

IMPLICACIONES POLÍTICAS DE LA TEORÍA DE LA RACIONALIDAD DE RAYMOND BOUDON

Juan Cristóbal Cruz Revueltas*

RESUMEN. Contra la tendencia a ignorar el papel de las creencias y de la racionalidad en la explicación de los fenómenos sociales, Raymond Boudon propone una teoría general y unificada de la racionalidad, la teoría de la racionalidad ordinaria. Ésta adopta una visión más amplia que el individualismo metodológico tradicional, como la teoría de la elección racional, al incluir la racionalidad cognitiva y axiológica. Entre otras implicaciones, esta concepción lleva a criticar las posiciones holistas y a defender la existencia de un evolucionismo moral y político moderado.

PALABRAS CLAVE. Racionalidad, individualismo metodológico, evolucionismo moderado, Raymond Boudon, teoría de la elección racional.

UN CONSENSO EQUÍVOCO: EL HOLISMO VERSUS LAS RAZONES DE LA ACCIÓN

¿Es viable hoy en día una teoría de la racionalidad? ¿Influyen las razones o al menos las creencias en los fenómenos sociales? ¿Las razones pueden ser causas? El sentido común diría que sí, paradójicamente las teorías sociales suelen responder que no. Mientras las personas ordinarias confían en las razones que los llevan a mirar la calle antes de atravesarla (y no ser atropellados) o, en un caso más sofisticado, prefieren votar por un partido político afín a sus ideas a otro que no lo es; desde las trincheras de la sociobiología a aquellas de las ciencias sociales y de la filosofía, se suele argüir que los individuos no actúan en virtud de los motivos

* Profesor-investigador del departamento de filosofía de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Dirección electrónica: jccruza@me.com

que creen hacerlo. Los científicos sociales y los filósofos consideran demasiado frecuentemente a las creencias como simples epifenómenos y a los individuos como “esclavos”, inconscientes de serlo, de toda suerte de determinismos (genes, clase social, estructuras y una larga lista más). Para quien está familiarizado con la historia de las ideas, le será claro que en las ciencias sociales de nuestros días es frecuente encontrarnos con nuevas versiones de una vieja idea que cuando menos remonta a los hombres dormidos de Heráclito, a los prisioneros de la caverna de Platón o a las máximas del moralista francés La Rochefoucauld, cuando en 1665 afirma que: “*Aquellas grandes y brillantes acciones que deslumbran son juzgadas por los políticos como efectos necesarios de grandes proyectos; siéndolo por lo común efectos del humor y de las pasiones.* Así lo fue la guerra de Augusto y de Antonio, que se le relaciona con la ambición que tenían de hacerse amos del mundo, no era quizás sino el efecto de los celos” (Rochefoucauld, 1922: 7).

Esta crítica de nuestras motivaciones conscientes tendrá una enorme posterioridad en el mundo moderno. En efecto, se encuentra luego en David Hume cuando sostiene en el *Tratado de la naturaleza humana*, publicado en 1740, que la razón es y debe ser esclava de las pasiones (Hume, 1965: 415). También en 1874, en su texto sobre la utilidad de la religión, John Stuart Mill se suma a esta posición cuando anota, convencido del peso (decisivo) de la opinión de la mayoría sobre las creencias del individuo, que: “[...] es fácil que la gente se complazca en pensar que está actuando por motivos de conciencia, cuando en realidad lo hace obedeciendo a motivos inferiores que luego su conciencia aprueba” (2009).

En nuestros días, un ejemplo significativo sería el del antropólogo de la violencia, René Girard, quien sostiene —a la manera de La Rochefoucauld— que somos víctimas de procesos *epidémicos* de difusión de creencias: Brutus y sus acólitos “creen” que su deber es asesinar a César para salvar la República; “creen que creen”, ya que en realidad buscan eliminarlo porque sufren un sentimiento de rivalidad y “quieren” —debido a un contagio por imitación que los lleva a compartir una misma obsesión— sustituirlo para ser, ellos mismos, César (Cruz Revueltas, 2005). “El objeto, nos dice Girard, desaparece en el fuego de la rivalidad” (Girard, 2004: 62). Bajo esta lectura, Brutus terminará por olvidar, a manera de quien deja de lado un pretexto superficial, el

motivo de su acción, a saber: el de preservar el régimen republicano. Muchos filósofos responderán de la misma forma, al menos aduciendo que estamos sometidos irremediablemente a la historicidad, a la estructura social, a la última episteme, al actual “desocultamiento de Ser”, a “formas de vida” o a diversas formas de contagio intelectual. No extraña la popularidad en los últimos cien años de conceptos como el de “cámara oscura” (Marx), “falsa conciencia” (Mehring) o “racionalización” (Freud). Cada uno de ellos evoca la misma crítica radical de la conciencia individual y permiten constatar que efectivamente en la última centuria ha sido una constante la convicción que las ciencias sociales deben ignorar las creencias o las razones que llevan a los individuos a actuar. Esto, cuando no se declara llanamente que toda ciencia y todo saber son burda mistificación (a manera de curiosa sobrevivencia o franca victoria de Epiménides, el filósofo cretense, célebre por argumentar que todos los cretenses mienten).

¿Cómo explicar un tan amplio consenso —como se verá, a mi parecer equívoco— en corrientes tan diversas? Diferentes respuestas pueden ser evocadas. Una explicación puede hallarse en las estrategias discursivas que adoptan los “científicos sociales” para impresionar a su auditorio. Un recurso seguro es el de “revelar” de golpe al público sus “verdaderas y más profundas motivaciones”, mismas que hasta ese momento los asistentes “no habían siquiera sospechado”. Una explicación más de fondo y muy influyente se puede hallar en el éxito y la reputación de las ciencias “duras” que llevaron en el campo de las ciencias sociales a corrientes como el positivismo a favorecer exclusivamente “los hechos” en la explicación de los fenómenos sociales. Bajo esta influencia se creyó necesario descartar las creencias y las razones (puesto que son inobservables) del análisis científico o explicación. Es decir, se optó por negar que el sentido que el actor da a su acción pueda ser una causa (lo que dará pie a la larga oposición metodológica entre explicar y comprender). Se prefirieron entonces las concepciones holistas que parten del principio que los fenómenos sociales se pueden describir a partir de una causalidad que liga y somete a los individuos a situaciones globales, como lo pueden ser las fuerzas sociales o culturales, psicológicas o biológicas, o cualquiera que, a fin de cuentas, se imponga inexorablemente sobre los individuos. Un ejemplo, entre muchos

otros, relativamente reciente de este tipo de perspectiva holista sería el de Samuel Huntington cuando defiende que el (des)orden geopolítico actual se explica por la confrontación entre civilizaciones (Huntington, 1997) (los atentados del 11 de septiembre del 2001 parecían darle cierta plausibilidad a la posición de Huntington, pero las recientes crisis en Siria o en Irak hacen palpable que frecuentemente los peores conflictos son “intracivilizaciones” y que ellos surgen en virtud de una pluralidad de causas).

RAYMOND BOUDON O LA IMPORTANCIA DE LAS CREENCIAS EN LA EXPLICACIÓN DE LOS FENÓMENOS SOCIALES

Ante este contexto, vuelvo a la pregunta inicial, ¿es posible aún pensar una teoría de la racionalidad? ¿Las razones pueden ser causas de los fenómenos sociales?¹ Más aún, ¿las normas y los valores pueden también incluirse dentro de una teoría de la racionalidad? Por principio podemos constatar que las ideas sí tienen efectos sobre el mundo real. Si no nos dejamos intimidar por el enorme peso de las corrientes arriba mencionadas, podemos constatar que ya el propio Nietzsche reconocía que incluso una idea falsa como la idea de infierno, es imprescindible para entender la historia de Occidente (mayor homenaje, sea dicho de paso, no podía rendir el filósofo de Sils María a ese defensor de las ideas y en particular del uso moral y político de la idea de infierno que es Platón). Sabemos también que no es la pasión lo que detona las tragedias de Hamlet y de Otelo, es la certeza: la prueba del pañuelo demuestra que la verdadera desgracia de Otelo no fueron los celos, fue el adoptar el empirismo de Bacon y volverse así insensible a las razones de Desdémona. Lo mismo sucede con Hamlet cuando finalmente se convence que la muerte del rey, su padre, fue un crimen. El genio de Shakespeare construye estas obras en torno a la fuerza (destruktiva) de una sola idea o creencia (por lo

¹ No ignoro que la pregunta sobre si las razones pueden ser causas ha sido ampliamente discutida y debatida en filosofía al menos desde Schopenhauer y Wittgenstein hasta, entre muchos otros, por Donald Davidson (1980). A mi parecer este debate no mina en ninguna forma la posición defendida por Boudon.

demás, una mera historia de celos difícilmente se elevaría a una tragedia universal). Más aún, desde Thomas Hobbes y Adam Smith a Alexis de Tocqueville, Max Weber a John Rawls, mucho de los logros teóricos más significativos del pensamiento político y social del mundo moderno muestran la fertilidad de los enfoques que parten del postulado que en la comprensión de los fenómenos sociales se deben tomar en cuenta seriamente las creencias e ideas de los individuos. Esta es también la posición que defiende el autor que me interesa aquí, Raymond Boudon.

En efecto, Boudon parte del diagnóstico que hoy en día “[...] las ciencias humanas tienen tendencia a sub-estimar la eficiencia causal de las razones, a explicar los comportamientos a partir de causas que no son razones y a concebir las razones que el sujeto se da de su comportamiento como desprovistos de influencia sobre él” (Boudon, 1995: 162). Dicho en otras palabras, Boudon parte de la denuncia del “sociologismo”, es decir, de aquellas teorías que ignoran o relegan las creencias de los individuos en la explicación de los fenómenos sociales. Para el pensador francés el sociologismo se presenta bajo tres paradigmas: en su primera versión, la “hiperfuncionalista”, se considera toda conducta como la expresión de un rol social en relación al cual el actor no tiene margen de interpretación ni de desvío posible; en la segunda, el sociologismo en su vertiente “hiperculturalista”, se reduce la acción a un efecto de elementos anteriores a la acción y a ser un simple resultado de la socialización (*habitus*, normas o valores interiorizados); y, en el tercer paradigma, en su figura “realista totalitaria”, se supone que toda elección no es libre más que en apariencia, ya que en realidad está determinada por la “estructura social” (Boudon, 1977) ¿Qué significa entonces tomar en serio en la explicación de los fenómenos sociales, las creencias de los individuos? La obra de Boudon busca ofrecernos una respuesta a partir de dos postulados: en primer lugar, que “los individuos tienen razones de creer en aquello que creen” (1995: 455); y, en segundo lugar, que “la noción de racionalidad juegan en las ciencias sociales un papel tan importante como el que ha jugado la noción de razón desde la noche de los tiempos en filosofía” (2012: 7).

Fallecido el 10 de abril de 2013, Raymon Boudon nace en París el 27 de enero de 1934. Sigue sus estudios en el centro escolar de la élite intelectual francesa, la Escuela Normal Superior de París (trece premios

nobel han egresado de ahí), donde trabaja bajo la asesoría de Raymond Aron y se codea con profesores como Michel Foucault. En 1956 se instala en Friburgo, Alemania, para seguir los cursos de Karl Jaspers y de Martin Heidegger. Ahí traba estrecha amistad —según se infiere por datos concordantes— con el filósofo mexicano Ricardo Guerra. Juntos suelen escapar a Berlín para asistir a las representaciones de teatro de la *Berlin Ensemble* dirigida por Bertolt Brecht en la que actúa, justo en ese momento, la actriz mexicana Rosaura Revueltas. Más tarde, trabaja bajo la dirección de Paul Lazarsfeld y entra en contacto con Robert Merton en el departamento de sociología de la Universidad de Columbia (Boudon, 2003). Profesor en la Sorbona, fundador del *Grupo de estudio de los métodos del análisis sociológico* (GEMAS), miembro del muy prestigioso *Instituto de Francia*, su obra ha sido ampliamente traducida y constituye una referencia obligada del pensamiento social de los últimos cincuenta años.

Como se puede constatar por su biografía y por su obra, Boudon es un sociólogo con formación de filósofo y, a fin de cuentas, un filósofo de las ciencias sociales. En efecto, al igual que la gran tradición sociológica (Tocqueville, Weber, Durkheim, Simmel), de la que no cesó de nutrirse, su obra linda entre la sociología y la filosofía, además de contar con una notable y sólida cultura enciclopédica. Todo ello hace de sus numerosos trabajos un material particularmente fértil para cualquier estudioso de las ciencias sociales. Esquemáticamente se puede afirmar que la trayectoria de Boudon, cercana a la del profesor de la Universidad de MacGill de origen argentino, Mario Bunge, se sitúa en uno de los polos del debate en la teoría social francesa cuyo polo contrario lo encarna Pierre Bourdieu (y su noción de *habitus*) y las otras formas de holismo en ciencias sociales como el marxismo, el estructuralismo, el funcionalismo, la deconstrucción o las obras de autores como Michel Foucault, Louis Dumont o René Girard.

EL INDIVIDUALISMO METODOLÓGICO

El individualismo metodológico (IM) adoptado por Boudon encuentra una de sus principales fuentes de inspiración en Max Weber. En par-

ticular cuando en una carta a Rolf Liefmann confiesa que “si me volví sociólogo es esencialmente para poner fin a esa industria de conceptos colectivos cuyo espectro rueda en torno nuestro” (Boudon, 2012: 38). Valga notar que por los mismo años y en un estado de ánimo análogo al de Weber, el escritor austriaco Robert Musil se quejaba también del uso indiscriminado de esos conceptos (intuición, raza, clase...) que parecen explicarlo todo, pero que en realidad, antes de ser “conceptos-solución”, son “conceptos problema”: “Nosotros los alemanes’: ficción de una comunidad entre obreros y profesores, mercantes e idealistas, escritores y cineastas, que no existe” (Musil, 1978: 1070. Traducción mía). Tocqueville expresa una idea muy cercana cuando confiesa su desprecio por las teorías y los sistemas absolutos que suprimen a los hombres de la historia del género humano. (Tocqueville, 1893: 88-89). La idea de base del IM es simple: no importa la escala de que se trate, cualquier fenómeno social es el resultado de actos, actitudes o creencias de individuos. Valga subrayarlo: desde esta perspectiva el sentido que los actores dan a su acción constituye la causa de su acción. A partir de esta convicción weberiana según la cual la sociología debe practicar un método estrictamente individualista, Joseph Schumpeter no tardará en oficializar la expresión “individualismo metodológico” (IM), misma que será popular entre los seguidores de Friedrich von Hayek y Karl Popper.

Para Boudon esta perspectiva metodológica es la clave de la fecunda obra de Weber (Boudon, 2013: 68). En realidad, el IM y la teoría de la racionalidad han sido marcos conceptuales sumamente fecundos desde el siglo XVII hasta nuestros días (como lo hacen patente las obras del premio Nobel de Economía 1992, Gary Becker). Entre las concepciones que la adoptan podemos enumerar la teoría de la decisión, ilustrada por la conocida apuesta de Pascal (para situaciones con un solo jugador);²

² Se dirá que no se tiene testimonio alguno de conversión religiosa motivada por la apuesta de Pascal, pero si contamos con el de la renuncia a una creencia religiosa por motivos lógicos (no es aceptable una divinidad omnipotente que crea un mundo de maldad) como es el caso de James Mill (Mill, 2008: 70-71). Por su parte, John Stuart Mill parece invertir la apuesta pascaliana cuando anota: “el reconocimiento de que el máximo objeto de nuestra adoración es un ser que pudo hacer un infierno y, al mismo tiempo, pudo crear generaciones y generaciones de seres con la certeza que estaba creándolos con ese destino [...]”.

el uso por parte de J. Rawls, en su teoría de la justicia, de la teoría de la decisión en situación de interacción (en la que participan varios jugadores); Rousseau con su teoría política cuando demuestra que toda cooperación está amenazada desde el momento que suponemos que los individuos no están constreñidos por las promesas que han hecho, es decir, para que la cooperación sea viable se requiere cambiar la libertad natural por una libertad civil (por medio del contrato social). O también, la teoría económica (Turgot, Adam Smith) que desde Mandeville muestra que el interés particular puede servir, de forma no intencional, al interés general.³

Para Boudon el *IM* parte de tres postulados. El primero (P1) sostiene que un momento esencial de todo análisis consiste en comprender el porqué de los comportamientos individuales del fenómeno social que se busca entender. El segundo (P2) sostiene que comprender el comportamiento de un individuo es reconstruir el sentido que tiene para él. Y, finalmente, el postulado de la racionalidad consistente (P3) en identificar la causa del comportamiento del individuo con las razones (Boudon admite que estas razones surgen a partir de los recursos cognitivos y sociales disponibles, lo que de ninguna forma confina a establecer un modelo de simple reproducción cultural): “comprender una acción es encontrar las razones que han llevado al actor a efectuarla [...]. Este método ‘comprensivo’ se funda en la hipótesis que las acciones son *universalmente inteligibles*” (Boudon, 2009: 56-57. Traducción mía). Ahora bien, se suele olvidar que la posición de Boudon se distingue de otras formas de *IM* que agregan a los postulados ya mencionados, otros postulados más restrictivos. Así, por ejemplo, para el consecuencialismo o el instrumentalismo el sentido de la acción reside siempre para el individuo en sus consecuencias (P4). Otras posiciones, como la teoría de la elección racional, defiende que el individuo da prioridad a lo que le concierne personalmente (P5) y que actúa siempre bajo el cálculo costos beneficios (P6).

³ Un ejemplo concreto del *IM* que Boudon se complacía en citar era el de la caída final de la URSS, comprensible desde la teoría de juegos ya que no puede ser entendido sin el “bluff” de la “guerra de las galaxias” por medio del cual de Ronald Reagan obligó al contrincante, la Unión Soviética, a abandonar “el dilema del prisionero” (la amenaza nuclear mutua) en que se hallan confinados.

Es de notar que el éxito de los modelos instrumentalistas (es decir, aquellos que en su explicación incluyen los primero 4 postulados) viene del hecho que proponen una teoría simple de la acción que hace inútil cualquier pregunta suplementaria, son explicaciones autosuficientes, sin “caja negra”. No es necesario ir más allá en la explicación: si el ladrón roba el banco es simplemente porque ahí está el dinero. En tanto que la teoría de la elección racional (que incluye los 6 postulados) además se pretende capaz de unificar las ciencias sociales.

A pesar de sus pretensiones y de sus indudables logros, en realidad las teorías instrumentalistas y la teoría de la elección racional (TER) no logran explicar muchos de los fenómenos sociales más interesantes. Un ejemplo es el caso del acto del voto ¿Por qué a pesar de su costo y de su poco efecto, la gente vota? ¿Por el miedo a una mala reputación? ¿Porque es mal visto no votar? Para algunos (como puede ser el caso de Jon Elster) la respuesta es sencilla: ir a depositar nuestro voto individual no puede ser sino ser un acto irracional. Si reflexionamos seriamente, nos dicen, constataremos que ir a votar supone el riesgo de salir a la calle y ser atropellados o asaltados; todo por un acto que, a fin de cuentas, tendrá un impacto muy marginal o francamente nulo, al no ser sino una gota en el mar, un solo voto en una votación de millones de electores.

Dicho de otro modo, las teorías que reducen la racionalidad a su aspecto instrumental o al simple cálculo no pueden explicar los fenómenos sociales que ponen en juego creencias no triviales (como el acto de votar) o creencias prescriptivas o morales. Por ejemplo, ¿por qué cuando asistimos al teatro nos importa el destino de Antígona siendo que no tenemos ningún interés directo en la fortuna o desgracia de un personaje de ficción literaria? Lo que dichas teorías no logran decir es que la suerte de Antígona nos importa por buenas razones: porque en ella está en juego nuestra noción de justicia y de valor de la persona en general.

Peor aún, este tipo de teorías que se limitan a una racionalidad instrumental (como la TER) terminan por favorecer el relativismo dominante en nuestros días, pues llevan a relegar el mundo de la cultura al ámbito de la “guerra de los dioses”, del “todo se vale” o francamente a un terreno irracional cuando entienden la cultura como un simple ruido carente de significación y dominado por fuerzas oscuras. Así, por

ejemplo, Wittgenstein sentencia, refiriéndose implícitamente al mundo de los valores y de la cultura, en la frase que concluye su *Tractatus logico-philosophicus* (7): “De lo que no se puede hablar, debemos callar” (*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*). En realidad, a pesar de lo que afirma la *doxa* contemporánea y a pesar del relativismo cultural que favorecen las visiones instrumentales de la racionalidad, los valores del mundo de la cultura son sorprendentemente comunicables, estables y universales. Por otra parte, nada obliga a sacar de la “pluralidad de valores” conclusiones inmediatamente relativistas. Por ejemplo, del hecho que a algunos pueblos que entierran a sus muertos les pueda parecer abominable que otros pueblos los incineren, sólo oculta que en ambos casos se expresa un respeto (universal) de los difuntos. En cuanto a la estabilidad de los gustos estéticos, Ernst Gombrich se complacía en mostrar la sorprendente permanencia y difusión hasta nuestros días, al menos en Europa y Asia, de motivos decorativos nacidos hace miles de años probablemente en el antiguo Egipto (Cruz Revueltas, 2009).

Como se puede constatar, una concepción instrumentalista y, a fin de cuentas, demasiado estrecha de la racionalidad, lleva a una visión esquizofrénica del ser humano: a manera de capitalistas egoístas durante el día y fanáticos religiosos durante la noche, seríamos, por una parte, máquinas calculadoras que sólo buscan maximizar su beneficio; y, por otra parte, pero al mismo tiempo y a fin de cuentas, seres sometidos a finalidades irracionales.

LA TEORÍA DE LA RACIONALIDAD ORDINARIA (TRO)

Se puede constatar que las ciencias sociales parecen dividirse entre aquellas que conceden la existencia de un ámbito de la racionalidad y otras que simplemente lo niegan. Y cuando se llega a admitir que los individuos pueden actuar racionalmente, sólo es para asentar la existencia de una frontera abismal que divide el mundo social entre un ámbito del *homo oeconomicus* racional que calcula los costos y beneficios de cada acto que realiza y otro del *homo sociologicus* irracional incapaz de dar cuenta de los valores y finalidades que persigue. Con su teoría de la racionalidad ordinaria Boudon, que parte de la idea que

generalmente actuamos con base en buenas razones (no sólo en las conductas instrumentales), pretende poner fin a este estado de cosas. Quizás, podríamos decir por nuestra parte, se trata de poner fin a la idea popular en filosofía que ve en el hombre moderno un ser “sometido” a la “mitología” de la racionalidad (o a la “metafísica de la subjetividad”, como diría Heidegger).

Pero, ¿en qué consiste la TRO que nos propone Boudon? La respuesta sencilla consiste en afirmar que los individuos actúan en función de razones que consideran más o menos fuertes desde su contexto cognitivo particular. Pero para hablar con precisión supongamos, nos dice la teoría de Boudon, que x es un objetivo, un valor, una representación, una preferencia, una creencia o una opinión. Se dirá que x se explica por la racionalidad ordinaria si x es a los ojos del individuo que lo adopta, la consecuencia de un sistema de creencias S cuyo elementos le son aceptables y si no existe para él un sistema S' preferible que lo llevaría a adoptar x' . En ese caso, se dirá que S es la causa de la adhesión del individuo a x . Visto así, incluso nuestras ideas falsas no se explican por causas irracionales sino antes bien por el mismo ejercicio de la racionalidad: “yo creo, al igual que mi vecino, en una tal idea falsa debido a que, dada la información, dadas nuestras competencias, etcétera, ella deriva del mejor posible sistema de razones que podemos imaginar” (Boudon, 1995: 28. Traducción mía).

Ahora bien, las proposiciones de un sistema de creencias S pueden ser de diferentes categorías. Por una parte pueden tratarse de proposiciones que se refieren a hechos, por lo que este tipo de proposiciones son susceptibles de refutación. Pero también se movilizan principios que, por su naturaleza, no son refutables. Sin embargo, los principios no están totalmente inmunizados a la revisión ya que existe un “metaprincipio” que consiste en el hecho que un principio P es preferible al principio P' si las teorías inspiradas por P son más satisfactorias que las teorías inspiradas en P' . Dado este modelo que nos propone Boudon, es claro que la TRO supone que no hay ruptura radical —como quieren suponerlo John Stuart Mill, Vilfredo Pareto y Karl Popper (Boudon, 2013: 28)— entre las creencias ordinarias y las creencias científicas. La racionalidad que es responsable de las creencias científicas lo es también de la racionalidad de las creencias positivas y normativas. No hay rupturas

epistemológicas radicales (como lo defiende Gaston Bachelard), se trata de un mismo tipo de racionalidad en el que entran en juego el mismo tipo de inferencias. Boudon llama la atención respecto al hecho que Albert Einstein sostenía esta concepción cuando en 1936 afirmaba que “la ciencia no es otra cosa más que un refinamiento de nuestro pensamiento de todos los días” (Boudon, 2012: 73).

Ahora bien, el modelo arriba mencionado de la TRO es un tipo ideal. De aquí que sea admisible que mientras las teorías científicas se pretenden independientes de su contexto y buscan ser consideradas como válidas para todos los seres humanos, desde el punto de vista del observador externo se suelen observar creencias y conductas ordinarias que se antojan irracionales. La TRO admite —a mi parecer de manera consecuente— la existencia de desfases cognitivos pero sugiere evitar, lo más que se pueda, tomarlos como simplemente irracionales. Para Boudon el observador siempre debe comenzar (“caritativamente”, quizás a manera de una ética de la comprensión) por suponer una motivación racional y debe tratar de reconstruirla. Determinar una acción como irracional sólo puede ser una última opción metodológica. Actitud que por lo demás permite evitar algunos de los efectos deplorables de otras teorías.

Por ejemplo, para explicar el caso del ritual de la lluvia algunos, como Lévy-Bruhl (Boudon, 2009: 71) defienden que los “primitivos” creen en la eficacia de su ritual porque sus razonamientos o su lógica serían distintos de los nuestros. Su manera de tejer relaciones de causalidad y de similitud no sería sensible a “nuestro” uso de la contradicción lógica. Para otros, como Wittgenstein (Wittgenstein, 1985), los sujetos en realidad no creen en la efectividad de su ritual, pero lo llevan a cabo por motivos de orden expresivo. En el primer caso, se echa mano de una explicación excesiva y sumamente costosa ya que implica suponer la existencia de “otro tipo de inferencias”, la existencia de “otra lógica”, que distingue al pensamiento “primitivo” del moderno. No sólo habría entonces una diferencia de cultura, también habría una diferencia del tipo de hombre o quizás incluso de realidad. Una tesis tan radical —a saber, el de la discontinuidad de la historia humana— no puede sino acompañarse de otro tipo de dificultades, como lo es la explicación del paso de “la lógica primitiva” a “la nuestra”. La salida usual es la de adoptar la estrategia argumentativa de la religión cuando se enfrenta

a una profunda interrogación y relegar este “salto” a la categoría de misterio. Por lo demás, en el primer caso como en el segundo (el de Wittgenstein) se ignoran las buenas razones que en realidad tienen quienes llevan a cabo el ritual. Error que, como apunta Boudon, no comenten autores como Weber o Durkheim quienes ven en la magia un uso de la racionalidad ordinaria pero contextual. Dicho de otra forma, los “primitivos” no son a-rationales, tienen “buenas razones” para realizar el ritual. Se cree que x es bueno o y es verdadero porque aún no se conocen las razones que las refutan. “Su problema” reside en el hecho que no pueden sino echar mano del conocimiento que tienen disponible, sin saber que en realidad no tienen la información suficiente o padecen el hecho de que entre ellos aún no ha aparecido otra creencia colectiva alternativa que se presente como seria competidora; situación que el observador externo suele no advertir, por lo que se ve tentado a calificar como “irracionales” o “a-rationales” a quienes subscriben el ritual.

Existen además otras razones que permiten entender la perseverancia en el tiempo de las creencias frágiles o dudosas. En el caso del ritual de la lluvia sucede lo mismo que en las comunidades de científicos, antes de abandonar la “teoría”, lo que supone un costo elevado, se intenta salvarla con hipótesis auxiliares del tipo “los dioses no estaban contentos” o “el ritual no se hizo como se tenía que hacer”. Incluso en las ciencias, en particular en las ciencias sociales, suelen aparecer teorías frágiles y dudosas, sobre todo cuando no hay dispositivos institucionales que favorezcan la contradicción crítica y la pluralidad de enfoques; cuando las teorías se antojan coherentes pero “esconden” implícitos falsos (es decir, en los sobreentendidos de la argumentación se echa mano de supuestos “evidentes” y “verdaderos” que en realidad son falsos); o cuando se pasa de una afirmación aceptable del tipo x a su sentido hiperbólico del tipo “toda la historia humana no es más que la historia de x ” y se le convierte, en consecuencia, en ideología.

Valga subrayar que de ninguna manera Boudon pretende negar la existencia de la irracionalidad (aunque es sabido que sólo se puede juzgar de irracional a una persona a quien por principio le atribuimos racionalidad); al igual que su opción por el individualismo no implica negar la existencia de fenómenos sociales de naturaleza holista (pero su teorización si bien logra explicar ciertos fenómenos sociales lo hace con

el defecto que explica fenómenos extremadamente generales). Boudon no busca tampoco ofrecernos una visión ontológica, en ambos casos (IM y con la TRO) simplemente se pretende optar por la vía de investigación metodológica y heurísticamente más fecunda.

LA OBJETIVIDAD DE LOS VALORES

Como ya se ha indicado, a diferencia de la *doxa* dominante en el pensamiento filosófico y social, Boudon defiende que no existe una diferencia profunda entre los juicios respecto a hechos y los juicios respecto a valores (normativos e incluso estéticos): “[...] la validez de los juicios que nos dicen cómo el mundo debe ser no se funda de otra forma que aquella de los juicios que nos dicen cómo está hecho” (Boudon, 1995: 301. Traducción mía). Salvo cuando son puramente idiosincráticos (como los gustos gastronómicos), los juicios de valor son válidos (al igual que los juicios de hecho) si no violan el principio de no contradicción, si son imparciales, si pueden ser sostenidos públicamente a través de argumentos aceptables y, frecuentemente, si se apoyan en hechos (por ejemplo, al preferir, en virtud de la experiencia histórica, la democracia al totalitarismo) (Boudon, 1995: 186). Dicho en otras palabras, también “el sentimiento moral se apoya sobre un sistema de razones” (1995: 207). De aquí que Boudon pueda defender la idea de una objetividad de los valores, sin suponer por ello una idea sustancialista de dichos valores (como creen poder hacerlo Leo Strauss, Alasdair MacIntyre o Charles Taylor).

LA EVOLUCIÓN POLÍTICA Y MORAL COMO PROGRAMA

Si la TRO asume que la racionalidad (una única forma de racionalidad) se encuentra presente en todo lo largo de la historia humana y en todas las latitudes, ello no impide admitir que hay contextos históricos e institucionales más favorables a la racionalidad que otros; que hay sociedades más “abiertas” (al pensamiento crítico) y otras más “cerradas”. Si bien la TRO está por doquiera presente, no debe ser confundida con una

racionalidad hegeliana inscrita en el movimiento mismo de la “Historia” que haría de las generaciones anteriores meras víctimas sacrificables en aras de las generaciones posteriores. No hay plan predefinido y, más aún, puede haber regresiones. Tampoco Boudon considera viable una ingeniería global que “bastaría” aplicar a la sociedad en su conjunto, como lo pretendían ayer los sistemas de economía planificada y como lo pretenden hoy en día las llamadas políticas del decrecimiento que suponen que el Estado puede dictar un lineamiento estricto a todos los sectores de la sociedad y a todos los actores sociales. En efecto, a la manera de Popper, Boudon sostiene que las sociedades no cambian por virtud de un plan general centralizado debido no sólo al problema del imposible manejo centralizado de la información, sino sobre todo debido a los efectos perversos o no intencionales. Por ejemplo, para resolver el problema de la educación, con las mejores intenciones del mundo se le democratiza, pero al hacerlo se devalúan académica y socialmente los títulos, se saturan las salidas profesionales, decae el nivel de estudios, etcétera. Albert Hirschman (1991), un autor generalmente interesante, creyó oportuno denunciar el concepto de efectos perversos como propio de una retórica reaccionaria. Sin embargo, el problema no es el concepto, es la realidad que no puede ser ignorada. Más aún, los efectos perversos o no intencionales, como bien indica esta última denominación, también pueden actuar en sentido contrario, como lo muestra el caso de la última gran transformación tecnológica, Internet, creada originalmente con fines militares. Recuérdese que ya en el *Fausto* de Goethe, Mefistófeles confiesa ser el espíritu que quiere hacer el mal y termina siempre por hacer el bien.

Sin embargo, consecuente con el papel tan relevante que concede a la racionalidad, Boudon sostiene la hipótesis de un evolucionismo moderado, precisamente no determinista. Contra el posmodernismo que pretende la liquidación definitiva de la filosofía de la historia y por ende, nos condena al marasmo de una historia sin sentido, Boudon defiende, evitando el determinismo del evolucionismo clásico, la existencia de formas de racionalización progresiva de las sociedades o quizás de la humanidad en su conjunto. Este tipo de evolución se da gracias a la innovación y a la selección de ideas y de instituciones que se van organizando, en un principio de manera espontánea, en torno

a constelaciones de problemas. De esta manera la historia de las ideas puede ser entendida como la realización, en el mediano y largo plazo, de diferentes programas o formas de racionalidad difusa, bajo el supuesto que las actividades intelectuales colectivas tienden a convertirse en procesos de racionalización con dinámica estable y propia (Boudon, 2003: 194). El caso más claro e ilustrativo sería naturalmente el de la ciencia que a partir del programa más o menos vago, a saber, el de describir lo real tal y como es (Boudon, 2009: 90), ha logrado, gracias a un esfuerzo colectivo de generaciones enteras, proponer teorías cada día más sólidas y amplias. Al grado que la ciencia puede brindarnos hoy en día (como lo defiende Michel Serres) una gran narración del universo en su conjunto, desde el *Big Bang* hasta su futuro colapso, pasando por la aparición del sistema solar, de la vida y de la inteligencia.

Pero estos procesos de racionalización también entran en juego en las creencias y las instituciones políticas y morales. Los grandes programas normativos que percibe Boudon parecen hallarse orientados, a grandes rasgos, por el principio de dignidad y por los intereses vitales (Boudon, 2009: 90). Boudon subraya que se trata de procesos de los cuales no se puede precisar su origen, no tienen genealogía única, puesto que, aunque son susceptibles de ser desarrollados, de una u otra forma siempre han estado presentes. Así, respecto al (programa) del individualismo, Durkheim afirma que al contrario de lo que se suele afirmar, no nació ni durante el Renacimiento, ni en Occidente: “no comienza en ninguna parte” (Durkheim, 1967). Uno de los efectos de la afirmación del individualismo sería la desaparición progresiva de los tabúes. Evolución, por lo demás, mal entendida por el posmodernismo que en lugar de ver una ampliación de la tolerancia y de la libertad, lo interpreta simple y llanamente como una “liquidación” de los valores.

Es de subrayar que los enunciados centrales de los programas de racionalización como pueden ser “lo real”, “la dignidad” o “la justicia”, no poseen un valor preciso ni un significado claramente determinable. Al contrario de lo que podría parecer a primera vista, esto no constituye un defecto sino una cualidad, puesto que son orientaciones generales cuyos contenidos se irán determinando progresivamente en el transcurso de la historia. Otros procesos de racionalización que percibe Boudon

son: la desaparición progresiva de la creencia en el infierno y en un dios personal, la tendencia a la eliminación de toda norma no justificable, la separación de poderes, la abolición de la pena de muerte, el sufragio universal, la democracia o la pasión de la igualdad (que ya para Tocqueville se antojaba efectivamente irreversible y universal). Visto así, las ideas, a pesar de, o precisamente por su vaguedad constitutiva, tendrían un valor orientador y, ante todo, transformador de la realidad social e histórica.

Se le ha criticado a Boudon su noción de racionalidad (que tiende a confundirse con la noción de motivación), y su individualismo situado (no tan individualista). Sin embargo, Raymond Boudon es sin duda, uno de los sociólogos y pensadores más fecundos e importantes de la Francia de las últimas décadas. Una suerte de contrafigura del pensamiento dominante.

Desafortunadamente, ha permanecido obstinadamente al margen del gran público, sobre todo en América latina. Por su timidez, por su lenguaje claro y sus métodos, la personalidad de Boudon contrastaba con el lenguaje grandilocuente y al tono apocalíptico que tanto gusta hoy en día en filosofía. Lejos de aquellos que pregonan un concepto o un slogan (“la Era de la Técnica”, “la Modernidad líquida”, “la sociedad del Riesgo”, etcétera) que pretender explicar por sí solo la totalidad de los fenómenos sociales, la obra de Boudon es de gran valor sobre todo debido a que las condiciones de posibilidad de la política democrática no pueden ser muy distintas de aquellas que el pensador francés propone. Mientras el determinismo y el relativismo en boga en la mayoría de las teorías sociales no pueden sino llevar al fatalismo o al franco cinismo; asumir, como lo hace Boudon, que las creencias y las razones son relevantes y pueden ser causas de los fenómenos sociales, y tomar en serio el sentido que los individuos y los actores dan a sus actos, hace concebible la posibilidad de una transformación social, sólo así es plausible entender la acción política. No extraña que Boudon cierre su libro sobre la racionalidad citando a Weber: “No son los intereses reales o supuestos sino son las ideas las que gobiernan la acción humana” (Boudon, 2012: 114).

FUENTES CONSULTADAS

- CRUZ REVUELTAS, J. C. (2009). *Imagen: ¿signo, icono o ídolo? De la imagen a la representación política*, México: Siglo XXI.
- (2005), “Causas y razones de las teorías dudosas”, en Juan Cristóbal Cruz Revueltas (ed.), *Teorías de la conspiración*, México: Publicaciones Cruz O., pp. 41-62.
- BOUDON, R. (2013), *Le Rouet de Montaigne: une théorie du croire*, París, Hermann, 2013.
- (2009), *La rationalité*, París: Presses Universitaires de France (PUF).
- (1995). *Le juste et le vrai, Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, París: Fayard.
- (1977), *Effets pervers et ordre social*, París: PUF.
- , con Leroux, R. (2003), *Y a-t-il encore une sociologie?*, París: Odile Jacob.
- DAVIDSON, D. (1980), *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press.
- DURKHEIM, E. (1967) [1893], *De la division du travail social*, París: PUF.
- GIRARD, R. (2004), *Les origines de la culture*, París, Desclée de Brower.
- HIRSCHMAN, A. (1991), *Retóricas de la intransigencia*, México: Fondo de cultura Económica (FCE).
- HUME, D. (1965) [1888], *Treatise on Human Nature*, Oxford: Oxford University Press.
- HUNTINGTON, S. (1997), *El Choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Buenos Aires: Paidós.
- KLEIN, E. (2013), “Le sens de la mesure”. Podcast transmitido el 16 de mayo. Audio disponible en línea en http://www.franceculture.fr/emission-le-monde-selon-etienne-klein-le-sens-de-la-mesure-2013-05-16#_ftn1, 16 de mayo de 2013.
- MILL, J. S. (2009) [1874], *La utilidad de la religión*, Madrid: Alianza.
- (2008), *Autobiografía*, Madrid: Alianza.
- MUSIL, R. (1978), *Gesammelte Werke*, Hamburgo: Rowohlt.
- PERRENOUD, P. (1978), “Les limites de l'individualisme méthodologique”, en *Revue Française de Sociologie*, vol. XIX, núm. 3, París: Centre

National de la Recherche Scientifique, julio-septiembre, pp. 442-454.

ROCHEFOUCAULD, F. de la (1922) [1665], *Pensée, maximes et réflexions morales de la Rochefoucauld*, París: Librairie de Firmin Didot Frres.

TOCQUEVILLE, A. de (1893), *Souvenirs*. París: Calmann Levy.

WITTGENSTEIN, L. (1985), *Comentarios sobre la Rama dorada*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF)-UNAM.

Fecha de recepción: 30 de junio de 2013
Fecha de aceptación: 06 de noviembre de 2014