deben ser juzgadas según criterios epistémicos distintos de aquellos vigentes en las ciencias naturales; según la posición del “insularismo causal”, el atraso en las ciencias sociales se debe a razones metodológicas, a saber, que no han aplicado con diligencia “los métodos y criterios corrientes en el resto de la ciencia”; por último, de acuerdo con la perspectiva del “reduccionismo eliminacionista”, el fracaso se debe más bien a razones de tipo ontológico, esto es, a que los objetos de estudio de las ciencias sociales no exhiben propiedades causales estables que permitan el descubrimiento de leyes universales. Únicamente la posición del separatismo metodológico se abstiene de evaluar el éxito o fracaso de las ciencias sociales mediante una comparación con las ciencias naturales. Conforme a esta posición, la diferencia en la naturaleza de los objetos de estudio de estas disciplinas exige métodos diferentes; el propó-



sito en las ciencias sociales sería la comprensión hermenéutica en lugar del descubrimiento de regularidades causales.

Sin embargo, la fragmentación de las ciencias sociales en el siglo XX parece evidenciar las desventuras del separatismo metodológico: la separación de la ciencia económica del resto de las ciencias sociales se debe justamente a la introducción de una metodología que poco o nada tiene que ver con la comprensión hermenéutica. La hipótesis central de la revolución marginalista que condujo a esta separación se ocupa del comportamiento de los agentes en la medida en que éste puede ser expresado en funciones matemáticas.

Para Domènech, la hipótesis central de la revolución marginalista sostiene que el comportamiento de un agente es racional si y sólo si el agente cumple las tres condiciones siguientes: a) tiene creencias sobre cómo es el mundo que son consistentes entre sí; b) tiene deseos o preferencias sobre cómo le gustaría que fuera el mundo que pueden ordenarse transitivamente; y c) “elige cursos de acción que, de acuerdo con sus creencias, llevan a estados del mundo que satisfacen del mejor modo sus deseos”. De acuerdo con esta “teoría estándar de la racionalidad”, las creencias y los deseos de los agentes pueden representarse cardinalmente, lo que permite medirlos; las preferencias de los agentes se representan en funciones de utilidad; y los agentes son racionales en la medida en que eligen cursos de acción que maximizan sus funciones de utilidad (esto es lo que quiere decir que los agentes eligen cursos de acción “que satisfacen del mejor modo sus deseos”). Un supuesto adicional es el del egoísmo de los agentes que, como al autor lo indica, no es central para la teoría. La pregunta que quiero abordar ahora es ¿por qué debemos pensar que las tres condiciones mencionadas en la teoría estándar dan cuenta de la racionalidad de la acción?

Tradicionalmente, en filosofía moral se han mantenido tres principios de racionalidad práctica: el instrumental, el de la prudencia y el moral.<sup>1</sup> Los filósofos morales tienden a dar por sentada la normatividad del primer principio (su carácter prescriptivo) y a estar de acuerdo sobre su contenido. En cambio, existen muchas dudas acerca del origen de la normatividad del segundo principio, así como desacuerdos sobre cómo entender su contenido. El tercer principio ha sido el más cuestionado, pues hay quienes piensan que la moral no es asunto de la razón. En lo que sigue voy a dejar de lado el tercer principio pues únicamente los dos primeros son relevantes en el presente contexto.

<sup>1</sup> Sobre el principio instrumental véase C. Korsgaard, “The Normativity of Instrumental Reason”, y P. Railton, “On the Hypothetical and Non-Hypothetical in Reasoning about Belief and Action”. Sobre el principio de la prudencia, véase T. Nagel, *The Possibility of Altruism*. El *locus classicus* de una defensa del principio moral es I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.



El principio instrumental dice que debemos elegir los medios para alcanzar los fines que nos proponemos, y el de la prudencia establece que debemos preferir nuestro bienestar (felicidad o satisfacción) a largo plazo por encima de satisfacciones inmediatas que sean inconsistentes con él. Estos principios, en cuanto principios de racionalidad práctica, nos dicen qué cuenta como una acción racional; transgredirlos es comportarse irracionalmente. De acuerdo con ellos, alguien que no elige los medios para los fines que se propone es irracional, así como también lo es alguien que prefiere una satisfacción inmediata por encima de su bienestar a largo plazo. La pregunta que me interesa plantear es si alguno de estos principios opera en la teoría estándar de la racionalidad y, de ser así, si esta última da cuenta de por qué aquéllos son normativos para nosotros. En la medida en que la teoría estándar nos diga de manera plausible en qué consiste actuar racionalmente, tendrá que proporcionar algún principio de racionalidad práctica, así como una justificación del mismo. Dicho en otras palabras, para que una teoría de la racionalidad práctica valga como tal tiene que enunciar principios que nos digan cómo debemos actuar, así como explicar por qué tales principios son normativos para nosotros, es decir, por qué son prescripciones que debemos seguir. Una teoría que nos diga en qué consiste actuar racionalmente sin decirnos por qué cierto tipo de acciones son racionales no será una teoría de la racionalidad práctica.

Si juzgamos a partir de la exposición de Domènech, la teoría estándar de la racionalidad no explica por qué cierto curso de acción es racional, sino que simplemente lo estipula. La teoría parece suponer que ciertos principios son normativos sin explicar por qué. La teoría simplemente da por hecho que cierto tipo de acciones es racional sin decir por qué. Específicamente, la teoría estándar supone que maximizar la satisfacción de deseos o preferencias es racional sin decirnos por qué la razón exige la maximización.

Consideremos ahora qué principios prácticos operan en la teoría estándar. A primera vista, parece que el principio de racionalidad práctica operante es el principio instrumental. La teoría dice que un curso de acción es racional cuando conduce a la satisfacción de los deseos del agente; esto es, que lo racional es elegir los medios para satisfacer nuestros deseos. Si consideramos que los deseos son fines, entonces el razonamiento es a todas luces instrumental. Sin embargo, aquí surgen por lo menos dos cuestiones. En primer lugar, a menos que tengamos algún criterio independiente para identificar los deseos de un agente, el principio no puede funcionar como una norma para la acción. En segundo lugar, a menos que los deseos sean ellos mismos racionales, es decir, que estén basados en razones, no queda claro por qué *debamos* satisfacerlos.

Veamos más detenidamente la primera cuestión. Para que el principio instrumental sea un principio de racionalidad práctica es necesario que nos per-



mita juzgar cierto tipo de conducta como irracional, a saber, no elegir los medios para los fines que nos proponemos. El principio debe poder servir para discernir el comportamiento racional del irracional. Esto sería imposible si dijéramos, por ejemplo, que los deseos de un agente se manifiestan en su conducta, pues cualquier cosa que hagamos contará como elegir los medios para satisfacer sus deseos, y nadie podrá ser irracional en sentido instrumental. Si los deseos de una persona quedan establecidos por su conducta, entonces, haga lo que haga, siempre satisfará sus deseos y no podrá ser irracional en sentido instrumental, es decir, dejar de elegir los medios para satisfacer sus deseos. Por ejemplo, supongamos que tengo el deseo de dar una conferencia y el medio necesario es hablar con el organizador para que me incluya en el programa, pero no hablo con él porque me angustia sobremanera hablar en público. Si mis deseos quedan manifiestos en mi conducta, tendré que concluir que mi deseo no era dar la conferencia, sino evitar la angustia que me provoca hablar en público, con lo cual no habré actuado irracionalmente en sentido instrumental. Si la irracionalidad instrumental no es posible, el principio no puede servir de guía para la acción, en cuyo caso no puede ser un principio de racionalidad práctica. El principio instrumental servirá como guía de la acción si existe un criterio para identificar los fines del agente que sea independiente de su conducta. Para que el principio instrumental sea el principio operante en la teoría estándar, esta última tiene que ofrecernos un criterio para identificar los deseos de los agentes que sea independiente de lo que los agentes de hecho hacen. Tal criterio no aparece en la caracterización de la teoría ofrecida por Domènech.

La segunda cuestión mencionada líneas atrás es la siguiente. El principio instrumental nos exige un curso de conducta como lo racional a hacer, a saber, elegir los medios para nuestros fines, pero ello a su vez supone que tenemos alguna razón para realizar nuestros fines. De no ser así, tendríamos razones para realizar cualquier fin que nos propusiéramos por más irracional o descabellado que pareciera. El problema con la teoría estándar es que los deseos no son ellos mismos normativos. El hecho de tener un deseo no nos da razón alguna para satisfacerlo. Elegir los medios para satisfacer un deseo será racional siempre y cuando exista alguna consideración que, desde nuestro punto de vista, cuente como una razón para satisfacer el deseo mismo. Por ejemplo, supongamos que alguien se encuentra bajo un tratamiento médico que prohíbe el alcohol, y que tiene el deseo repentino de tomarse una bebida alcohólica. Elegir los medios para satisfacer su deseo no puede ser racional, a menos que tenga alguna razón para satisfacer su deseo (tal vez esta persona disfruta enormemente estar internada en un hospital). El mero hecho del deseo no proporciona la razón para el mismo.



La teoría estándar parece tener los recursos para responder esta segunda cuestión pues nos dice que lo racional es elegir cursos de acción que *maximicen* la satisfacción de nuestros deseos. La exigencia de maximizar la satisfacción de deseos podría tomarse en el sentido del principio de la prudencia, es decir, como la exigencia de preferir nuestra satisfacción a largo plazo por encima de satisfacciones inmediatas. En este caso, la teoría estándar sería una teoría de la racionalidad no sólo acerca de los medios, sino también de los fines, pues nos diría que hay un fin que debemos adoptar, a saber, la maximización de nuestra satisfacción a largo plazo, y que debemos elegir los medios para realizarlo. Desde la perspectiva de este fin que debemos tener, resulta posible evaluar nuestros deseos inmediatos: tendremos razón para satisfacerlos si son parte integrante del fin de maximizar nuestra satisfacción a largo plazo, o por lo menos no tendremos razones en contra de satisfacerlos si no son inconsistentes con este fin.

Sin embargo, hay por lo menos dos problemas con esta propuesta: en primer lugar no queda claro que sea una interpretación adecuada de la teoría estándar, pues la maximización de los deseos puede entenderse como la elección de cursos de acción que maximicen la satisfacción de deseos inmediatos; en segundo lugar, aunque fuera una interpretación adecuada, la teoría tendría que justificar, y no sólo suponer, que la razón exige que maximicemos la satisfacción de nuestros deseos.

### Bibliografía

- Cullity, Garret, *et al.* (comps.), *Ethics and Practical Reason*, Clarendon Press, Oxford, 1997.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, trad. Manuel García Morente, Porrúa, México, 1972.
- Korsgaard, Christine, "The Normativity of Instrumental Reason", en G. Cullity *et al.* (comps.), *Ethics and Practical Reason*, pp. 215–254.
- Nagel, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Clarendon Press, Oxford, 1970.
- Railton, Peter, "On the Hypothetical and Non-Hypothetical in Reasoning about Belief and Action", en G. Cullity *et al.* (comps.), *Ethics and Practical Reason*, pp. 53–80.





# Consideraciones sobre la epidemia de Pareto, el principio de Hobbes y el contrato social

*Francisco Valdés Ugalde*

## 1. Llamada preliminar

Debo empezar con una viñeta ilustrativa ofrecida por Amartya Sen.<sup>1</sup> Se trata del dilema que aquejaba al asno de Buridan, pues no atinaba a decidirse por comer uno de los dos fardos de heno que tenía ante sí. Ambos fardos (representados por las opciones  $x$  e  $y$ ) eran tan apetecibles e indistintos entre sí que el asno no pudo decidir cuál de los dos comer y terminó muriendo de hambre (opción  $z$ ). La interpretación más común del caso es que el pobre animal no encontraba ninguna diferencia entre los dos fardos y por consiguiente ninguna razón para decidirse entre ambos. El problema que tiene esta interpretación es que la indiferencia no implica ningún dilema. Otra interpretación, más interesante que la anterior, consiste en que el asno no podía jerarquizar un fardo sobre el otro, de lo cual resultaba una preferencia incompleta sobre dicho par. En consecuencia, el asno no tenía ninguna alternativa óptima a pesar de que  $x$  e  $y$  eran opciones máximas (ninguna peor que la otra), de ahí que la optimización resultase imposible.

De la segunda interpretación de esta fábula, Sen desprende dos conclusiones a favor del acto de maximización: 1) la maximización puede salvarte la vida, y 2) sólo un asno esperaría optimizar en tales circunstancias.

## 2. El óptimo de Pareto y la imposibilidad liberal

En el comentario final a su teorema de la imposibilidad de un liberal paretiano [*Paretian-liberal*], Amartya Sen señala que de dicho teorema:

<sup>1</sup> A. Sen, "Maximization and the Act of Choice", p. 765.



se observa que un principio que refleje valores liberales, aun en una forma muy moderada, no puede combinarse con el Principio de Pareto débil, dado un dominio irrestricto. Si creemos en estas otras condiciones, la sociedad no puede permitir ni siquiera un liberalismo mínimo. La sociedad no puede dejar entonces que más de un individuo quede en libertad para leer lo que quiera, dormir como prefiera, vestir como lo desee, etc., *independientemente* de las preferencias de los demás miembros de la comunidad.

¿Cuál es la moraleja? Que en un sentido muy básico, los valores liberales entran en conflicto con el Principio de Pareto. Si alguien toma en serio el Principio de Pareto, como parecen hacerlo los economistas, tendrá que afrontar problemas de consistencia en el respeto a los valores liberales, aunque sean muy moderados. O, por el contrario, si alguien tiene ciertos valores liberales, quizá tenga que renunciar a su adhesión al óptimo de Pareto. Se ha considerado el criterio de Pareto como una expresión de la libertad individual, pero en el caso de las elecciones que implican más de dos opciones vemos que tal criterio puede tener consecuencias profundamente antiliberales.<sup>2</sup>

Expuesto en forma extremadamente simple, el principio de Pareto consiste en lo siguiente. Toda economía puede ser modelada como una actividad de dos personas. El hecho de que en la práctica sean más de dos no impide que podamos reducirlas a un par, puesto que es este número en el cual comienza el hecho social. En ese modelo, los sujetos *A* y *B* desarrollan una actividad económica bajo el supuesto de que ambos están interesados en maximizar las ganancias de dicha actividad. Si distribuimos esta actividad en un plano tenemos lo siguiente:

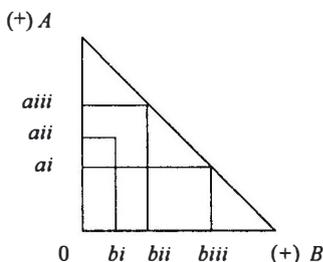


FIGURA. Modelo de optimalidad con dos agentes

<sup>2</sup> A. Sen, "The Impossibility of a Paretian Liberal", pp. 289–290 ["La imposibilidad de un liberal paretiano", pp. 260–261].



Los ejes  $0-A$  y  $0-B$  representan a los individuos  $A$  y  $B$ . La longitud de estas líneas representa las posibles ganancias de cada uno, que son crecientes a partir de 0. La recta  $AB$  es la frontera dentro de la cual pueden llevar a cabo su actividad económica y el espacio interno de la gráfica contiene todos los puntos en los que se pueden ubicar las ganancias de  $A$  y  $B$ . Cada uno de estos puntos corresponde a intersecciones de ambos que representan las ganancias respectivas de cada uno. Los dos primeros casos hipotéticos de la gráfica (*aiii, bii*) y (*aii, bi*) corresponden, el primero, a una situación óptima y, el segundo, a una situación subóptima. La primera se mide por la ubicación del punto en la diagonal; mientras que la segunda es cualquier situación por debajo de dicha línea hasta el cero. Nótese que cualquier utilización óptima de los recursos disponibles supone simultáneamente que la distribución de resultados es óptima. Además, la ubicación de  $A$  y  $B$  en cualquier punto de la diagonal representa una situación Pareto-óptima, con independencia de la distribución a favor de  $A$  o  $B$ , como lo muestra el caso *ai, biii*, en el que  $B$  resulta favorecido sobre  $A$ . La dinámica de la trayectoria que conduce a que las ganancias de  $A$  o  $B$  pasen de lo subóptimo a lo óptimo se caracteriza por la capacidad de cada uno de utilizar los recursos disponibles sin que la mejoría de uno implique el empeoramiento del otro (siendo la productividad  $\geq 0$ ). Queda por tanto excluida la posibilidad de “explotación” como medio para maximizar y alcanzar la optimalidad.

La utilización eficiente de los recursos en una economía (capital, trabajo y tierra) corresponde a la capacidad de ésta para colocar el desempeño de ( $A$ ,  $B$ ) en cualquier punto de la línea  $AB$ , sea cual sea la relación distributiva entre ambos, pues cualquiera de estos puntos es óptimo. El problema que señala Sen, sin embargo, es que ningún individuo puede situarse en una condición óptima de desempeño *independientemente* de la posición de otros. De ahí que el principio de Pareto por sí mismo deba ser restringido si se han de profesar en la práctica los valores liberales.

Puesto en lenguaje más formal y aumentando su extensión fuera de lo económico, el principio de Pareto constituye una *condición (P)* de decisión social según la cual si cada individuo prefiere una alternativa  $X$  a otra  $Y$ , entonces la sociedad deberá también preferir  $X$  a  $Y$ .

Siguiendo el hilo de la conclusión de Sen, a este principio debe agregarse la condición de libertad ( $L$ ), al menos en una forma moderada, según la cual cada individuo debe *al menos* poder determinar la preferencia social sobre *por lo menos* un par de alternativas  $(x, y)$  o  $(y, x)$ .<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Nótese que, para producirse, la condición  $P$  debe darse sobre cada par de alternativas, mientras que  $L$  es forzosa al menos para un par.



Como es evidente, ambas condiciones se excluyen mutuamente si no hay restricción de dominio de las alternativas posibles, y una consecuencia lógica de esta inconsistencia es que la afirmación de una de las condiciones conduce a la negación de la otra, y viceversa. O se afirma la optimalidad de Pareto en contra de un liberalismo mínimo o se afirma el principio de libertad de elección, atentando contra la optimalidad de la elección y la decisión.

En el marco de la teoría económica ha prevalecido la primera afirmación. Es lo que Sen califica como la “epidemia de Pareto” (*the Paretian epidemic*), que consiste en que:

si una persona es decisiva respecto de cualquier par [de alternativas], terminará teniendo una capacidad de decisión moderada (“potencialmente semidecisiva”) respecto de *cada* par ordenado. Es este resultado el que impide que dos personas puedan decidir siquiera sobre asuntos meramente personales, porque si una de ellas es decisiva respecto de un solo par, será potencialmente semidecisiva respecto de cada par, y así la otra persona no podrá ser decisiva respecto de ningún par, independientemente de lo “personal” que pueda ser la elección. Esto conduce a la imposibilidad de un liberal paretiano.<sup>4</sup>

Un ejemplo, que tomo directamente de Sen, puede ayudar a ilustrar mejor este problema.

Hay un ejemplar de cierto libro, digamos *El amante de Lady Chatterley*, que ven de modo diferente 1 y 2. Las tres opciones son: que el individuo 1 lea el libro ( $x$ ), que el individuo 2 lo lea ( $y$ ), y que nadie lo lea ( $z$ ). La persona 1, quien es un mojigato, prefiere sobre todo que nadie lea el libro, pero dada la elección de que uno de los dos lo lea, prefiere leerlo él mismo antes que exponer al crédulo señor 2 a las influencias de Lawrence. (Se dice que los mojigatos tienden a preferir ser censores antes que censurados.) En orden decreciente de preferencia, su ordenamiento es  $z, x, y$ . En cambio, la persona 2 prefiere que alguno de los dos lea el libro. Además, le deleita la idea de que el mojigato señor 1 lea a Lawrence, y su primera preferencia es que la persona 1 lea el libro, luego que él lo lea, y finalmente que nadie lo lea. Por lo tanto, su ordenamiento es  $x, y, z$ .

Ahora bien, si la elección es precisamente entre el par  $(x, z)$ , es decir, entre el hecho de que la persona 1 lea el libro y el hecho de que nadie lo lea, alguien con valores liberales podría sostener que debiera respetarse la preferencia de la persona 1: si el mojigato no quiere leer el libro, no debiera obligársele a hacerlo. Por lo tanto, la sociedad debiera preferir  $z$  a  $x$ . De igual modo, en la elección exacta entre el hecho de que la persona 2 lea el libro ( $y$ ) y el hecho de que nadie lo lea ( $z$ ), los

<sup>4</sup> A. Sen, “Liberty, Unanimity and Rights”, p. 316.



valores liberales requieren que sea decisiva la preferencia de la persona 2, y dado que claramente está ansiosa por leer el libro, deberá permitírsele que lo haga. Por lo tanto, y debiera juzgarse mejor que  $z$ . Así pues, en términos de los valores liberales es mejor que nadie lea el libro en lugar de que la persona 1 se vea obligada a leerlo, y es mejor aún que se permita a la persona 2 leer el libro en lugar de que nadie lo lea. Es decir, la sociedad debe preferir  $y$  a  $z$ , y  $z$  a  $x$ . Este caso podría terminar felizmente entregando el libro a la persona 2, si no fuese porque ésta es una opción inferior en términos de Pareto, ya que, en opinión de ambas personas, es peor que el hecho de que la persona 1 lea el libro; es decir,  $x$  es superior a  $y$  en términos de Pareto.

Cualquier solución que se nos ocurra es superada por alguna otra solución, dados el Principio de Pareto y el principio del liberalismo, por lo que al parecer tenemos una inconsistencia en la elección.<sup>5</sup>

El trasfondo más importante de la cuestión estriba en que el uso indiscriminado del principio de Pareto amenaza los derechos personales o de grupo, desde los más triviales hasta los más trascendentes, contenidos en diferentes filosofías sociales y políticas. No importa que haya grandes diferencias en la valoración de estos derechos dentro de cada una de las corrientes de pensamiento en que se inscriben tales filosofías, en la medida en que implique valores que puedan ser considerados “liberales”, estarán en riesgo de ser minimizados o, peor aún, atropellados.

### 3. El “principio de Hobbes”

Hay más de una similitud entre esta definición y la relación clásica establecida por Hobbes entre el estado de naturaleza y el Estado político. A pesar de la solución no democrática que Hobbes propone al problema del sistema político, es decir, el Leviatán, subyace a su argumentación una validación del derecho como resultado del acuerdo político, forma de preservación de la libertad y salida de un mundo de maximización donde el estado óptimo sería inalcanzable porque supondría la supremacía entre los individuos y, por consiguiente, la destrucción de sus derechos basados en la igualdad.<sup>6</sup>

Se han vertido abundantes comentarios sobre el papel que desempeña el estado natural en la filosofía política de Hobbes. Hay un consenso considerable entre sus estudiosos en el sentido de que el estado natural constituye no una

<sup>5</sup> A. Sen, “The Impossibility of a Paretian Liberal”, pp. 288–289 [“La imposibilidad de un liberal paretiano”, pp. 257–258].

<sup>6</sup> F. Valdés, “Thomas Hobbes: la regla, la ley y la voluntad”.



situación primigenia, sino una condición lógicamente opuesta a la solución de equilibrio que representaría la “construcción” de una autoridad política superior al ejercicio de los derechos individuales, y que al mismo tiempo los hace posibles dentro de esferas restringidas. De distintas formas se ha visto en el estado natural la situación inglesa de mediados del siglo XVII, pero aun considerando plausible esta interpretación, el alcance lógico del discernimiento de Hobbes solamente se puede apreciar desde una perspectiva más general en la que los hombres y las mujeres en sociedad pueden considerar una situación social dada (que llamaremos, siguiendo a Binmore, *statu quo*),<sup>7</sup> como punto de referencia para discutir su posible alteración y encontrar en la evaluación de “contratos sociales” alternativos alguno que, siendo viable, represente también una salida del *statu quo* anterior.

Por contraposición al principio de Pareto, lo que denominaremos aquí el “principio de Hobbes” da prioridad a la afirmación de la libertad en el contexto de la reciprocidad. Partiendo del equivalente de una versión fuerte de lo que hoy conocemos como la optimalidad de Pareto, Hobbes define el derecho natural como un derecho ilimitado. De hecho, nada obsta para caracterizar ese derecho ilimitado de la misma manera que Sen define el principio de optimalidad de Pareto: “si cada individuo prefiere una alternativa  $x$  a otra  $y$ , entonces la sociedad deberá también preferir  $x$  a  $y$ .” En el caso del concepto de libertad individual, las alternativas  $x$  e  $y$  corresponden a aquello que el individuo desea realizar en ausencia de impedimentos externos que lo cohiban en cualquier sentido, de tal forma que su voluntad individual ( $x_i$ ,  $y_i$ ) corresponda a una voluntad social ( $X_s$ ,  $Y_s$ ).

Al darse cuenta de que cualquier ejercicio de la libertad en este sentido redundaría en conflictos irresolubles, Hobbes descubre prácticamente una situación de imposibilidad que equivale en sus propios términos a la imposibilidad de un liberal paretiano o, dicho en lenguaje más apropiado a la dignidad de un escritor del siglo XVII, de un *state of Warre*. En el estado natural o de guerra, dice Hobbes: “cada hombre tiene derecho a todo, incluso a disponer del cuerpo de su prójimo. Y, portanto, mientras dure este derecho natural [...], no puede haber seguridad para ninguno [...] de que pueda vivir el tiempo al que los hombres están ordinariamente destinados por naturaleza.”<sup>8</sup>

<sup>7</sup> John Rawls ha desarrollado el concepto equivalente de “posición original”. Creo que el concepto de *statu quo*, como lo sugiere Binmore, tiene la ventaja de poder considerar cualquier situación como situación original, sin necesidad de insinuar una separación temporal con la actualidad. K. Binmore, *Game Theory and the Social Contract*, p. 14.

<sup>8</sup> T. Hobbes, *Leviatán*, p. 111 [“every man has a Right to every thing; even to one another's body. And therefore, as long as this naturall Right [...] endureth, there can be no security to any man ... of living out the time, which Nature ordinarily alloweth men to live.” (*Leviathan*, p. 91)].



Para salir de esta situación, Hobbes recurre al convenio de cesión voluntaria del derecho natural en la formulación del derecho civil, que la restringe pero, a la vez, la hace practicable dentro de esferas limitadas, los límites del contrato social.<sup>9</sup> De ahí su famoso apotegma: “No hagas a otro lo que piensas que sería insensato que otro te hiciera a ti mismo.”<sup>10</sup>

#### 4. El contrato social ;una solución?

El problema liberal de los límites de la libertad y del acuerdo social sobre los parámetros del orden se ven, así, no solamente como una paradoja sino como una aparente contradicción para los que la teoría no parece tener una solución suficientemente estable ni aceptable.

La teoría de la justicia en sus diversas variantes ha sido la que más se ha preocupado por encontrar modelos y procedimientos de “salida” de situaciones percibidas como injustas. John Rawls ocupa un lugar destacado a propósito de discernir el concepto de justicia a partir de la noción de “posición original”. Esta distinción es resultado del formidable esfuerzo que hizo en su obra filosófica para reorganizar los principios del liberalismo en torno a la idea de justicia. El concepto de posición original, al que aludiremos en lo sucesivo, se define como “punto de vista no distorsionado desde el cual se pueden conseguir acuerdos justos” (*undistorted point of view from which fair agreement can be reached*).

Desde la “solución” de Hobbes hasta la formulación de Sen y Rawls, el común denominador de la problemática ha sido encontrar una *fórmula compatible con el principio de racionalidad* que asocie los modos de maximización con la imposición de restricciones a las *modalidades* de la acción individual y social.

En el debate sobre el tema sobresale la contraposición entre quienes han optado por una solución “ética” y los que abogan por una perspectiva que denominaré provisionalmente “evolucionista”. Ambas conducen a una suerte de “contrato” por cuanto las soluciones que presentan incluyen un componente no utilitario que es crucial para entender las normas que deben aplicarse e imperar en la restricción a la que requiere ser sometida (o someterse por cuenta propia) la libertad individual.

<sup>9</sup> Para un desarrollo más detallado de este tema, véase Valdés, *op. cit.*

<sup>10</sup> “Do not that to another, which thou thinkest unreasonable to be done by another to thy selfe.”



La diferencia aducida entre ambas soluciones, aunque no siempre se justifica cabalmente, puede ser entendida mejor con recurso a una expresión de la teoría de juegos. La primera solución consiste en la introducción de reglas adicionales (“por la ventana”) a un juego, alterando el conjunto de las descritas originalmente; por ejemplo, el que puede modelarse con la ayuda del óptimo de Pareto o cualquier otro. La segunda consiste en que todas las reglas de un juego, sean visibles o no a primera vista, son modeladas desde la descripción original del mismo.

El principio en el que se basa la diferencia aludida deriva de un principio de la teoría de juegos consistente en que, para validar la explicación de un juego, las reglas del mismo deben ser especificadas previamente. Ningún jugador puede introducir reglas sobre la marcha, a menos que esta posibilidad haya sido determinada de antemano. Así, la diferencia entre la explicación ética y la evolucionista consiste en que la primera apela a la introducción de reglas sobre la marcha en forma no esperada, mientras que la segunda argumenta que la aceptación *analítica* de este procedimiento es solamente una falla de la explicación, por cuanto para ser realmente correcta debería admitir como regla del juego la posibilidad de alteración de sus reglas y el modo (es decir, la regla) mediante el cual dicha alteración opera en el juego.

La consecuencia principal de esta diferencia es que la primera explicación apela a un ejercicio de la voluntad para aplicar normas de moderación a conductas maximizadoras y optimizadoras, mientras que la segunda considera que estas normas solamente operan cuando son exigidas por la lógica de una *solución de equilibrio* en una situación dada, a la que quedan limitadas las posibilidades de consenso. La denominación de “ética” para la primera se explica por sí sola; y la “evolucionista” se denomina así en virtud de la relación evolutiva que describe entre situación real y normatividad.

La solución propuesta por Sen a la imposibilidad de un liberal paretiano y a la epidemia de Pareto, que ha inundado las ciencias económicas y políticas dominantes, es considerada como parte de la solución “ética”<sup>11</sup> por algunos autores partidarios de la segunda, en particular por el influyente trabajo de Binmore, en la teoría de juegos y del contrato social, y que a su vez adopta un punto de vista “hobbesiano”<sup>12</sup> para construir una propuesta de conceptualización del contrato social.

<sup>11</sup> Al responder a las críticas de que su solución es, precisamente, una solución “ética” que contrapone el *homo economicus* al *homo ethicus*, Sen afirma que el estudio de los procesos evolutivos no solamente incluye la observación de preferencias vinculadas a resultados de culminación, sino que también ha de fijarse en reglas mediante las cuales las personas vinculan valores intrínsecos con actos y conductas.

<sup>12</sup> Se trata de una aceptación del principio de Hobbes más no de su *Leviatán*.



En lo que sigue revisaré brevemente la posición de ambos autores para tratar de ilustrar una posible “salida” del problema de la imposibilidad de la elección social.

En diversos trabajos, Amartya Sen ha buscado la ruta de la incorporación de las reglas sobre la hechura de las reglas como una vía de salida al problema.<sup>13</sup> El punto de partida es la crítica de los fundamentos de la teoría económica neoclásica, particularmente lo que se conoce como el “modelo estándar”. Sen asevera que si los agentes económicos actuaran de acuerdo con los cánones con los cuales la ciencia económica “modela” su comportamiento, debería concluirse que estamos frente al comportamiento de “tontos racionales”. Su argumento es ampliamente conocido y no lo voy a reproducir aquí. Del mismo me interesa únicamente destacar lo siguiente:

- a) La crítica que Sen dirige al modelo estándar está referida no a los efectos que produce en la realidad, sino a la coherencia entre las premisas y las imputaciones de conducta que atribuye a los individuos, particularmente el concepto de interés propio [*self-interest*], reducido por la teoría al estrecho callejón de los apetitos económicos.
- b) La teoría de las preferencias en que se sustenta el modelo estándar (teoría de las preferencias reveladas) ofrece problemas descriptivos que no han sido resueltos por la teoría económica. Por ejemplo, Sen señala que la identificación de preferencias que remiten al interés propio y que hacen de éste un equivalente de *egoísmo* es inconsistente en la medida en que lo único que prueba es que el consumidor solamente tiene control sobre su propia canasta de ingresos y mercancías, pero no demuestra que tal interés propio no contenga intereses de otros o formas diversas de altruismo.<sup>14</sup>
- c) En referencia directa a F. Y. Edgeworth, Sen introduce la distinción entre simpatía y compromiso. La primera está asociada al interés de un individuo en otros individuos que se relacionan con su bienestar propio, y el segundo, más difícil de definir en relación con el interés propio, que implica la idea de que con frecuencia la maximización de la utilidad propia queda sujeta a una norma moral que opera sobre ella.
- d) Las conductas que se pueden identificar como compromiso tienen la característica común de “meter una cuña entre la elección personal y el bienestar personal, y gran parte de la teoría económica tradicional se

<sup>13</sup> A. Sen, “Liberty, Unanimity and Rights” y “Maximization and the Act of Choice”.

<sup>14</sup> De ahí su propuesta de sustitución del utilitarismo por el consecuencialismo y la idea de responsabilidad fiduciaria incorporada a la función personal de utilidad total.



basa en la identidad de ambos”.<sup>15</sup> De reconocer la presencia de conductas no egoístas en la acción económica, la teoría económica tendría que llevar a cabo un cambio profundo (especialmente respecto a las fuentes de información que utiliza para describir el comportamiento “racional”), pero esto no implica necesariamente apartarse del principio de racionalidad al explicar la conducta humana.

En textos ulteriores, Sen ha abordado repetidamente esta cuestión. Uno de ellos es particularmente significativo, porque desarrolla la distinción entre “resultados comprensivos” y “resultados de culminación” en el acto de elegir.<sup>16</sup> Partiendo de la misma preocupación, a saber, cómo acomodar conductas no descritas por la teoría económica tradicional en el contexto de una economía política rigurosa, Sen postula la diferencia entre conductas en las que el agente tiene más interés en el *tipo de acción* que lleva a cabo que en los *resultados de la acción* respecto de lo que sería su “función total de utilidad”, medidas sólo en función de estos últimos. Un ejemplo puede servir:

Al llegar a una fiesta que tiene lugar en un jardín, reconoces de inmediato la silla más cómoda. Te vendría muy bien si el anfitrión, presuroso, te la ofreciera. No obstante, si el asunto depende de ti probablemente te niegues a abalanzarte sobre la silla y escogerás una “silla menos deseada”. ¿En estas circunstancias seguirías siendo un maximizador? Posiblemente sí, ya que tu jerarquía de preferencias de elección bien podría ser definida sobre “resultados comprensivos”, que *incluyen* procesos de elección (en particular quién elige), así como los resultados de culminación (la distribución de las sillas).<sup>17</sup>

La decisión racional que da prioridad a resultados comprensivos puede tener relevancia por diversos motivos: reputación, compromiso social y respuesta a imperativos morales, conveniencia directa o simple seguimiento de reglas convencionales. En todo caso se trata de una sobreposición de prioridades por la intervención de una preferencia moral que ordena la jerarquía de las preferencias a la manera de un “meta-ranking”. En casos así, las prioridades sobre el resultado comprensivo dominan la jerarquía de las preferencias ordenadas respecto a los resultados de culminación. De esta distinción de órdenes de preferencia se deriva una diferenciación entre “menús”. De un lado estarían las decisiones “menú-independientes”, del otro las “menú-dependientes”. Las primeras consisten en selecciones *de* menú y las segundas en selecciones *en*

<sup>15</sup> A. Sen, “Los tontos racionales”, p. 191 [“Rational Fools”, p. 94].

<sup>16</sup> A. Sen, “Maximization and the Act of Choice”.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 747.



menús. En aras de la claridad expositiva dejaré de lado la argumentación axiomática a la que estas distinciones conducen para fijar la atención únicamente en las consecuencias que tienen para el objeto de la discusión.

Las finalidades que satisface el acto de elección en cada conjunto de preferencias (menú-independientes y menú-dependientes) admiten *maximización*, pero este mismo hecho limita las posibilidades de *optimización*. En el ejemplo de las sillas, la optimización del resultado comprensivo implica una minimización del resultado de culminación que podría formularse así: al elegir una silla menos confortable, puedo obtener una mejor reputación como persona educada.

Volviendo al caso del asno de Buridan, en él se presenta una situación distinta pero igualmente reveladora. Si el borrico hubiera elegido cualquiera de los dos fardos de heno (opción menú-dependiente), en vez de dudar indefinidamente hasta morir de hambre, habría *maximizado* su utilidad, a pesar de darse cuenta de que no la *optimizaría*. Igualmente, una vez colocado sin remedio ante la disyuntiva de vivir o morir, la decisión por cualquiera de los dos fardos sería en el fondo óptima respecto a la opción de morir (menú-independiente). Este ejemplo tipifica situaciones en las que aun maximizando no hay lugar a la optimización o, dicho de otra forma, en las que no toda decisión optimizadora puede ser replicada por una maximización.

Contra la simplificación excesiva de la teoría económica es posible derivar de estos ejemplos que el acto de elegir implica procesos diferenciados de decisión. La necesidad de elegir se presenta aun cuando el que decide no disponga de toda la información necesaria para jerarquizar sin conflicto y de modo completo sus preferencias. La obligación frente a otros desempeña un papel central entre estos procesos y necesidades que se presentan en el acto de elegir y que con frecuencia asumen la forma de restricciones autoimpuestas relacionadas con valores. Dicha obligación y todas sus consecuencias éticas hacen que, con frecuencia, otras decisiones de maximización se conviertan en menú-dependientes y, por consiguiente, no adquieran un carácter óptimo. Afortunadamente, gracias a esta doble estructura de la decisión, sentimientos como el odio o la envidia no son *optimizados*.

Una de las características que distinguen la relación entre maximización y optimización en el acto humano de elegir es que ésta implica procesos volitivos que la diferencian de casos de la misma relación en los que no interviene la voluntad (por ejemplo en la física). Esta característica tiene una consecuencia central para las ciencias sociales, por cuanto la optimización en el contexto de un sistema social pasa por actos volitivos, a diferencia de lo que ocurre con sistemas “no inteligentes”. Por lo tanto, la maximización requerida para optimizar en este contexto puede violar normas y transgredir valores que a su vez



son considerados, en otro plano menú-independiente, decisivos desde el punto de vista de la optimalidad del sistema. Tal es el caso de los “valores liberales” que, de acuerdo con Sen, son seriamente vulnerados bajo la preeminencia de la noción de optimalidad en la teoría y en la política económica. Este concepto los suplanta, y cumple el papel de artefacto o dispositivo cuya finalidad es acercar los actos y procesos de maximización (económica, aunque no solamente) a los de optimización. Es evidente que la crítica de Sen se dirige contra las formas tradicionales de la teoría económica, especialmente la teoría de las preferencias reveladas, cuyas limitaciones ya he mencionado y que implican una conceptualización de la relación entre maximización y optimización desde una óptica muy estrecha. En contraposición, señala la necesidad de incorporar a la teoría fuentes alternativas de información no utilitaria [*non-utility information*], como medio para ampliar el conocimiento económico de la sociedad y los medios de evaluación de las teorías y las políticas económicas.

De esta forma, si la solución del problema principal de la teoría económica es, para Sen, la determinación de nuevas fuentes de información acerca de la conducta observable, entonces los problemas que ha formulado (por ejemplo, pobreza, capacidad, desigualdad) y los índices que ha creado para medirlos posiblemente sean el principio de un cambio en la economía política dominante y en los parámetros generales para evaluar conductas (una vez que los valores que portan dichos índices fuesen aceptados de manera general).<sup>18</sup> Estos índices-valores podrían contribuir a constituir en carne y hueso una “posición original” rawlsiana, entendida como base de tránsito entre diferentes *statu quo* “hobbesianos” (cada uno con su punto de equilibrio), más que en el sentido “kantiano” de dirección ética de las conductas, aunque ambas podrían converger si fuesen mutuamente correspondientes.

Sin embargo, la teoría económica no puede resolver un problema que corresponde a la ciencia política (o a la economía política en un sentido más integral), y que consiste en definir socialmente modalidades de estabilidad (económica-política) que solamente alcanzarían un “punto de silla”, o *saddle point*, en la idea de “contrato social”.

De los valores que resienten la negligencia de la teoría económica hay tres que son fundamentales desde el punto de vista de la construcción o supervivencia de los sistemas democráticos: la libertad, la justicia y la decisión de-

<sup>18</sup> En la medida en que la teoría tradicional basa sus observaciones en “preferencias reveladas”, limita sus observaciones de las funciones de utilidad a la consideración casi exclusiva de diferencias de ingreso. De ahí que los índices predominantes sean índices que miden la utilidad individual o grupal en términos de ingreso monetario directo y dejan de lado información no utilitaria.



liberativa. Aunque los tres se encuentran entre los elementos examinados por Sen, este autor no parece asumir una postura que conduzca a la consideración del problema de qué reglas deben adoptarse socialmente para reconocer un *arreglo general* que incorpore la obligación política con dichos valores a los criterios de optimalidad.

Ken Binmore toma el problema como un asunto relativo al contrato, en la medida en que éste introduce una solución de equilibrio. “Un contrato social justo (*a fair social contract*) es simplemente un equilibrio en el juego de la vida que invoca el uso de estrategias que, de ser usadas en el juego de la moral, no ofrecerían a ningún jugador incentivos para apelar al recurso de la posición original.”<sup>19</sup>

Tradicionalmente, el concepto de contrato social ha estado cargado de una connotación legalista que impide su formulación en términos amplios o debe ser forzado a conceptualizar como contractual una situación en cuyo origen (la vida) no hay contrato alguno.

Thomas Hobbes disfruta el mérito de haber sido el primero que, en la era moderna, ofreció un razonamiento que identificaba ciertas pasiones o deseos humanos regulares que definían el estado de naturaleza (“*competition, diffidence and glory*” conducentes, respectivamente, a la ganancia, la seguridad y la reputación como funciones de utilidad). Desde la óptica del contractualismo moderno y de la teoría de juegos, Hobbes llevó a cabo una vinculación sistemática de ese “estado natural” con un Estado político. La distinción entre juego de la vida y juego de la moral que introduce Binmore no es sino una reformulación del mismo concepto de Hobbes en un contexto teórico actual.

Una de las razones que conducen a Hobbes a la formulación del Estado como Leviatán, y a colocar en el centro de la soberanía la figura del monarca, es su obsesión por garantizar el cumplimiento del contrato. Binmore introduce una categoría de contrato social que lo despoja de esa connotación legalista, si bien subsume en ella buena parte de lo que podríamos considerar las dimensiones legales del contrato social. Esta noción de contrato comprende únicamente aquellos “arreglos que se supervisan a si mismos” [*self-policing agreements*]:

los deberes y las obligaciones [...] contruidos en el contrato son respetados no porque los miembros de la sociedad estén comprometidos a cumplirlos, sino por-

<sup>19</sup> Binmore, *op. cit.*, p. 41. Para Binmore, el juego de la vida es el conjunto de juegos efectivos, reales, que se llevan a efecto en la interacción humana. El juego de la moral es el ámbito imaginario en el que se recrean las normas que se aplican, podrían aplicarse o deberían aplicarse en el juego de la vida.



que *está en el interés* de cada ciudadano con poder suficiente para romper el contrato el no romperlo, a menos que algún otro escoja actuar contra su propio interés rompiéndolo primero. Por tanto, el contrato social opera por consentimiento y no necesita descansar en ningún mecanismo de aplicación real o hipotético. En términos de la teoría de juegos, consiste simplemente en un acuerdo de coordinación dentro de un equilibrio.<sup>20</sup>

Ciertamente, esta noción de contrato trae a colación un gran conjunto de problemas e interrogantes a los que no me voy a referir aquí.<sup>21</sup> El interés que despierta, empero, proviene del hecho de que correlaciona intrínsecamente los juegos reales y los juegos morales. Resuenan en esta noción las palabras de Hobbes: “un contrato de cada hombre con cada hombre, de tal manera, *como si* cada hombre dijera a cada hombre...”

El “*como si*” es, precisamente, el vínculo entre el juego de la vida y el juego moral. Un contrato social, entendido como un conjunto de conductas, es viable en la medida en que establece un equilibrio real, y hay varias posibilidades de equilibrio, tantas como invocaciones efectivas y viables puedan ser hechas al *statu quo* apelando a la noción de justicia. Las posibilidades de extensión de este argumento son muy grandes, así como la ilustración de todos sus detalles. Sin embargo, dada la comparación establecida entre las dos argumentaciones, me referiré solamente a cómo se podría conceptualizar en esta corriente teórica el problema del mercado y del óptimo paretiano.<sup>22</sup> También aquí dejaré fuera la jerga técnica de los juegos matemáticos para concentrarme en los argumentos.

La formulación del contrato social por Binmore arranca de la aceptación de una versión de la “posición original” rawlsiana. Éste es el único principio propiamente “ético” que el autor admite en el diseño del equilibrio de un contrato

<sup>20</sup> Binmore, *op. cit.*, p. 30.

<sup>21</sup> Menciono solamente tres de estos problemas: a) si la forma-juego es analíticamente descrita por quien la estudia, ¿sería posible reconocer innovaciones en la conducta —y el contrato— social que originen transformaciones de dicha forma? La respuesta a esta pregunta tiene implicaciones para la segunda tesis de Karl Popper contra el historicismo, a saber, que el conocimiento científico no dispone de ningún instrumento que le permita conocer el futuro de su propio desarrollo. b) ¿El punto de partida no ético sino analítico dejaría automáticamente en manos del analista el juicio ético del agente social? c) En términos de explicaciones en competencia, de las que Sen y Binmore son solamente dos representantes, ¿cómo reconocer que un cambio social representa la terminación “necesaria” de un equilibrio y el comienzo de otro?

<sup>22</sup> Hay que tomar en cuenta que en el lenguaje “ordinario” de los economistas tradicionales suele confundirse la situación “Pareto-eficiente” con el resultado “Pareto-óptimo”. No son lo mismo; la primera conduce al segundo, pero no son sinónimos.



social (modelado como un juego) y, aun así, considera que dicho dispositivo es resultado de un proceso de evolución social.

La posición original tiene la virtud de representar un dispositivo desde el cual un *statu quo* determinado, definido por una solución de equilibrio, puede ser interrogado y cuestionado por sus ocupantes (ciudadanos con el poder de romper equilibrios). La medida en que la posición original se convierte en un recurso efectivamente usado es la medida en que, desde el punto de vista del juego de la vida en su conjunto que incluye como una de sus partes al juego económico del mercado, ciertos resultados del juego son percibidos como injustos, por lo cual se vuelven incentivos para apelar a la posición original. En ella, merced a las “preferencias empáticas”,<sup>23</sup> es decir, comparativas, son puestos en duda determinados aspectos del equilibrio general del juego. Desde el punto de vista de la teoría de la decisión, se dice que los individuos así colocados enfrentan el problema de encontrar el *conjunto de las posibles soluciones* y luego seleccionar el *resultado óptimo* dentro de este conjunto.

El problema particular que ofrece el énfasis en la eficiencia del mercado como prioridad de la elección social, mismo problema que el planteado por Sen, es que, al basarse en dos confusiones sustanciales, conduce a trasponer las prioridades que legítimamente pueden tener los individuos. La primera confusión es la aludida previamente: no es lo mismo una *situación* Pareto-eficiente que un *resultado* Pareto-óptimo, lo que los economistas tradicionales se empeñan en confundir. La segunda es que la teoría de las preferencias reveladas se ha constituido en un artefacto que obvia y pasa por encima de las preferencias (reveladas o no) constituidas por múltiples áreas o niveles de la vida social. En este sentido, dicha teoría cumple una función vicaria de una sociología que brilla por su (casi) ausencia.

Ambas confusiones forman parte de una reducción del juego de la vida al juego del mercado, mientras que el recurso a la posición original transcurre no sólo en ese sentido sino en ambos. De este modo, una solución de equilibrio de mercado puede ser una solución de no equilibrio en términos del juego de la vida. Dicho técnicamente, una situación de mercado Pareto-eficiente puede ser una situación Pareto-ineficiente desde el punto de vista social, y la primera puede, entonces, ser sometida a escrutinio a partir de la posición original como

<sup>23</sup> Su definición sigue la misma línea que la de Harsanyi: “si un individuo afirma que preferiría ser cierta persona en un conjunto de circunstancias en vez de otra persona en un segundo conjunto de circunstancias, entonces expresa una preferencia empática”; véase J. Harsanyi, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*. Dichas circunstancias incluyen las propias del individuo en el pasado o el futuro, o las de otra persona. Dicho coloquialmente, gracias a las preferencias empáticas, tal individuo puede ponerse en los zapatos de otro o en los suyos propios en distintos momentos.



subóptima y, por consiguiente, destinada a ser modificada en términos de cambios en el contrato social.

Esta solución implica invertir los términos del liberal paretiano, primero liberal y luego paretiano. O más bien, dicho estrictamente, implica pensar la optimalidad de Pareto como un parámetro de eficiencia de los valores liberales (incluida, desde luego, la justicia social) en la posición original y en el conjunto del contrato social. Entre estos valores, los fundamentales, a mi modo de ver, son los mencionados antes: libertad, justicia y deliberación. Dicho sea de paso, la implicación que esto tiene para juzgar la distinción política entre “derecha” e “izquierda” es que la primera pone el énfasis en los problemas desde el punto de vista de la factibilidad de alternativas, pero minimiza los de optimalidad; mientras que la izquierda suele poner el acento en los de optimalidad sin dar atención debida a los de factibilidad.<sup>24</sup>

El caso de cómo llevar a cabo un escrutinio crítico del mercado puede ser ilustrativo. La teoría económica tradicional y su subsidiaria, la ideología de mercado, ponen por encima de toda deliberación social la preeminencia de la optimalidad de Pareto desde el punto de vista de tratar de asegurar que no haya mejores opciones para el funcionamiento del mercado (asignación de recursos dada la tecnología disponible), que las efectivamente seleccionadas por las políticas públicas (por cierto, bajo el predominio de la política económica). Este enfoque deja de lado los efectos distributivos de las soluciones Pareto-eficientes. Sin embargo, el valor de la justicia, puesto en marcha por el dispositivo de la posición original, actúa a través de las preferencias empáticas y afecta el equilibrio del *statu quo* apoyándose en el supuesto de la presencia de individuos cuya libertad adquiere cuerpo en capacidades específicas para alterar el equilibrio del juego mediante mecanismos deliberativos.

Es cierto que si bien las preferencias empáticas se producen “naturalmente”, las capacidades que un concepto actualizado de libertad (ante todo libertad de poder) necesitaría para alterar equilibrios prevalecientes, así como los mecanismos deliberativos para la decisión de cambio, requieren un diseño institucional específico que no es indiferente ni al juego ni al cambio de juego. Esto llevaría a responderse la pregunta de cuáles son las unidades de elección social pertinentes para un cambio de esta naturaleza.

Dejo de lado el desarrollo de esta idea para anudar algunas breves conclusiones.

<sup>24</sup> Nótese aquí la importancia de la desafortunada confusión en la izquierda entre teorías científicas y posiciones ideológicas, que ha conducido con la mayor frecuencia a tirar el agua sucia de la bañera con todo y el niño que es objeto de la limpieza.



## 5. Conclusiones

- a) La *optimización* de un sistema social democrático, cuya economía sea de mercado, planificada o centralizada conduce *lógicamente* a la supresión de tres componentes centrales de la democracia política: libertad, justicia y deliberación. Cualquiera que sea el sistema, si se conduce bajo la prioridad de la optimización económica, desembocará en un caso más de la epidemia de Pareto.
- b) La epidemia de Pareto puede ser confrontada desde una perspectiva contractualista actualizada que asuma explícitamente la presencia de una anomalía del contrato social, relativa a la justicia y originada en el equilibrio del contrato vigente.
- c) Aunque no ha sido el objeto central de este artículo, no quisiera dejar de mencionar una tesis que se desprende de lo anterior, a saber, que el liberalismo *político* tiene la capacidad para encarnar un conjunto de valores políticos e instituciones que no se agotan en un sistema social ni en una doctrina, sea científica o de cualquier otra naturaleza. Los tres valores liberales descritos (libertad, justicia y deliberación) no se limitan históricamente al liberalismo político, aunque pareciera ser el sistema de pensamiento que mejor los acomoda sin recurrir a una doctrina comprensiva.

## Bibliografía

- Binmore, Ken, *Game Theory and the Social Contract. Playing Fair*, vol. 1, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1995.
- Hann, Frank y Martin Hollis (comps.), *Filosofía y teoría económica*, trad. Eduardo L. Suárez, Fondo de Cultura Económica, México, 1986 (Breviarios, 398).
- Harsanyi, John, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Richard Tuck (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1991 (Cambridge Texts in the History of Political Thought) [versión en castellano: *Leviatán*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1989 (Alianza Universidad, 582)].
- Sen, Amartya, *Choice, Welfare and Measurement*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997.
- , “Liberty, Unanimity and Rights”, *Choice, Welfare and Measurement*, pp. 291-326 [1976].
- , “Maximization and the Act of Choice”, *Econometrica*, vol. 65, no. 4, julio de 1997, pp. 745–779.



- Sen, Amartya, “Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory”, *Choice, Welfare and Measurement*, pp. 84–106 [1976] [versión en castellano: “Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica”, en F. Hann y M. Hollis (comps.), *Filosofía y teoría económica*, pp. 172–217].
- , “The Impossibility of a Paretian Liberal”, *Choice, Welfare and Measurement*, pp. 285–290 [1971] [versión en castellano: “La imposibilidad de un liberal paretiano”, en F. Hann y M. Hollis (comps.), *Filosofía y teoría económica*, pp. 251–262].
- Valdés, Francisco, “Thomas Hobbes: la regla, la ley y la voluntad”, *Fractal*, vol. IV, no. 17, 2000, pp. 113–129.



# Comentario a “Consideraciones sobre la epidemia de Pareto, el principio de Hobbes y el contrato social”

*Elisabetta Di Castro*

En su texto, Francisco Valdés se ocupa de uno de los principales problemas de la teoría de la elección social: la compatibilidad de los intereses individuales y el bienestar colectivo. Comparto con él las ideas básicas expuestas, es decir, la preocupación por la “epidemia de Pareto” en la medida en que ésta puede conducir a la supresión de los principales valores liberales, así como a la posibilidad de encontrar, en una versión contractualista, la salida a dicho problema. En este comentario me centraré en tres aspectos que considero pertinentes para la discusión.

1. En primer lugar, recordemos que la teoría de la elección racional (TER) se puede concebir de diversas maneras. La más elemental es la que comprende a toda conducta como un medio que optimiza los esfuerzos o los costos para alcanzar de la mejor manera posible ciertos fines. Desde esta concepción básica, el comportamiento animal también puede ser racional; por ejemplo, podemos observar una conducta optimizadora cuando una leona trata de capturar a su presa. De hecho, todo comportamiento podría ser racional dependiendo de la descripción que hagamos de él. Sin embargo, una interpretación más exigente plantea la necesidad de que la teoría 1) se restrinja al ámbito de las acciones humanas intencionales, donde las creencias y los deseos del agente son las razones de su acción, y 2) incorpore la racionalidad de las propias razones de la acción, es decir, que el conjunto de creencias y de deseos del agente sean también consistentes.<sup>1</sup>

La TER parte de una concepción instrumental de la razón en la que la racionalidad queda caracterizada como una racionalidad optimizadora. Si bien se

<sup>1</sup> Frente a esta concepción también se ha planteado la necesidad de incorporar algunos aspectos cualitativos. Según esta interpretación, las creencias, además de ser consistentes, deben estar fundadas correctamente en la evidencia disponible (la cual, a su vez, debe ser adecuada para la situación de la elección); asimismo, los deseos, además de ser consistentes, no deben tomarse como dados, sino que se exige la formación consciente de los mismos (excluyendo con ello la formación de deseos distorsionados por pulsiones o defectos cognoscitivos). *Cfr.* J. Elster, “Introduction”.



puede conceder que éste es un principio mínimo para la acción e interacción de los individuos, esta concepción de la racionalidad tiene sus alcances y límites. La racionalidad optimizadora se vuelve problemática cuando la información de que dispone el agente no es completa o cuando la situación de elección es un juego con soluciones subóptimas o sin estrategias dominantes. En este último, el caso paradigmático son los juegos sin solución (por ejemplo, el juego de la gallina), ya que en ellos el agente no puede decidir racionalmente qué hacer. Sin embargo, los juegos con estrategias dominantes que llevan a soluciones subóptimas (como es el caso del dilema del prisionero) son tal vez los más desconcertantes al refutar el optimismo smithiano: la racionalidad individual lleva al peor resultado para todos.

Precisamente, el contrato social de Hobbes puede interpretarse como una salida al problema de la racionalidad individual que lleva a un resultado subóptimo. La concepción hobbesiana del hombre puede representarse como una situación “dilema del prisionero”. Este juego está caracterizado por dos prisioneros que se encuentran en celdas separadas y a cada uno se le plantean las siguientes alternativas: si denuncia al otro y éste no lo denuncia, será puesto en libertad; si ambos se denuncian mutuamente, a cada uno se le impondrán tres años de cárcel; si no denuncia al otro pero éste sí a él, su pena será de cinco años; y, finalmente, si ninguno de los dos denuncia al otro, sólo tendrán un año de cárcel cada uno. En tal situación, a pesar de que lo mejor para ambos sería que ninguno de los dos denunciara al otro (si cooperan entre ellos sólo tendrían un año de cárcel), para cada uno la estrategia dominante, es decir, la mejor respuesta frente a cualquier decisión que tome el otro, es denunciarlo (no cooperar): si el otro no lo denuncia, sale libre, y en el caso de que lo denuncie, sólo tendrá tres años de cárcel (frente a los cinco por no haberlo denunciado él también). Obviamente, como el otro prisionero hace el mismo razonamiento, pasará esto último y el resultado (tres años) será peor para ambos de lo que hubieran obtenido cooperando (un año).

Por ello, dentro del individualismo metodológico se ha problematizado la acción racional de los agentes en la medida en que, por lo que se refiere a las acciones colectivas, puede llevar al *peor* resultado posible en lugar de al *mejor*. En este sentido se ha llegado a plantear que los teóricos del contrato social se equivocaron al creer que el Estado era necesario porque los seres humanos son irracionales (pasionales); sería justo al revés, porque hay un exceso de racionalidad, el Estado tiene la función de hacer que el costo de la cooperación sea menor que el de la no cooperación.<sup>2</sup> Este grave problema de la racionalidad

<sup>2</sup> Cfr. M. Hollis, “Rational Man and Social Science”.



instrumental que, al basarse exclusivamente en las preferencias individuales, lleva a la irracionalidad social, a subóptimos colectivos, ha sido el centro de atención de diversos autores. Las propuestas para llegar a alguna solución —además de la ya mencionada en la que el Estado tiene el poder de hacer que los costos de la no cooperación sean más altos que los de la cooperación— han recurrido a la incorporación de diversos recursos éticos, como son las aclaraciones de que el sujeto racional no es necesariamente egoísta, que tiene una pluralidad de motivaciones, que tiene preferencias morales, o que se pueden tomar decisiones imparciales bajo un "velo de ignorancia", por mencionar sólo algunas de las más relevantes. En general, estas últimas tratan de garantizar tanto la libertad y responsabilidad individual, como la racionalidad de la cooperación y de las decisiones colectivas.<sup>3</sup>

2. El caso del asno del Buridan (AB) es un ejemplo extremo en el que la razón se enfrenta a una situación peculiar: lo más racional es abdicar de la propia razón. En la toma de decisiones bajo indiferencia (pero también en los casos de incertidumbre), la razón puede reconocer sus límites y aceptar que no hay razones que fundamenten la elección. En estos casos, el recurrir, por ejemplo, a las loterías para la toma de decisiones es una manera racional de enfrentar los límites de la razón. En este sentido, el hiperracionalismo, es decir, el pretender que en toda situación siempre se puede elegir con base en razones, se presenta como una forma de irracionalidad.

En el dilema del AB, el problema surge porque el animal no puede decidir entre las dos pacas de heno en la medida en que no puede preferir ninguna de ellas. Esta paradoja en la toma de decisiones sin preferencias remite al problema del determinismo de las acciones racionales y no tanto al problema de su optimización. Una salida al problema de la indeterminación es buscar una razón de otro orden, una metapreferencia, que proporcione la razón necesaria del actuar; en este caso, si bien el asno no puede preferir una paca sobre otra, sí prefiere no morir de hambre.

Por otra parte, el problema del determinismo de las acciones racionales también debe distinguirse del problema del "tonto racional", el cual remite más bien a las motivaciones egoístas del agente racional. Justamente, uno de los críticos y defensores a la vez de la TER es Amartya Sen, quien ha señalado: "el hombre puramente económico es casi un retrasado mental desde el punto de vista social. La teoría económica se ha ocupado mucho de este tonto racio-

<sup>3</sup> Cfr. A. Sen, *On Ethics and Economics*; J. Harsanyi, "Morality and the Theory of Rational Behaviour"; y J. Rawls, *Teoría de la justicia*.



nal arrellanado en la comodidad de su ordenamiento *único* de preferencias para todos los propósitos.”<sup>4</sup>

Tal vez sea conveniente hacer algunas precisiones.<sup>5</sup> La paradoja del AB se atribuye al rector de la Universidad de París del siglo XIV, aunque propiamente no figura en ninguno de sus escritos. El problema, como ya lo describió Valdés, es el siguiente: un asno frente a dos haces de heno esencialmente iguales y a la misma distancia no tendría ninguna razón para preferir uno más que el otro, y, al no poder escoger entre ellos, acabaría por morir de hambre. Aunque se trata de una situación empíricamente imposible, esta paradoja plantea el problema de que no puede haber una elección sin preferencias. Sin embargo, frente a este planteamiento se podría argüir que el asno finalmente sí tiene una preferencia que no está contemplada —no morir de hambre—, la que lo llevaría a comer *cualquiera* de los dos haces de heno. Otra posibilidad es aceptar que no todas las elecciones deben ser siempre razonables (con base en las preferencias): retomando la sugerente expresión de Sen, aunque no con el sentido que él le da, podríamos decir que si el asno muere de hambre por no poder elegir entre dos haces de heno, seguramente era un gran tonto hiperracional.

La historia de esta paradoja se puede rastrear desde el mundo griego y de hecho está implícita de una u otra forma en la mayor parte de los debates entre deterministas e indeterministas, ya sea en cosmología, teología o ética.

Como bien destacó Valdés, el problema aquí es la falta de preferencias del hipotético asno y no la falta de diferencias entre los haces de heno. De hecho, el caso puede aplicarse a objetos diferentes, pero cuyas diferencias sean irrelevantes respecto a su deseabilidad, o no se conozcan al momento de elegir. Obviamente, hay que insistir, en la paradoja del AB, la raíz del problema de la elección sin preferencias es un problema teórico, no práctico. Asimismo, hay que señalar que la indeterminación no sólo puede surgir por la ausencia de preferencias, sino también por la incertidumbre; de hecho, incluso Maquiavelo tuvo que reconocer el lugar que ocupa la fortuna en los asuntos humanos.

El dilema del AB se centra en el problema de la elección sin preferencias, ya que la preferencia es la razón de la acción; sin preferencias no hay elección racional. Finalmente, este dilema lleva a plantear la pregunta por la posibilidad de una elección razonable con ausencia de preferencias (planteamiento que tampoco hay que confundir con el problema de los indiscernibles de Leibniz).

<sup>4</sup> A. Sen, “Los tontos racionales”, p. 202. El autor propone una estructura más compleja para incorporar la diversidad de aspectos que puede comprender el comportamiento humano: el ordenamiento de ordenamientos de preferencias.

<sup>5</sup> Para más detalle, *cfr.* N. Rescher, “Choice without Preference”.



El origen conceptual o germen del problema del AB se encuentra en la cosmología griega; se atribuye a Anaximandro la idea de que la Tierra se sostiene por nada en la medida en que se mantiene en su lugar al estar equidistante de todo. Para Aristóteles, esto remite a la indiferencia de la Tierra como causa de que permanezca en reposo; y llega a equiparar este equilibrio de fuerzas con el balance de motivos: si un hombre tiene sed y hambre por igual, y se encuentra a la misma distancia entre el agua y la comida, debe permanecer donde se encuentra. Fue Simplicio el que destacó que el hombre se queda en reposo en tanto la necesidad y la motivación son la misma; pero esta identidad no obvia la elección, sólo *alenta el direccionamiento* hacia una alternativa, ya que finalmente el hombre tendrá más sed u optará *por lo que se le ocurra primero* (ésta es precisamente la originalidad de Simplicio: las elecciones indiferentes se resuelven por conveniencia, en particular seleccionando la alternativa *por lo que se le ocurra primero*).

En los escritos de Buridan, el ejemplo que aparece es el de un perro —no de un asno— que debe escoger entre dos caminos que llevan al mismo destino y son iguales. El supuesto básico es que la voluntad se somete a la razón, y si para la razón las alternativas son equivalentes, la voluntad es incapaz de actuar. Como podemos ver, lo que está en juego es el determinismo intelectual de la voluntad. El caso del asno que lleva su apellido puede ser un ejemplo más de este determinismo, aunque también cabe la posibilidad de que sea un ejemplo usado por sus oponentes para mostrar lo absurdo de su suposición.

Más allá del propio Buridan, la solución a esta paradoja es semejante tanto si se trata de un problema de elección en simetría de preferencias o si es una elección con simetría de conocimiento: si la voluntad no puede inclinarse racionalmente por una u otra opción, recurrir a la aleatoriedad sería lo más razonable (reconocer una elección basada en la conveniencia, como había sostenido Simplicio).

3. Por último, quisiera mencionar que en la TER no sólo es problemática la falta de preferencias, sino también las llamadas preferencias adaptativas tipificadas en la fábula de la zorra y las uvas.<sup>6</sup> En esta fábula, en la que la zorra, después de fracasar en su intento por obtener un racimo de uvas que está fuera de su alcance, dice que realmente no deseaba las uvas porque están verdes, se tipifica la actitud que puede tener un agente para disminuir su decepción. Este mecanismo, en el que se adaptan las preferencias a las posibilidades para reducir la disonancia, se caracteriza por ser un proceso puramente causal de adapta-

<sup>6</sup> Cfr. J. Elster, *Sour Grapes*.



ción que se da a espaldas del agente; de hecho, para la zorra las uvas están realmente verdes, y verdes no las desea.

Uno de los principales problemas del mecanismo de las *uvas verdes* es que no sólo sirve para disminuir la decepción del agente ante la no realización de sus deseos, sino también puede impedir que éste consiga lo que desea cuando ello sí está verdaderamente a su alcance. Por otra parte, esta fábula es importante no sólo para la comprensión de la conducta individual, sino también para la concepción de esquemas de justicia social. Con esta fábula se puede cuestionar uno de los pilares de la teoría utilitarista: la satisfacción de los individuos no es un criterio sólido para la justicia y la elección social, ya que las preferencias individuales pueden ser conformadas por un proceso previo a dicha elección. En otras palabras, la elección social que se basa en las preferencias individuales puede ser cuestionada en virtud de que las personas tienden a adaptar sus aspiraciones a sus propias posibilidades. En este sentido, para el utilitarismo no habría ninguna pérdida de bienestar si a la zorra se la excluyera del consumo de uvas ya que de todas maneras las cree verdes. Sin embargo, debería ser difícil justificar esa asignación invocando las preferencias de la zorra, puesto que la causa de su creencia de que las uvas están verdes es su convicción de que está excluida de su consumo.<sup>7</sup>

## Bibliografía

- Elster, Jon, "Introduction", en J. Elster (comp.), *Rational Choice*, Basil Blackwell, Oxford, 1986, pp. 1–33.
- , *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge, 1985 [versión en castellano: *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad*, trad. Enrique Lynch, Península, Barcelona, 1988].
- Harsanyi, John, "Morality and the Theory of Rational Behaviour", en A. Sen y B. Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge, 1982, pp. 39–62.
- Hollis, Martin, "Rational Man and Social Science", en Ross Harrison (comp.), *Rational Action. Studies in Philosophy and Social Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 1–15.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

<sup>7</sup> Como ejemplo de una polémica entre los que defienden una postura utilitarista y sus críticos destaca, por un lado, J. Harsanyi, y, por otro, Amartya K. Sen (*cf. op. cit.*).



Rescher, Nicholas, "Choice without Preference. A Study of the History and of the Logic of the Problem of 'Buridan's Ass'", *Kant-Studien*, vol. 51, no. 2, 1959-1960, pp. 142-175.

Sen, Amartya, "Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica", en F. Hann y M. Hollis (comps.), *Filosofía y teoría económica*, trad. Eduardo L. Suárez, Fondo de Cultura Económica, México, 1986 (Breviarios, 398), pp. 172-217.

———, *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.





# Comentario a “Consideraciones sobre la epidemia de Pareto, el principio de Hobbes y el contrato social”

*Paulette Dieterlen*

El problema que nos plantea Francisco Valdés, en su intento tanto por combatir la epidemia de Pareto como por proponer una salida con el contrato social, es el de explicar la vida social en cooperación y en armonía a partir de las elecciones que llevan a cabo todos y cada uno de los agentes que forman parte de dicha sociedad.

Una importante tradición política dominada por el utilitarismo sostuvo que los criterios de justicia, bondad y legalidad social pueden calcularse por la utilidad que ciertas acciones producen en el individuo.

Siguiendo la idea del trabajo que nos presenta Valdés, la utilidad es una elección que se manifiesta en las preferencias reveladas. Esta versión considera exclusivamente las comparaciones ordinales y sostiene que si alguien elige  $x$  cuando tiene la posibilidad de escoger  $y$ , entonces podemos afirmar que, para él,  $x$  tiene más utilidad que  $y$ . En el ejemplo que nos pone Valdés es imposible medir si una de las personas es un fanático de D.H. Lawrence y el otro se conformaría con leer un artículo sobre “las relaciones sexuales sanas y enfermas” en un *Selecciones del Reader's Digest*. Si se diese el resultado que menciona Valdés, el primero estaría en una escala inferior en cuanto al subóptimo de Pareto; aunque creo que los problemas de esta clase se han solucionado con el llamado “equilibrio de Nash”.

Ahora bien, tal como lo muestra Valdés, la epidemia de Pareto empaña el paso de una situación individual a una social. Para llevar a cabo este paso, necesitaríamos que se dieran las siguientes condiciones:

1. Una condición  $U$  de dominio irrestricto. Esta condición afirma que cada grupo lógico posible de ordenamientos individuales está incluido en el dominio de la regla de elección colectiva.
2. Una condición  $P$  de preferencia. Es decir, si cada individuo prefiere una alternativa  $x$  a una alternativa  $y$ , entonces la sociedad debe preferir  $x$  a  $y$ .



3. Una condición  $L$  que es la liberal. Se afirma que para cada individuo  $i$ , hay por lo menos un par de alternativas digamos  $(x, y)$ , tales que si un individuo prefiere  $x$  a  $y$ , entonces la sociedad debe preferir  $x$  a  $y$ , y si ese individuo prefiere  $y$  a  $x$ , entonces la sociedad debe preferir  $y$  a  $x$ .

Tal como lo afirma Valdés, las condiciones  $P$  y  $L$  se excluyen mutuamente si no hay una restricción de dominio de las alternativas posibles. Una consecuencia lógica de esta inconsistencia es que si afirmamos una de las condiciones negamos la otra.

Coincido con las críticas que autores como Sen y el propio Valdés hacen al modelo estándar de la teoría económica neoclásica. Las motivaciones adjudicadas a las personas son demasiado simples. Por ejemplo, Sen considera que esta versión del utilitarismo descansa en la idea de que las elecciones dependen de nuestras motivaciones. Si bien la búsqueda del bienestar, entendido como la obtención de utilidades, puede ser una buena motivación, no es la única posible. En innumerables ocasiones actuamos por motivaciones cuyas consecuencias nada tienen que ver con un incremento de utilidad.<sup>1</sup> El sufrimiento de otras personas puede llevarnos a realizar acciones que no pueden ser descritas bajo la noción de utilidad como elección. Además, la incorporación de un orden de metapreferencias nos ayuda a resolver problemas como el de la *akrasia*. Otra fuente de crítica se debe a la carencia de comprobación empírica del modelo.

A pesar de estas críticas, algunos autores como John C. Harsanyi, premio Nobel de Economía, han afirmado que el utilitarismo en su versión de la utilidad como preferencias es la única doctrina que combina la teoría moral con el concepto de conducta racional.<sup>2</sup>

Según él, todo juicio moral expresa la preferencia de una “clase muy especial”. Supongamos que una persona afirma que prefiere un sistema capitalista a uno socialista, porque en el primero puede ser millonario y tener una vida satisfactoria, mientras que en el segundo lo máximo que podría alcanzar es un puesto de oficial menor. Para Harsanyi, es indiscutible que dicha afirmación revela un juicio racional de una preferencia personal; pero de ninguna manera puede ser un juicio moral, puesto que está basado en el interés de la persona. Comparemos esta situación con la de una persona que expresa su preferencia por el sistema capitalista sobre el socialista desconociendo qué posición ocuparía en cualquiera de los dos. Podríamos pensar que la elección se llevaría a cabo asumiendo que en cualquiera de los dos sistemas tendría la misma

<sup>1</sup> Cfr. A. Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, p. 89, y “Capacidad y bienestar”, p. 61.

<sup>2</sup> Cfr. J. Harsanyi, “Morality and the Theory of Rational Behaviour”, p. 42.



probabilidad de ocupar cualquier posición social disponible. En este caso, la elección se haría independientemente de consideraciones egoístas moralmente irrelevantes y, por lo tanto, el juicio sobre los dos sistemas sería un juicio de valor genuinamente moral. Para ello es fundamental que las suposiciones ficticias tengan la misma probabilidad; a esta situación se la llama *postulado de equiprobabilidad*.<sup>3</sup>

Según Harsanyi, el modelo de equiprobabilidad de los juicios de valor moral nos proporciona un poderoso criterio analítico para decidir problemas morales prácticos. Describe su modelo de la manera siguiente. Cada individuo tiene dos grupos distintos de preferencias. Por un lado, tiene preferencias personales que guían su conducta cotidiana y que pueden expresarse mediante una función de utilidad. Si bien no todas las preferencias personales son egoístas, siempre existirá en los individuos la tentación de asignar más peso a sus intereses, a los de su familia o amigos. Por otro lado, los individuos tienen también preferencias morales y, aun cuando no ejerzan influencia en su conducta cotidiana, sí guían sus decisiones en las circunstancias especiales donde aparece algún dilema moral. Por definición, las preferencias morales, a diferencia de las personales, siempre asignarán el mismo peso a todos los intereses individuales con el objeto de posibilitar el establecimiento de una función social de bienestar. Por definición, un juicio de valor moral es siempre una expresión de las preferencias morales.

Según Harsanyi, la teoría utilitarista asume que, en ciertos casos, las personas tienen que hacer comparaciones interpersonales, y esto se llama *postulado de similitud*. Usamos el postulado de similitud para llevar a cabo comparaciones interpersonales de utilidad, pero también para asignar a los seres humanos sentimientos y experiencias conscientes similares.<sup>4</sup> Este modelo proporcionaría una alternativa al modelo rawlsiano del velo de la ignorancia, que Harsanyi critica por su imposibilidad de adjudicar probabilidades a los posibles resultados de la elección, y por la falta de racionalidad que existe en el principio de elección maximin.

Una pregunta que me gustaría dejar planteada es si acaso la incorporación que lleva a cabo Harsanyi de las preferencias morales y del postulado de la similitud podría ofrecer una solución al modelo "estándar" de las preferencias reveladas o tendría los mismos defectos. Harsanyi intenta incorporar las preferencias que serían similares a lo que, según Sen, es el compromiso.

Por otra parte, con relación a los resultados comprensivos y a la distinción entre menú-dependientes y menú-independientes, así como a su vínculo con los

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 50.



conceptos de optimización y de maximización, queda la duda de si es posible incorporar dichos conceptos y, al mismo tiempo, conservar la idea de las preferencias reveladas, o si realmente la mejoran. Pongamos un ejemplo. Es conocida la crítica que Sen ha hecho al concepto de utilidad cuando intentamos medir situaciones de pobreza extrema, cambiándolo por el concepto de capacidades. Sin embargo, en la práctica se ha visto que la noción de capacidades aplicada a mediciones de pobreza extrema no es precisa, nos obliga a una focalización más dura que la que requiere el concepto de utilidad y, en muchas ocasiones, depende del criterio del evaluador. Quizá a veces podamos aceptar la crítica pero la propuesta no es tan clara. Me parece que esto sucede también con la idea de compromiso de Sen.

Ahora bien, desde luego que coincido con Valdés en que la “epidemia de Pareto” no explica nuestras conductas políticas y sociales. Así, como dice Elizabeth Anderson:

Al juzgar la actividad del Estado según criterios de éxito de acuerdo con el mercado, el principio de soberanía del consumidor fracasa en captar para qué sirven los Estados liberales. Incluso es más, la soberanía del consumidor es un principio antidemocrático porque no es un principio coherente para guiar una voluntad colectiva autónoma, no es un principio que pudiéramos adoptar autónomamente para orientar nuestras decisiones como ciudadanos. Afianza la soberanía de los consumidores a expensas de la soberanía de los ciudadanos.<sup>5</sup>

Otro tema en el que coincido con Valdés es que el contrato social presenta una alternativa para explicar el paso de la conducta individual a la social. Desgraciadamente no conozco la obra de Binmore, pero me interesaría discutir la noción de “arreglos que se supervisan a sí mismos”; es decir, la idea de un acuerdo de coordinación dentro de un equilibrio.

Expondré brevemente otra noción de contrato social, la de David Gauthier, quien también hace una crítica al modelo basado en las preferencias. Su idea del contrato descansa en la repartición de la ganancia que se obtiene con la conducta cooperativa. En *La moral por acuerdo*, Gauthier dice que es necesario examinar las elecciones cooperativas, las cuales son distintas de las individuales por dos razones: primero, porque la cooperación exige que los agentes actúen de una forma dinámica, es decir, que vayan cambiando sus demandas y sus concesiones dependiendo de las demandas y concesiones que hagan los demás, ya que suponer que los individuos consideran indiferente-

<sup>5</sup> E. Anderson, “Soberanía del consumidor vs. soberanía de los ciudadanos: algunos errores en la economía clásica del bienestar”, pp. 44–45.



mente los resultados óptimos, implica pensar que el proceso del acuerdo no es dinámico como realmente lo es. Segundo, porque la cooperación nos da un excedente cooperativo que va a ser compartido por todos. El excedente cooperativo es un conjunto de diferencias de utilidad, una correspondiente a cada cooperador, ninguna con valor negativo, y todas iguales a la diferencia que existe entre la utilidad que proporciona la cooperación y la utilidad que garantiza la posición negociadora.<sup>6</sup> Puesto que cada uno desea beneficiarse con el acuerdo, nadie tiene interés en provocar el fracaso del proceso negociador, ya que si la cooperación fracasa, no se logra el beneficio del excedente.

Gauthier aplica el llamado "principio de Zeuthen" para fijar una regla con la que se pueda decidir qué resultado debe ser aceptado. Este principio establece que las personas cuyo promedio entre el costo de la concesión y el costo del desacuerdo insuperable sea menor, debe ceder ante el otro; es decir, una persona con un grado menor de concesión debe ceder ante los demás. Si extendemos esta regla a la negociación entre varias personas, el principio establecería que, frente a varios resultados de una acción, algunas personas o todas las personas deben hacer ciertas concesiones. Un resultado debe elegirse si la concesión relativa mayor o máxima que se exige es lo menor o mínima posible, es decir, cuando no sea mayor la concesión relativa máxima exigida por ninguno de los otros resultados. Gauthier llama a esta regla "principio de mínimo máximo" o "principio de concesión relativa minimáxima".<sup>7</sup> La racionalidad fundamental de dicho principio se basa en las siguientes condiciones:

1. *La pretensión racional.* Cada persona debe pretender el excedente que le proporcione la máxima utilidad, salvo que ninguna persona pueda pretender un excedente cooperativo si no fuera un participante de la interacción necesaria para alcanzarlo.
2. *El punto de concesión.* Dadas las pretensiones que satisfagan la condición 1, cada persona debe suponer que existe un punto de concesión factible que toda persona racional está dispuesta a tomar en consideración.
3. *La disposición a conceder.* Cada persona debe estar dispuesta a tomar en consideración una concesión en relación con un punto de concesión si la magnitud relativa de dicha concesión no es mayor que la de la concesión mayor que el individuo supone que una persona racional está dispuesta a tomar en consideración.

<sup>6</sup> Cfr. D. Gauthier, *La Moral por acuerdo*, p. 192.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 187.



4. *Los límites de la concesión*. Ninguna persona está dispuesta a tomar en consideración una concesión que esté en relación con un punto de concesión si no se lo exigen las condiciones 2 y 3.<sup>8</sup>

De esta manera, Gauthier formula el siguiente principio: en cualquier interacción cooperativa, la estrategia conjunta racional queda determinada por una negociación llevada a cabo entre los cooperadores, negociación en la cual cada individuo presenta su pretensión máxima y luego ofrece una concesión cuya magnitud relativa no puede ser mayor que la concesión minimáxima.<sup>9</sup>

Si el modelo de Gauthier para explicar el contrato social es más plausible que el de Binmore, seguramente será objeto de una rica y fructífera discusión futura con Valdés.

Para terminar quisiera plantear una última pregunta. En el caso del asno de Buridan que aparece al inicio de su artículo, ¿la z (es decir, morir) es una preferencia?, porque, de ser así, podríamos acusar a la teoría estándar de no explicar las conductas heroicas, pero no de inconsistencia.

## Bibliografía

- Anderson, Elizabeth S., “Soberanía del consumidor vs. soberanía de los ciudadanos: algunos errores en la economía clásica del bienestar”, *Isegoría*, no. 18, 1998.
- Gauthier, David, *La moral por acuerdo*, trad. Alcira Bixio, Gedisa, Barcelona, 1994.
- Harsanyi, John C., “Morality and the Theory of Rational Behaviour”, en A. Sen y B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 39–62.
- Sen, Amartya, *Bienestar, justicia y mercado*, introd. y trad. Damián Salcedo, Paidós, Barcelona, 1997.
- , “Capacidad y bienestar”, en M. Nussbaum y A. Sen (comps.), *La calidad de vida*, trad. Roberto R. Reyes Mazzoni, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 154–194.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 192–194.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 196.



## Sobre los autores

**José Ramón Cossío.** Doctor en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid, España. Profesor de tiempo completo del Instituto Tecnológico Autónomo de México. Además de múltiples artículos publicados en revistas especializadas y volúmenes colectivos, es autor de los libros *Estado social y derechos prestacionales*; *Las atribuciones no jurisdiccionales de la Suprema Corte de Justicia*; *El Poder Judicial en el ordenamiento mexicano* (en colaboración con Héctor Fix Zamudio); *Jurisdicción federal y carrera judicial en México*; *Derecho y análisis económico*; *Constitución, tribunales y democracia*; *Derechos y cultura indígena: los dilemas del debate jurídico* (en colaboración con Fernando Franco y José Roldán); y *Régimen autoritario y dogmática constitucional*.

**Juan Antonio Cruz Parceró.** Doctor en Derecho por la Universidad de Alicante, España. Investigador de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Derecho de la UNAM. Además de diversos artículos publicados en revistas especializadas y en volúmenes colectivos, es autor del libro *El concepto de derecho subjetivo*, y es uno de los compiladores de *Derechos sociales y derechos de las minorías*.

**Elisabetta Di Castro.** Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Además de diversos artículos publicados en revistas especializadas y volúmenes colectivos, es autora de los libros *Razón y política. La obra de Norberto Bobbio*, y *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*.

**Paulette Dieterlen.** Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Además de múltiples artículos publicados en revistas especializadas y volúmenes



colectivos, es autora de los libros *Marxismo analítico: explicaciones funcionales e intenciones*, *Ensayos sobre justicia distributiva* y *La pobreza: un estudio filosófico*.

**Antoni Domènech.** Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona, España. Catedrático titular de Filosofía de las Ciencias Morales y Sociales en las facultades de Ciencias Económicas y de Derecho de la Universidad de Barcelona. Además de múltiples artículos publicados en revistas especializadas y volúmenes colectivos, es autor del libro *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*.

**María Herrera Lima.** Doctora en Filosofía y Ciencias Sociales por la Universidad de Boston, Estados Unidos. Investigadora de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Además de múltiples artículos publicados en revistas especializadas y volúmenes colectivos, es editora del libro *Jürgen Habermas, moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*.

**Javier Ortiz Flores.** Licenciado en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México, con estudios de maestría en Filosofía en la misma institución, donde actualmente cursa estudios de doctorado. Profesor de Ética en la Facultad de Contaduría y Administración de la UNAM. Ha publicado diversos artículos, especialmente en la revista *Isonomía*.

**Carlos Pereda.** Doctor en Filosofía por la Universidad de Constanza, Alemania. Investigador de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Además de múltiples artículos en revistas especializadas y volúmenes colectivos, es autor de los libros *Debates; Conversar es humano; Razón e incertidumbre; Vértigos argumentales; Sueños de vagabundos; y Crítica de la razón arrogante*.

**Nora Rabotnikof.** Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Además de múltiples artículos publicados en revistas especializadas y volúmenes colectivos, es autora del libro *Max Weber: desencanto, política y democracia*, y es coordinadora de *La tenacidad de la política* (junto con Ambrosio Velasco y Corina Yturbe).



**Jorge Reyes.** Maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente realiza estudios de doctorado y es becario de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM.

**Faviola Rivera Castro.** Doctora en Filosofía por la Universidad de Harvard, Estados Unidos. Investigadora de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha publicado artículos en revistas especializadas y es autora del libro *Virtud y justicia en Kant* (en prensa).

**Francisco Valdés Ugalde.** Doctor en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Sociales y profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Además de múltiples artículos en revistas especializadas y volúmenes colectivos, es autor del libro *Autonomía y legitimidad. Los empresarios, la política y el Estado en México*, y es coautor de *Reforma del Estado y coordinación social*.



*Racionalidad y ciencias sociales*, compilado por Elisabetta Di Castro y Paulette Dieterlen, se terminó de imprimir el 18 de septiembre de 2003, en los talleres de Imprenta Koala S.A. de C.V., Miguel Ángel no. 21, Mixcoac, México, D.F., C.P. 03910. En su impresión se utilizó papel cultural de 90 gramos y tipos Dutch de 8, 9, 10, 11 y 17 puntos. Homero Buenrostro llevó a cabo la formación tipográfica; el cuidado de la edición estuvo a cargo de Laura E. Manríquez.

El tiraje consta de 500 ejemplares.

