

PETTIT, Philip

The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics

Nueva York: Oxford University Press, 1993

Republicanism: A Theory of Freedom and Government

Nueva York: Oxford University Press, 1997

A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency

Nueva York: Oxford University Press, 2001

Que los caminos de la prescripción en materia moral y política deben cruzarse con los del examen de la estructura de la vida social y de la arquitectura cognitiva de los individuos que en ella moran, es una certeza que no por añeja ha dejado de resultar insólita a parte de la academia de las últimas décadas. Afortunadamente, muchos son los autores que, recientemente, han mostrado cómo una visión global de la constitución psicológica de los individuos, por un lado, y de los mecanismos a través de los cuales éstos quedan socioinstitucionalmente encuadrados, por el otro, es un elemento fundamental para definir una ontología social desde la que dotar a la normatividad de fuerza categórica y contenido informativo. La obra de Philip Pettit constituye un claro y sugerente ejemplo de este intento de derivar un esquema ético-político robusto y ambicioso en cuanto a sus implicaciones institucionales —su republicanismo— de la explicitación y categorización de fenómenos tanto cognitivos como relacionales y sociales, fenómenos cuyo análisis, a menudo, queda disgregado por los dominios que corresponden, quizás de forma demasiado fragmentaria, a las distintas disciplinas académicas.

La ontología social que Pettit hace suya arranca de una opción tomada con total claridad frente a una doble distinción que el propio autor plantea en relación con la conformación de las identidades individuales, por un lado, y, por el otro, con respecto al peso de la interacción social en la evolución de las mismas. Veámoslo

con cierto detenimiento. Por un lado, Pettit propone una dicotomía entre *individualismo* y *colectivismo*. ¿Hasta qué punto las identidades individuales se ven constreñidas por regularidades agregadas y fuerzas sociales, esto es, por agencias colectivas? Pettit no duda en tomar partido en favor de la tesis, *individualista*, según la cual los seres humanos, lejos de resultar de un proceso de formación de creencias y deseos totalmente exógeno a su propia conciencia, constituyen sistemas que gozan de plena autonomía intencional, al margen del impacto que las pautas de socialización puedan ocasionar sobre tales creencias y deseos.

Ello no significa, sin embargo, que se niegue la posibilidad de un despliegue dinámico, en un contexto de interacción social, de los atributos que conforman las particulares psicologías intencionales —las identidades— de los individuos. Bien al contrario, Pettit defiende una visión *holista* de las relaciones sociales, que opone a una perspectiva *atomista* de las mismas, visión según la cual buena parte de las capacidades humanas —muy señaladamente, las que definen a los seres humanos como sistemas intencionales *pensantes*, capaces de someter creencias y deseos a constricciones de racionalidad— dependen del goce de relaciones sociales, y lo hacen de forma no causal, sino constitutivamente. Los atomistas, en cambio, se sitúan en el extremo opuesto y aseguran que es perfectamente posible que un ser humano desarrolle todas las capacidades que lo caracterizan como tal en una situa-

ción de total aislamiento con respecto a otros individuos: según los atomistas, pues, no existe incoherencia alguna, como algunos sostienen, en la propia noción de *individuo solitario*.

Al decir de un Pettit que se aparta de posturas contractualistas, pues, el pensamiento requiere un perímetro socioinstitucional que garantice constitutivamente la participación en la dinámica de las relaciones sociales, una dinámica cuyos engranajes dependen, precisamente, de la posibilidad, por parte de todos, de acceder a la sustancia de un pensamiento —el de todos y cada uno de los individuos— que se hace público y que, de este modo, deviene bien común, objeto de careo y de escrutinio colectivos —nótese que tales planteamientos quedan lejos también de cualquier forma de relativismo—. En definitiva, los hombres, en tanto que sistemas intencionales pensantes, albergan tanto el deseo de poseer creencias y deseos verdaderos, que guarden relación con la realidad, como la creencia de que un camino hacia el logro de tales creencias y deseos verdaderos es posible bajo ciertas condiciones de tipo institucional.

De ahí la importancia del requisito de *publicidad* que Pettit propone: es preciso que los miembros de la comunidad tengan acceso a los procesos del pensamiento de cada cual, esto es, posean las herramientas necesarias para inferir las reglas a través de las cuales los demás han formado sus creencias y deseos y, si cabe, para hacerlas suyas. El pensamiento, pues, halla en la interacción personal, en la *comunidad*, un elemento consubstancial a sí mismo.

En cambio, el individuo solitario, el yo aislado en el tiempo y en el espacio, el sujeto separado tanto de los demás como de los distintos yoos que se extienden a lo largo de otros momentos temporales, el yo momentáneo que pinta el atomismo naufraga cognitivamente, se muestra incapaz de desarrollar las capacidades propias de la especie humana porque carece de

constricciones, porque se encuentra falto de marcas para inferir el pensamiento de los demás, marcas hacia las que poder también referir los contenidos del propio pensamiento y hacerlo traducible, descifrable. De este modo, una comunidad interpersonal no sólo no compromete la autonomía de los individuos, sino que aparece como una condición necesaria para la conformación y proyección del pensamiento —de las identidades— de los individuos. En otras palabras, la psique humana resulta de un programa ontogénico, pero se desarrolla socialmente. De lo que se trata es de garantizar la presencia de instituciones sociales que reconozcan y expliciten públicamente que todos tenemos la capacidad de convertirnos en sistemas intencionales pensantes, lo que ha de favorecer el despliegue completo de nuestras potencialidades y atributos cognitivos.

Éstas son las razones que llevan a Pettit a destacar la importancia, para el logro de la libertad por parte de los individuos, del *control discursivo*, entendido éste como la capacidad, tanto racional como relacional-social, para involucrarse en procesos discursivos libres de cualquier forma de dominación. Un individuo es libre cuando goza de capacidades para una interacción discursiva racional que, a la postre, le permite alcanzar, junto con los demás, una suerte de *mente común* que, a su vez, es espejo y motor de las mentes —de las identidades— individuales.

Con todo, los humanos, en tanto que agentes intencionales pensantes, precisamos el goce de relaciones sociales en el seno de una comunidad políticamente constituida que otorgue a sus miembros una *posición* o un *estatus social* inalienable del que depende, a su vez, la posibilidad de un intercambio racional como el descrito. Se precisa, en suma, una comunidad políticamente constituida que promueva una libertad entendida como *ausencia de dominación*, entendida ésta como la libertad de la que disfruta un

individuo cuando vive en presencia de otros individuos y, en virtud de un determinado diseño social e institucional, ninguno de ellos cuenta con la mera posibilidad de interferir de forma arbitraria —no consensuada racionalmente e indisputable— en las decisiones que, ancladas en sus particulares creencias, aquél pueda tomar en relación con los planes de vida propios.

Ésta es la razón que lleva a Pettit a afirmar que la libertad no es el bien atomístico asociado a la mera no-interferencia: la libertad es un bien que los individuos sólo pueden alcanzar en la medida en que disfruten de él los grupos sociales a los que pertenezcan. En efecto, deben disponerse las condiciones socioinstitucionales necesarias para que tales grupos sociales devengan comunidades en las que todos se vean capacitados para definir y desarrollar sus planes de vida en condiciones de *control discursivo*. ¿Qué significado político-práctico adquiere todo ello? De lo que se trata es de someter las instituciones políticas a los vínculos constitucionales apropiados para que, siempre que sea preciso, intervengan legítimamente —no arbitrariamente— en la vida social para fomentar la libertad como no-dominación y ampliar su alcance tanto como sea posible.

Los individuos, pues, deben gozar de una *posición social* blindada políticamente que los haga inmunes a cualquier tipo de interferencia arbitraria. Tales son los planteamientos que conducen a Pettit a señalar que la idea de libertad no gira alrededor de *elecciones*, entendidas éstas en abstracto, sino que apunta a *sujetos electores* situados en el trance de llevarlas a cabo. Se trata de una noción de libertad basada, no en una mera descripción asociológica de un eventual proceso de toma de decisiones, por parte de individuos aislados, con respecto a cierta colección de objetos —tal descripción arrojaría una noción de libertad estérilmente pura, absoluta—, sino en una caracterización

de las diferentes formas de interferencia interpersonal que pueden constreñir tales procesos de decisión en el mundo social y, de ahí, en un criterio empírico y objetivo concerniente al *estatus social* del que ha de gozar el sujeto elector para que con rigor pueda ser considerado *libre*.

Es en este sentido en el que Pettit sugiere que no es «la decisión en sí misma» aquella entidad susceptible de merecer —o no— el atributo de «libre», sino «el sujeto que la toma»: la libertad, dice Pettit, debe ser *chooser-based*, no *choice-based*. Los sujetos electores —se pregunta Pettit—, ¿son libres en la medida en que sus elecciones se toman libremente? ¿O las elecciones son libres en tanto que son tomadas por sujetos electores libres? Pettit no duda en afirmar, con el grueso de la tradición republicana, que la libertad no puede entenderse al margen de la consideración de aquellas condiciones socioinstitucionales que permiten afirmar —o no— que el sujeto que elige se encuentra en condiciones de libertad —como ausencia de dominación—: la afirmación de la libertad requiere la presencia de marcas, señales institucionalmente trazadas que indiquen que los individuos se hallan protegidos con respecto a la mera posibilidad de interferencias arbitrarias por parte de instancias ajenas. Así, el sujeto elector tendrá su libertad garantizada en la medida en que lo esté su posición social con respecto a los demás; y manifestará su libertad social en tanto que sujeto elector tomando sus decisiones desde el goce de dicha posición.

De ahí que Pettit identifique tres componentes esenciales para levantar la noción de libertad que él mismo propone: la libertad de la *acción* llevada a cabo por el agente; la libertad del *yo* implícito en la capacidad del agente para identificar los objetivos logrados a través de dicha acción, y la libertad de la *persona* que goza de un *estatus social* que le permite concebir la acción en cuestión como algo pro-

pio, como algo producto de la voluntad propia y no de la ajena.

La obra de Philip Pettit, pues, nos ofrece una aproximación a la idea de libertad que, lejos de rehuir la difícil cuestión de la definición de lo que debería considerarse un individuo autónomo en un contexto social, arranca, en primer término, de una exploración concienzuda de los condicionantes relacionales-sociales y cognitivos que dicha noción de libertad lleva de la mano. A partir de ahí, la caracterización de los contenidos de la libertad en el marco conceptual del republicanismo, en la que Pettit hace gala de un pluralismo metodológico poco frecuente —planos de realidad distintos conllevan estrategias explicativas distintas, desde explicaciones en

términos intencionales hasta explicaciones de tipo estructural e histórico—, deviene tarea compleja, pero no complicada.

David Casassas

Universidad Católica de Lovaina
Cátedra Hoover de Ética Económica
y Social
y Universitat de Barcelona
Departament de Teoria Sociològica,
Filosofia del Dret i Metodologia
de les Ciències Socials
dcasassas@ub.edu

Irkus Larrinaga

Universitat Autònoma de Barcelona
Departament de Filosofia
irkus.larrinaga@uab.es

BOUDON, Raymond

Raison, bonnes raisons

París: Presses Universitaires de France, 2003

(Collection Philosophes en Sciences Sociales)

En esta obra de talante divulgativo, Raymond Boudon recopila una serie de argumentos propios que defienden la necesidad de reformular la noción de racionalidad en ciencias sociales, superando las limitaciones de la teoría de la elección racional (TER).

Boudon arranca su ensayo con una introducción sobre los diversos tipos de explicaciones causales presentes en las ciencias sociales en la actualidad. Hace una crítica a las teorías que descansan en fuerzas «culturales», «biológicas» o «psicológicas», tales como la falsa conciencia, la mentalidad primitiva, los cuadros mentales, los sesgos cognitivos o el inconsciente, que caracteriza como cajas negras. La alternativa a este tipo de explicaciones es la TER, que, con promotores como Gary Becker, pretende erigirse en la teoría general de las ciencias sociales.

Boudon reconoce la utilidad de esta teoría en tanto que da explicaciones auto-suficientes y elimina el recurso a fuerzas ocultas, pero hace una crítica a las limitaciones de la TER en cuanto a su campo de aplicación. Afirma que muchos fenómenos sociales que no caben en una explicación de este tipo también deben ser estudiados como acción racional. En una línea declaradamente heredera de Weber, la intención del autor es que la racionalidad deje de asimilarse con su forma instrumental, liberando las ciencias sociales de la seducción utilitarista. De modo que «el postulado de racionalidad admite que el *sentido* para el actor de sus actos o creencias reside en las *razones* que tiene para adoptarlas» (p. 52).

El primer capítulo expone someramente el sistema de postulados que componen la teoría de la elección racional. Boudon