

## DEL SOCIALISMO CIENTIFICO AL EMOTIVISMO POLITICO

### 1. *Un nuevo marco para el socialismo*

Son los nuestros, sin duda, tiempos revueltos. Alzóse súbitamente el «telón de acero» y resultó ser que tras él, sin nosotros saberlo, venía representándose por años, por décadas, no un simple drama, sino una auténtica tragedia. La tragedia, ante todo, de unos hombres concretos de carne y hueso, que han sufrido por años, por décadas, el yugo animal de la arbitrariedad. La tragedia, después, de cuantos vieron en la ciencia marxista *la solución racional* —científica— a la injusticia. Creer que la aspiración a un mundo de hombres liberados de la necesidad natural y social cuadraba con la marcha de la historia, convertía a tal aspiración de utópica en científica, sagrado nombre ante el que toda —o casi toda— rodilla se dobla. Pero vienen demostrando los acontecimientos que no hay ciencia de la liberación, menos aún de la salvación. Y si los hechos no responden a la teoría no vamos a echarles la culpa eternamente a los hechos, sobre todo si la teoría se pretende científica.

De ahí que, por estos pagos al menos, un buen número de antiguos marxistas se está reconvirtiendo a un marco filosófico de virtud probada, como el racionalismo crítico, por no aludir a un marco económico, aún más probado, como el capitalismo —el materialismo histórico— y más tarde, en la etapa «revisionista», por el materialismo histórico sólo como método de análisis de la realidad, pasa ahora por la tecnología social y la abolición del holismo. Y sea condenado por irracional y místico quien no apueste por el nuevo marco.

Cierto que Popper y Albert venían identificando tiempo ha holismo y totalitarismo, modelo epistemológico de revelación y dogmatismo, profecía y estrategia de inmunización. Pero precisamente por eso fueron anatematizados entre

nosotros: la popperiana *Miseria del historicismo* dio con sus huesos en el índice progre de libros prohibidos, y condenados a las tinieblas de la reacción se encontraron cuantos se permitieron dudar de que el marxismo fuera ciencia. Tal duda resultaba, al parecer, desmovilizadora y era menester apartarla como un mal pensamiento, sea por dogmatismo, sea por pragmatismo.

Sin embargo, nada hay más desmovilizador a la larga que el dogma o el engaño, porque al desenmascarse no dejan tras sí más que el vacío: si no era posible lo que prometían, nada parece merecer la pena.

Ante semejante amenaza algunos de nuestros socialistas *cum* racionalistas críticos se han lanzado con el fervor de los conversos a pergeñar el proyecto de un socialismo de futuro, envidia —al parecer— del Siglo de las Luces por su claridad. La diosa razón vuelve al altar de un mundo diáfano, de plexiglás, y no pretende ya inspirar a sus creyentes revoluciones nacionales, menos aún internacionales, sino sólo pequeñas reformas, operadas con una modesta ingeniería fragmentaria. Contra revolución, reforma; contra totalidad dialéctica, fragmento; contra dogmatismo, prueba crítica. Y así una lista de virtudes que, como antaño, ha de cultivar contra los vicios quien quiera acomodarse al nuevo catecismo. Es todo un *ethos* lo que se propone: la forma de vida de quien apuesta por el racionalismo crítico. ¿Es una forma de vida realmente adecuada para un socialismo democrático? Antes de responder a esta pregunta, parece conveniente dilucidar qué queda en él de la tradición marxista, según sus propios creadores<sup>1</sup>.

En principio, quedarían arrumbados, por obsoletos, el *colectivismo*, empeñado en creer que el sujeto de la historia es una entidad supraindividual, el *historicismo*, para el que la historia se mueve por leyes independientes de la voluntad de los individuos y, por supuesto, el *dogmatismo* de quien inmuniza afirmaciones frente a la experiencia.

Pero también quedarán recortados en su alcance otros elementos nucleares del marxismo, domesticados hasta quedar en animales que cualquier liberal tendría gustoso en su granja. El *materialismo histórico* se limita a constatar que «el modo de producción predominante en una sociedad no es irrelevante para comprender la organización y la evolución de esa sociedad y el papel que en ella desempeñan los factores culturales y políticos»; mientras que la nueva *teoría de la explotación* revela que «en el sistema capitalista el propietario de los medios de producción tiene el poder de apropiarse de una parte del producto

1 Me atenderé para ello al *Programa 2.000*, Madrid, Siglo XXI, 1988 (2ª ed.), así como a trabajos que explícitamente tratan de configurar el marco del socialismo del futuro y que iré citando en su momento.

del trabajo, mayor que el que le correspondería si el poder de decisión de capitalista y trabajador sobre el proceso productivo estuviera equilibrado»<sup>2</sup>.

Imposible, pues, practicar ya la crítica de la ideología, porque no contamos con ninguna base material real determinante en última instancia. Imposible cuantificar el grado de explotación sin teoría del valor trabajo y de la plusvalía. ¿Cuál será, pues, el marco del nuevo socialismo? ¿Cuáles sus señas de identidad? Según sus defensores teóricos, vendría caracterizado por los siguientes rasgos<sup>3</sup>:

1. Una actitud filosófica naturalista e inmanentista, que nos permita —se dice— valorar las cosas por sí mismas y no por su conexión con una posible trascendencia. Cualquier adhesión mística y cualquier prejuicio religioso deben desecharse, porque obstaculizan el sano disfrute del trabajo humano. Una moral socialista no trata, por tanto, de forjar individuos que sitúen la realización de la libertad y la igualdad por encima de la felicidad, sino que, igual que el utilitarismo liberal, pone la libertad y la igualdad al servicio de la felicidad<sup>4</sup>.

Claro que en otros lugares proponen los inspiradores del nuevo socialismo como principio moral clave la *autonomía* del individuo, cosa que no deja de resultar chocante, porque, a pesar de los denodados esfuerzos de algunos utilitaristas, no es lo mismo proponerse como meta la *felicidad social* que la *autonomía individual*<sup>5</sup>.

2. El socialismo del futuro ha de adoptar una actitud racionalista, que le permita, no sólo adaptarse al progreso tecnológico, sino también liderarlo, porque —se nos dice expresamente— una de las causas de la crisis de la izquierda consiste en la superioridad de otros modelos, como el racionalismo crítico, a la hora de asumir y dirigir el progreso técnico.

3. La moral del nuevo socialismo no será ya el colectivismo, sino el individualismo, al que la tradición occidental parece ser afecta. Pero no un individualismo insolidario, posesivo, como el que —se dice— defiende el neoconservadurismo, sino un individualismo solidario, que no tiene empacho alguno en coincidir con el que puedan defender liberales «progresistas». En definitiva, los valores del socialismo —libertad, igualdad y fraternidad— son de raigambre libe-

2 Programa 2.000, IV, pp. 101 y 102.

3 M. A. Quintanilla y R. Vargas Machuca, *La utopía racional*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, pp. 54 y ss.; Programa 2.000, p. 78.

4 Vid. sin embargo E. Guisán, «Liberalismo y socialismo en J. S. Mill», en *Arbor*, 521 (1989), 71-90.

5 Para la polémica felicidad-autonomía vid., el nº 96 de la revista *Antropos*, titulado «A. Cortina y E. Guisán. De la justicia a la felicidad. Debate de un proyecto moral» (1989).

ral, de modo que la moral socialista arranca de la matriz moral del liberalismo. Hasta el punto de que, como hemos visto, la clave moral del socialismo es en ocasiones la felicidad, en ocasiones la autonomía del individuo, pero de un individuo solidario, teniendo en cuenta que por solidaridad se entiende cooperación.

Este marco filosófico puede ser aceptable, pero es evidente que deja al socialismo sin señas de identidad<sup>6</sup>. Porque ni la felicidad como meta de la acción humana, ni la autonomía individual como clave del mundo moral, ni el individualismo cooperativo ni el racionalismo crítico distinguen al socialismo frente a otros modelos de filosofía política. Es indudable que un marco semejante no hace sino adecuar la teoría a unos hechos sociales, que se han revelado «centristas», situados más allá del individualismo y el colectivismo, sin querer hacer dejación de la solidaridad, pero tampoco de la autonomía personal. Y quien quiera liderar tales hechos debe elaborar un marco filosófico flexible, de centro, y limitarse políticamente a gestionarlo<sup>7</sup>. Pero entonces se plantean preguntas como las siguientes: ¿dónde buscar tal marco? ¿han muerto con todo ello las ideologías? A ellas habría que añadir una tercera, porque los diseñadores del socialismo del futuro apuntan un elemento central como identificador de la nueva tecnología, elemento que a su vez abrirá algún interrogante.

En efecto, puesto que el poder de decisión —se nos dice— no depende ya de las relaciones de propiedad, sino de las relaciones de poder político, la supresión de la explotación supone distribución del poder y mayor socialización de las oportunidades y de la capacidad de decisión. La cuestión de la propiedad pasa, pues, a segundo plano y en el primero se instala como meta la superación de la desigualdad de las relaciones de poder en el conjunto de la sociedad. Para ello es menester olvidar totalmente la tesis izquierdista de la abolición del Estado y potenciar su intervención en las relaciones económicas. «Eso hará que el núcleo del ideario socialista se traslade desde la economía a la política y que el reto fundamental para la política socialista sea el de cómo extender los efectos democratizadores del poder del Estado a todos los niveles de las relaciones

6 De este punto me ocupé en «El individualismo de izquierdas: ¿una moral para el 2.000?», recogido en una pequeña parte en el presente artículo. Vid. *Iglesia Viva*, 140/141 (1989), 233-249. Vid., sin embargo, E. Díaz; R. Vargas Machuca; A. Santesmases; R. Obiols, «Las señas de identidad del socialismo», en *Leviatán*, 37 (1989) 53-93.

7 A. Cortina, «Más allá del individualismo y el colectivismo. Autonomía y solidaridad», reelaboración de la ponencia presentada en el V Encuentro sobre el Futuro del Socialismo, Madrid 1989, en prensa.

sociales. El reto del socialismo es el de superar la explotación extendiendo y profundizando el Estado democrático»<sup>8</sup>. Parece, pues, que la extensión y profundización del Estado democrático será el elemento distintivo del socialismo del futuro frente a un neoconservadurismo, que parece abogar por reducir el Estado a un mínimo y por potenciar la sociedad civil. ¿En qué consiste esta profundización en la democracia política y esta extensión de la participación democrática a las relaciones económicas y a todos los ámbitos de la vida social, que constituyen el distintivo del socialismo modernizador? A tratar de perfilar un bosquejo de respuesta a las tres preguntas planteadas nos dedicaremos en lo que sigue, porque para más no da el espacio de que disponemos.

## 2. La irracionalidad de los fines políticos

En principio, el marco filosófico adecuado parece ser el del racionalismo crítico, que repite la hazaña de, no sólo asegurar kantianamente a la metafísica una marcha tan segura como la de una ciencia, sino trazar los caracteres de la racionalidad humana sobre la falsilla de la ciencia triunfante en el momento, y extender su método a los restantes saberes. Un claro monismo metodológico aflora en esta concepción, heredera en tal empeño del entusiasmo racionalista por las matemáticas y el positivista por las ciencias de la naturaleza. *Economía y tecnología* serán ahora los modelos de racionalidad que prestarán sus principios al resto de saberes.

Cierto que en la versión de H. Albert el racionalismo crítico hace del concepto de praxis racional el centro de la propuesta, incluyendo en tal praxis la cognoscitiva. La ciencia social de A. Smith y de M. Weber proporcionan sugerencias para elaborar un concepto de praxis racional, que ha de aprovechar quien no desee sacrificar el racionalismo metódico<sup>9</sup>, y es de esta praxis cotidiana de donde extraeremos los caracteres de la racionalidad.

En la vida cotidiana la razón se ve obligada a resolver los conflictos que le plantea la escasez de medios y el hecho de tener que elegir en condiciones de incertidumbre, teniendo en cuenta los costes. Estos tres elementos son rasgos metódicos de la praxis racional cotidiana, recogidos, como en ningún otro saber, en la economía. De ahí que los modelos económicos para la resolución de conflictos sean preciosos para el racionalismo crítico. En el caso concreto de la política, es *praxis política racional* la que, atendiendo al contexto, sin caer en la «ficción del vacío», que procede de creer que hacemos valoraciones morales sin atender al conoci-

8 M. A. Quintanilla y R. Vargas Machuca, *La utopía racional*, p. 61.

9 H. Albert *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen, Mohr 1978, Introducción y cap. I.

miento científico del momento, propone distintas alternativas, cuya *realizabilidad* haya sido acreditada por las ciencias, y muestra las consecuencias que previsiblemente se seguirán de ellas, con el fin de que sea posible juzgar los costes. Atención al contexto, pluralismo de alternativas, realizabilidad de las propuestas y ponderación de las consecuencias son, pues, los caracteres que Albert considera como propios también en la praxis política racional<sup>10</sup>. ¿Dónde queda en este contexto el empeño liberal por mostrar las condiciones de legitimidad del estado?

Para Popper y Albert el estado no precisa de legitimación, por una parte, porque eso nos llevaría a la temida idea de fundamentación, por otra, porque es sólo un método para resolver problemas, en la línea ya indicada. En el contexto de escasez de medios en que vivimos precisamos —por decirlo con Weber— una unión de dominación, cuyo brazo administrativo reclame para sí con éxito el monopolio de la aplicación legítima de la fuerza; pero esta afirmación no conlleva la legitimación del estado, porque es simplemente una tesis de *tecnología social*.

Insiste Popper en convertir la política en una ciencia tecnológica, sostenida por una ingeniería social gradual, en oposición a la ingeniería social utópica. Las instituciones han de estudiarse como medios al servicio de determinados fines y de acuerdo con criterios como la propiedad, la eficacia y la simplicidad. A su vez las teorías han de someterse a criterios definidos de claridad y argumentabilidad, y las hipótesis han de ser falsables<sup>11</sup>. Albert participa ampliamente de esta concepción tecnológica del estado y sugiere justificarlo desde los fines que se proponen: aunque es posible en determinados ámbitos mantener el orden social sin una fuerza estatal, no puede decirse lo mismo de la convivencia humana en su totalidad, por eso el estado sigue siendo inevitable sobre todo para asegurar la paz, el bienestar y la libertad, entendida ésta última desde una idea de justicia como garantía del ordenamiento jurídico<sup>12</sup>. Tales fines proceden claramente de tradiciones liberales y sirven para criticar las instituciones políticas, pero ya no configurando *utopías dogmáticas*, sino como meras *ideas regulativas* en sentido kantiano<sup>13</sup>.

10 H. Albert, «Aufklärung und Steuerung», en *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart 1977, pp. 184-195. Para la praxis racional como punto de partida de la propuesta de Albert vid. J. Conill, «Hermenéutica y crítica del sentido», en *Estudios filosóficos*, 102 (1987) 229-249.

11 K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1982, p. 15 ; A. Muñoz, «Karl Popper y Hans Albert: un intento de comparación en el ámbito de la ética», en *Estudio filosóficos*, 102 (1987) 325-343.

12 H. Albert, *Traktat über rationale Praxis*, p. 142.

13 A. Cortina, «Legitimación del estado y tecnología social», en *Estudios filosóficos* 102 (1987) 355-368. Para la crítica a la posición ética de Albert vid. en el mismo número V.D. García Marzá, «El racionalismo crítico como racionalidad práctica», pp. 301-323.

Con ello llegamos a uno de los mojones de nuestro breve trabajo, porque los fines del estado se nos presentan como ideas *morales* regulativas, en la medida en que se trata de fines últimos. Tales ideas son para Albert la paz, el bienestar, la justicia, la libertad y la noción de voluntad racional, y deben usarse como norma y canon para la crítica de instituciones políticas, siempre que rectifiquen la noción kantiana de idea regulativa en dos puntos: que se conviertan en hipótesis normativas y que recurran a las ciencias positivas para encarnarse en la vida cotidiana. Distinguiremos entonces entre las ideas regulativas y los programas políticos encaminados a encarnarlas: las primeras pueden estar presentes en distintos programas, que diferirán entre sí, no tanto por ellas, como por los medios que proponen. El *político* se convierte así en un *tecnólogo*, que no tiene por misión proponer las ideas mismas, sino *gestionar* su realización en la vida política y social. ¿De dónde surgen entonces estas ideas morales?

La respuesta era clara en el caso de Kant: las ideas tienen su lugar trascendental en la razón, su función es heurística en el ámbito teórico, orientadora y crítica de la acción en el práctico. En este último, que es el que ahora nos interesa, recordemos —por poner un ejemplo— el caso paradigmático de la paz perpetua. A la razón en su uso teórico le resulta imposible dilucidar si es o no *realizable*, pero interesa moralmente aceptarla para alcanzar un «fin tal que la máxima de proponérselo es un deber»: no se trata de creer que sea realizable —tal fe sin fundamento teórico no puede exigirse a nadie—, sino de la necesidad moral de actuar según esa idea, porque es un mandato de la razón práctica actuar en esa dirección<sup>14</sup>. Quien actúa según el mandato de la *razón* moral «no debe hacer guerra», no se equivoca, aunque la paz perpetua no llegara nunca a realizarse: *obra racionalmente, según la razón práctico-moral*. De igual modo puede decirse de la idea de contrato social, también idea regulativa en sentido práctico, que el estado que se proponga actuar según ella está persiguiendo un fin objetivo y su política es legítima siempre que pretenda alcanzar tal fin, aunque sea a largo plazo.

En este punto creo que el racionalismo crítico exhibe toda la debilidad de una concepción que escribe los caracteres de la racionalidad sobre la falsilla única de la racionalidad tecnológica. Porque, si bien superando la separación introducida por el cientificismo entre conocimiento y decisión ha sido capaz de tender un puente entre ambos, también es verdad que *es un puente de dirección racional única*, ya que la racionalidad científica debe criticar las posibilida-

14 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, VI, pp. 354 y 355. Vid. también A. Cortina, Estudio Preliminar a I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. XV-XCI.

des de realización de los sistemas morales y políticos, pero no hay *racionalidad moral* que pueda medir *objetivamente* la moralidad de los proyectos tecnológicos. Para el racionalismo crítico no existe la *objetividad moral*, la *racionalidad de lo práctico*.

En efecto, cuando H. Albert se pregunta por los criterios para valorar sistemas morales desde sus consecuencias y aduce como tales la satisfacción de las necesidades humanas, el cumplimiento de los deseos humanos, la eliminación del sufrimiento humano, la armonización de las aspiraciones humanas intrasubjetivas e intersubjetivas, dice de ellos que son controlables sobre la base de las experiencias humanas y que no se extraen de la inducción, sino que «tal criterio habrá que inventarlo y fijarlo, como sucede con los criterios del pensamiento científico»<sup>15</sup>. Quién tiene el poder de inventarlo y fijarlo y de dónde va a extraerlo de modo que sea intersubjetivable no parece preocuparle.

Por su parte, habla Popper de «unas fuerzas morales inherentes a la ciencia moderna» y de los principios de una ética humanitarista e igualitaria, tales como la tolerancia con quienes no son intolerantes, la aspiración a la menor cantidad posible de dolor para todos, la lucha contra la tiranía, la defensa del individualismo frente al colectivismo, la eliminación de los privilegios naturales o el principio de que la finalidad del estado es proteger la libertad de los ciudadanos. Sin embargo, tales principios se aceptan por una suerte de intuición, de modo que sus interpretaciones deban someterse a la prueba crítica, pero ellos queden como ideas regulativas, como también Albert proponía<sup>16</sup>.

Asimismo los racionalistas críticos-socialistas de nuestro país comparten el rechazo de las utopías dogmáticas, pero no hablan tanto de sustituirlas por ideas regulativas como por utopías racionales<sup>17</sup>: serán utopías racionales aquellas que se limitan a encarnar los valores e ideales morales en cuyo contexto sea posible aplicar la ingeniería fragmentaria, mientras que las utopías dogmáticas dibujan un orden concreto económico y político e inmunizan frente a la crítica las afirmaciones acerca de él. Es menester someter cualquier utopía al principio de realizabilidad y falsación, pero mantenerlas porque resultan útiles para guiar la acción. En el caso del socialismo, debe desembarazarse de la adherencia mística de las utopías dogmáticas, pero conservando marcos utópicos que promuevan los valores del socialismo y en cuyo seno los medios sean revisables. Sin

15 H. Albert, *Ética y metaética*, Valencia, Teorema, 1978, pp. 46 y 47.

16 K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, pp. 100 y 479; A. Muñoz, o.c., pp. 333-335.

17 Vid. también H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr, 1968, p. 50.



embargo, no podemos dejar de preguntarnos si los valores del socialismo surgen de la propia racionalidad tecnológica o si son más bien un añadido externo, de fuente irracional, de modo que tenemos que reconocer que sigue sin existir una racionalidad *práctica*.

En este sentido, mi buen amigo M. A. Quintanilla, después de haber distinguido entre racionalidad de medios y de fines, asignándoles respectivamente los nombres de «racionalidad instrumental» y «racionalidad teleológica», se propone expresamente reconstruir los aspectos formales del desarrollo tecnológico y postular después la tecnología como una paradigma de *racionalidad práctica*. Y es que para un racionalista —dirá nuestro autor— el paradigma de la racionalidad creencial o epistémica es el conocimiento científico, de modo que es racional creer lo que es compatible con el conocimiento científico disponible o está apoyado en él<sup>18</sup>. Cosas ambas que entre sí difieren, a pesar de mi amistad con el autor, ya que es perfectamente racional creer en la posibilidad de cosas que el conocimiento científico disponible todavía no apoya, aunque no sean incompatibles con él: ideas racionales, propuestas como metas a largo plazo, que por su valor dirigen la investigación científico-técnica y la praxis moral-política en esa dirección. Creer en ellas, en el sentido de trabajar por hacerlas posibles es sumamente racional; que la praxis hace posible mucho de lo que no lo era.

Ahora bien, lo difícil es —a mi juicio— intentar redefinir la racionalidad de los fines de una acción, atendiendo al mecanismo de su inclusión en el proceso de desarrollo tecnológico, como propone Quintanilla. Según él, tal redefinición transformaría la pregunta «¿es racional asumir tal objetivo como fin último de la acción?» en la cuestión «¿responde tal objetivo a los requisitos que definen una buena tecnología?»<sup>19</sup>. Los criterios que caracterizarían a una buena tecnología serían la eficiencia, la utilidad o valor social y, ante todo, la capacidad de controlar la realidad; teniéndolos en cuenta se trata de determinar si una propuesta de objetivos para la acción encaja en un programa de desarrollo tecnológico que los reúna, y no de plantear los objetivos con anterioridad.

Naturalmente, el proponente mismo de tal redefinición intenta precaverse contra una posible objección moral, que provendría de «filósofos moralistas», ansiosos de descalificar por irracionales programas tecnológicos extremadamente eficientes, útiles para algún grupo determinado, que le permiten controlar de forma óptima la realidad, pero a los que de todos modos los citados filó-

18 M. A. Quintanilla, «Las virtudes de la racionalidad instrumental», en *Anthropos* 94/95 (1989) 95-99.

19 *Ibidem*, pp. 97 y 98.

sofos calificarían de «injustos». El ejemplo que al respecto se aduce es el típico de la difícilmente igualable técnica nazi de exterminio en los campos de concentración.

El lector ingenuo espera a estas alturas encontrar una réplica contundente al incauto filósofo moralista, en la que se le muestre cómo la omnipotente racionalidad tecnológica tiene también previstos estos casos. Pero no los tiene. Más bien, llegados a este punto, remeda las gestas de los cientificistas, presuntamente superados por el racionalismo crítico, y abre de nuevo un abismo insalvable entre la racionalidad y la justicia: «habría que distinguir —se nos dice— el concepto de racionalidad del concepto de justicia. Uno puede tener intuiciones éticas no racionales, así como puede formular propósitos racionales inmorales»<sup>20</sup>. Y a renglón seguido se advierte a quienes tengan intuiciones irracionales, como considerar algo injusto, inhumano, degradante, que espabilen y busquen una tecnología superior a la de sus contrarios para operativizar sus irracionales intuiciones, o sus contrarios —eficaces, útiles, controladores de la realidad— ganarán la batalla en el terreno de los hechos.

Sin embargo, el lector, bien que normalmente ingenuo, es a veces también avisado y sabe que lo cortés no quita lo valiente. el aprecio por el desarrollo tecnológico es una constante racional en cuantos creen posible argumentar sobre la justicia y llegar al respecto a acuerdos intersubjetivos, ya que los oficios de la tecnología pueden resultar extremadamente útiles para lograr una humanidad más libre y feliz. No se ponga en guardia, pues, el tecnólogo frente al filósofo práctico, que nadie va a poner en duda los méritos de la tecnología. Lo que sí va a poner en duda es que la evaluación social de los programas sólo puedan hacerse desde valores *objetivables*, como el impacto ambiental (riesgos, salud...) y valores *no objetivables* (como la alteración de las costumbres, de la vida cotidiana, de la estructura social...)<sup>21</sup>, de modo que las valoraciones morales queden en meramente subjetivas.

Por el contrario, un buen número de propuestas se esfuerza hoy en día por mostrar la racionalidad de lo práctico, sea desde bienes inmanentes a las prácticas, engarzadas en una unidad de vida y en tradición<sup>22</sup>, sea desde bienes tras-

20 *Ibidem*, p. 99.

21 M. A. Quintanilla, *Tecnología: un enfoque filosófico*, Madrid, Fundesco, 1989, pp. 116 y ss. Una posición más matizada es la de J. Sanmartín, «No toda producción es síntesis. Reflexiones en torno a las diferencias entre tecnología de control y tecnologías sintéticas», en *Anthropos* 94/95, pp. 39-44.

22 A. Mac Intyre, *After Virtue*, 2ª ed., London, Duckworth, 1985, (hay trad. cast. en Barcelona, Crítica, 1987).

centes a ellas<sup>23</sup>, sea desde el criterio de la mayor felicidad del mayor número<sup>24</sup>, sea desde la pragmática trascendental, para la que la racionalidad de lo práctico consistirá en la necesidad de someterse a un principio ético para poder argumentar teórica y prácticamente con sentido. Es ésta última propuesta la más adecuada, a mi modo de ver, pero ya que a ella he dedicado buena parte de mis trabajos<sup>25</sup>, remito a ellos como réplica al racionalismo crítico en su intento de disolución de la racionalidad práctica, y continúo con las preguntas antes formuladas: si el marco teórico del nuevo socialismo es el racionalismo crítico, y si en él los valores socialistas proceden de una exterioridad irracional, ¿en qué queda la racionalidad de las utopías racionales? ¿o es que se ha mostrado desde tal marco la irracionalidad de las ideologías, no quedando más racionalidad que la tecnológica, que puede ser dirigida por diversos valores, igualmente irracionales todos?

Una respuesta coherente a esta cuestión desde la exposición del racionalismo crítico que venimos haciendo no puede ser más que afirmativa, pero entonces es menester indagar por qué el racionalista, pretendiendo serlo, sigue haciendo uso de valores irracionales. Y, en efecto, en algún lugar se nos dice que «el papel de las utopías de los idearios morales inscritos en las ideologías políticas, en los planteamientos filosóficos que acompañan a los programas de acción política, en las declaraciones de principios de los partidos, es precisamente el de arropar a las propuestas políticas con un marco de referencia valorativo, que haga posible su legitimación y justifique su pretensión de racionalidad»<sup>26</sup>. Parece ser, pues, que la tecnología social cuando precisa encuadrarse en un programa político para resultar efectiva, no sólo ha de recurrir a sus cualidades específicas, sino de nuevo al tema moral-político de la legitimación, aunque para ello haya de contar con valores y fines irracionales que le arropen. ¿Qué significa este arropamiento?

### 3. *Emotivismo político: el retorno del dogmatismo*

Tal vez A. Downs pueda ayudarnos en nuestra empresa, al definir la ideología como la imagen de una sociedad buena y el principal medio para construirla, y al recordar que en la moderna ciencia política las ideologías casi aparecen

23 Ch. Taylor, «Die Motive einer Verfahrensethik», en W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 101-135.

24 Vid. entre nosotros E. Guisán, *Razón y pasión en la ética*, Barcelona, Anthropos, 1986.

25 A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1989 (2ª ed.); *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1989 (2ª ed.).

26 M. A. Quintanilla, R. Vargas Machuca, *La utopía racional*, p. 172.

como instrumento del poder político, más que como representaciones de objetivos reales, de ahí que las distintas cosmovisiones vengan matizadas por el deseo de sus adeptos de obtener el poder<sup>27</sup>. En el proceso electoral de los países democráticos las ideologías desempeñan —continuando con Downs— un papel indispensable porque, ligadas a los distintos partidos, permiten a los votantes distinguir entre ellos sin necesidad de tener que informarse de una amplia gama de cuestiones, teniendo en cuenta que las elecciones se realizan en condiciones de incertidumbre. El votante ahorra energía calculadora de los programas de tecnología social de los distintos partidos, ya que la ideología que el partido parece defender le permite tomar tal «atajo».

Pero el recurso a las ideologías —proseguirá nuestro autor— es racional sólo a corto plazo, porque a los electores racionales les interesa influir en el *comportamiento* de los partidos políticos, no en sus *declaraciones*. Y como las ideologías son *per se* declaraciones, si los partidos no difieren entre sí por el comportamiento, es que son idénticos entre sí para el electorado: se *comportan* igual, aunque hablen de modo diferente. Por tanto, el elector que siga votando a un partido por su ideología, aunque en el comportamiento no se distinga de otros, será únicamente el *dogmático*<sup>28</sup>.

Ciertamente, la irracionalidad es una de las variables, que es preciso tener en cuenta en el mundo político. Pero no parece que el racionalismo crítico sea el modelo llamado a fomentarla, si no quiere perder su luminosidad y caer de nuevo en las tinieblas del dogmatismo oscurantista. Porque si del modelo mismo no surgen los valores socialistas, si los políticos no han de ser un clero secularizado, sino gestores, ingenieros, tecnólogos; si en definitiva los mismos valores —los que la clientela esté dispuesta a admitir— adornarán distintos programas, ¿por qué apelar a ellos?

Hablaba Kant del concepto de voluntad racional como una de las ideas del mundo político que Albert recuerda y, a pesar de situarla trascendentalmente en la razón, bien que se le ha criticado por hacer de ella una especie de cuarta formulación del imperativo categórico para uso exclusivo de la soberanía: si el pueblo está obligado legalmente al soberano, éste sólo está obligado al pueblo moralmente con lo cual la idea no alumbraba sino una manifiesta asimetría<sup>29</sup>. Pero

27 A. Downs, *Teoría económica de la democracia*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 103.

28 *Ibidem.*, p. 107. Vid. también mi artículo citado en nota 7, concretamente el apartado 4 titulado «Política como gestión: no como religión secularizada».

29 A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris 1976 (2ª ed.), pp. 11-72 ; para este punto pp. 52 y 53; A. Cortina, «Estudio Preliminar» a I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, p. LXIII.

en nuestro caso, las ideas son irracionales, a mayor abundamiento, y no pueden apoyar *argumentos*. Y sabido es que cuando el discurso moral no se entiende como argumentativo, es decir, como capaz de dar *razones que convenzan*, es que se comprende como *emotivo*, es decir, como capaz de provocar en los oyentes las emociones y actitudes que se desea, siendo el discurso la *causa* de que tales emociones y actitudes se despierten, no la *razón* para que los oyentes, sopesándola, tomen la actitud que bien les parezca.

A mi modo de ver, este uso *emotivista* del lenguaje moral-político, del que Stevenson, entre otros, dio cuenta<sup>30</sup>, es el único que cabe a quien cree que no hay más racionalidad que la tecnología y, sin embargo, se empeña en utilizar el lenguaje valorativo para arropar las propias propuestas. El lenguaje de la ideología se utiliza entonces con fines de persuasión, más que de convicción, con lo cual en nuestro caso, dando un salto prodigioso, pasamos del socialismo científico al emotivismo político o, aún mejor, al socialismo emotivista. Sus virtualidades consistirían en crear tecnólogos políticos, cuyos comportamientos se inmunizan a la crítica mediante declaraciones, y aumenta el número de electores dogmáticos, que no distinguen las razones de las causas psicológicas. Resulta insólito que un racionalismo crítico, presuntamente heredero del Siglo de las Luces, empeñado en la loable tarea de disipar las tinieblas del oscurantismo dogmático y fomentar una forma de vida en que los actores sometan todas sus afirmaciones a la prueba crítica, defienda un mundo político de persuasores inmunes a la crítica y de persuadidos dogmáticos.

A mayor abundamiento, como apunta Mac Intyre, en un mundo emotivista como el descrito —en nuestro mundo— es imposible mantener una de las mejores herencias del Siglo de las Luces: la obligación de tratar a los hombres como fines en sí y no sólo como simples medios.

Tratar a cualquiera como fin en sí mismo —dirá Mac Intyre— es ofrecerle buenas razones para actuar más de una forma que de otra, pero dejándole evaluar esas razones: «es no querer influir en otro excepto por razones que el otro juzga buenas. Es apelar a criterios impersonales de validez, que cada agente racional debe someter a su propio juicio»; mientras que «tratar a alguien como un medio es intentar hacer de él o de ella un instrumento para mis propósitos, aduciendo cualquier influencia o consideración que resulte de hecho eficaz en esta ocasión»<sup>31</sup>.

30 Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, 1944 (hay trad. cast. en Buenos Aires, Paidós, 1971).

31 A. Mac Intyre, o.c., pp. 23 y 24 (p. 41 de la trad. cast.).

Este es —según nuestro autor— el *contenido social del emotivismo*, que no es ya una mera teoría del lenguaje, sino la moral de nuestra sociedad. No creo que potenciarlo sea tarea honrosa para quienes dejaron sucesivamente el socialismo utópico y el científico, según dicen, por irracionales. Porque si los valores últimos de la política también lo son, entonces ninguna opción ideológica es racionalmente defendible. Sólo queda en el ámbito de la racionalidad política una ingeniería fragmentaria apolítica, manejada por políticos y expertos con vistas a los fines que bien les parezcan, con la convicción teórica de que es imposible tratar a los electores como seres autónomos, capaces de elegir ponderando unas razones morales que, al parecer, no existen.

Mal puede desde aquí extenderse la democracia y profundizar en ella, porque falta la más elemental de las bases racionales: el sujeto autónomo, legitimado para participar en las decisiones que orientan la vida de su comunidad política.

ADELA CORTINA