

Configuraciones y usos de una teoría del capitalismo

Peter Berger

*El presente texto de Peter Berger forma parte de su libro **The Capitalist Revolution**, Basic Books, New York, 1986, donde se propone formular un conjunto de hipótesis fundamentales que contribuyan a la comprensión de la estructura y funcionamiento del sistema capitalista. En el capítulo que aquí reproducimos, Berger, uno de los más reconocidos teóricos del neoconservadurismo norteamericano, apunta a sustentar la idea de que el capitalismo, como forma de organización económica y social, es la mejor vía para garantizar el bienestar material, la democracia política y la protección de los derechos humanos.*

* * *

LOS TEÓRICOS SOCIALES UTILIZAN con frecuencia el lenguaje de la arquitectura. Se refieren a “edificios” o “construcciones” teóricas, describiendo su actividad como “construcción de teorías”. Este tipo de lenguaje es muy útil. Sugiere el carácter laborioso, paso a paso, de tal empresa. El presente texto no pretende entregar el edificio completo a cuantos quisieran comprarlo. No obstante, a medida que se haya ido desarrollando la argumentación, primero en la mente del autor y luego (se espera) en la del lector, el diseño de esta

construcción en particular se irá haciendo cada vez más nítido. Faltan todavía algunas piezas. Algo habrá que retirar o que añadir aquí y allá. Pero una cosa puede afirmarse con gran seguridad: estos son los puntos esenciales de cualquier teoría comprensiva del capitalismo, aun si eventualmente acaba por funcionar de acuerdo con un diseño bastante modificado. En pocas palabras, la casa todavía no está lista, pero su forma es cada vez más visible.

De manera específica, el argumento de este ensayo pretende

II TRIMESTRE 1994

producir una serie de proposiciones hipotéticas que ofrezcan, en su conjunto, un amplio programa de acción para la investigación empírica y para la elaboración de nuevas reflexiones teóricas. El trabajo tiene un doble propósito, examinar

estas proposiciones de manera global, y luego preguntar qué usos prácticos puede tener la teoría que de allí se desprende. Para facilitar ésto, se deben formular las siguientes proposiciones que siguen.

Un conjunto de proposiciones

Sobre el capitalismo y la vida material

1. El capitalismo industrial ha generado el mayor potencial productivo en la historia de la humanidad.
2. Hasta la fecha, ningún otro sistema socioeconómico ha podido generar un potencial productivo comparable.
3. Una economía orientada hacia la producción con miras al intercambio en el mercado ofrece condiciones óptimas para fomentar una capacidad productiva duradera y en constante expansión basada en la tecnología moderna.
4. El primer período del capitalismo industrial en Inglaterra (en donde comenzó) y probablemente en otros países occidentales implicó costos humanos considerables: si no hubo una declinación real en los niveles de vida materiales, sí se dio un deterioro en términos de dislocaciones sociales y culturales.
5. El capitalismo industrial avanzado ha generado, y continúa generando, el nivel de vida

- material más alto para grandes masas de personas en la historia de la humanidad.
6. En las sociedades occidentales y en la mayoría de las otras sociedades la modernización tecnológica y el crecimiento económico, si persisten en el tiempo, provocan primero un brusco aumento en las desigualdades de ingresos y riqueza, después una fuerte disminución de tales desigualdades, y luego un panorama relativamente estable.
 7. Estos cambios en las desigualdades de ingresos y riqueza son provocados por la interacción de fuerzas demográficas y tecnológicas, y son relativamente independientes de las formas de organización socioeconómica (como las formas capitalista y socialista, que son las más importantes).
 8. La fase niveladora de este proceso puede fortalecerse y acelerarse mediante intervenciones políticas (en especial políticas redistribucionistas), pero si estas intervenciones exceden un cierto grado (que en este momento no puede

determinarse con precisión), habrá consecuencias negativas para el crecimiento económico y, eventualmente, para el nivel de vida.

Sobre capitalismo y clases

9. Bajo el capitalismo industrial se ha dado un desplazamiento progresivo de todas las otras formas de estratificación por clases.
10. La industrialización en marcha, sea cual fuere su organización socioeconómica (sea capitalista o socialista), es el determinante básico de la movilidad social.
11. En todas las sociedades industriales avanzadas ha habido incrementos moderados, pero no cambios drásticos, en las tasas globales de movilización ascendente.
12. En todas las sociedades industriales avanzadas la educación se ha convertido en el vehículo individual más importante de movilidad ascendente.
13. El capitalismo industrial, en particular cuando se combina con democracia política, es el sistema que mayores probabilidades tiene de preservar la apertura en el sistema de estratificación de una sociedad.
14. Las sociedades occidentales contemporáneas se caracterizan por un conflicto prolongado entre dos clases, la antigua clase media (ocupada en la producción y distribución de bienes y servicios materiales) y

una nueva clase media (ocupada en la producción y distribución de conocimiento simbólico).

15. La nueva clase especializada en el conocimiento en las sociedades occidentales es uno de los principales antagonistas del capitalismo.

Sobre capitalismo y democracia

16. El capitalismo es una condición necesaria, pero no suficiente, de la democracia bajo condiciones modernas.
17. Si una economía capitalista está sujeta a grados crecientes de control estatal, llegará un momento (que no puede determinarse todavía con precisión) en que se hará imposible el gobierno democrático.
18. Si una economía socialista se abre a grados crecientes de fuerzas de mercado, llegará un momento (que no puede determinarse todavía con precisión) en que se hará posible un gobierno democrático.
19. Si el desarrollo capitalista tiene éxito en la generación de un crecimiento económico del cual se beneficie una porción considerable de la población, probablemente se presentarán presiones en pro de la democracia.

Sobre el capitalismo y la cultura de autonomía individual

20. Los orígenes de la autonomía

individual en la cultura occidental anteceden bastante al capitalismo moderno, y es este "individualismo" premoderno de la cultura occidental el que engendró el "individualismo" particular que se asocia con el capitalismo.

21. La cultura burguesa en Occidente, en especial en las sociedades protestantes, produjo un tipo de persona muy marcada tanto por el valor como por la realidad síquica de la autonomía individual.
22. Al menos en las sociedades occidentales, si no en las otras también, el capitalismo es la condición necesaria aunque no suficiente de la realidad continuada de la autonomía individual.
23. Algunos componentes de la cultura burguesa occidental (en particular el activismo, la innovación racional y la autodisciplina) son prerequisites para un exitoso desarrollo capitalista en cualquier lugar.
24. El capitalismo requiere instituciones (en particular la familia y la religión) que equilibren los aspectos anónimos de la autonomía individual con las solidaridades comunitarias.

Sobre el capitalismo y el desarrollo del Tercer Mundo

25. La inclusión de un país perteneciente al Tercer Mundo dentro del sistema capitalista internacional tiende a favorecer

su desarrollo económico.

26. El potencial productivo superior del capitalismo, tal como se expresa en las sociedades industriales avanzadas de Occidente, sigue manifestándose dondequiera que haya hecho incursión el sistema capitalista global.
27. El desarrollo capitalista tiene mayores probabilidades que el desarrollo socialista de mejorar el nivel de vida material de los pueblos del Tercer Mundo contemporáneo, incluyendo los grupos más pobres.
28. El desarrollo capitalista en las sociedades del Tercer Mundo, con miras a alcanzar un crecimiento económico más rápido y más intensivo en mano de obra, tiene mayores probabilidades de igualar la distribución de ingresos que las estrategias de políticas deliberadas de redistribución de ingresos.

Sobre el capitalismo en Asia Oriental (un "segundo caso")

29. Asia Oriental confirma el potencial productivo superior del capitalismo industrial.
30. Asia Oriental confirma la capacidad superior del capitalismo industrial para aumentar el nivel de vida material de grandes masas de población.
31. Asia Oriental confirma la relación positiva entre el capitalismo industrial y el surgimiento de un sistema de clases caracterizado por una

movilidad social relativamente abierta.

32. Asia Oriental desacredita la tesis según la cual el crecimiento económico temprano bajo el capitalismo moderno *necesariamente* debe incrementar la desigualdad de ingresos, aunque confirma la tesis según la cual la distribución de ingresos se estabiliza a medida que continúa el crecimiento económico.
33. La evidencia suministrada por el Este de Asia desacredita la tesis según la cual no puede darse un desarrollo exitoso en condiciones de dependencia del sistema capitalista internacional.
34. La evidencia ofrecida por Asia Oriental desmiente la tesis según la cual un alto grado de intervención estatal en la economía es incompatible con un desarrollo capitalista exitoso.
35. La evidencia suministrada por Asia Oriental constituye un débil apoyo para la proposición según la cual un desarrollo capitalista exitoso genera presiones en pro de la democracia.
36. La evidencia de Asia Oriental apoya la proposición según la cual ciertos componentes de la cultura burguesa occidental (en particular el activismo, la innovación racional y la autodisciplina) son necesarios para un desarrollo capitalista exitoso.
37. Algunos elementos específicos de las sociedades del Este

asiático, pertenezcan éstos a las "grandes tradiciones" o a la cultura folclórica, han auspiciado valores que conducen al desarrollo exitoso y, en consecuencia, le han dado a estas sociedades una ventaja comparativa en el proceso de modernización.

38. Las sociedades de Asia Oriental han tenido éxito durante tiempo considerable en modernizarse bajo condiciones capitalistas sin pasar por procesos de individualización al estilo occidental.
39. Los valores de la autonomía individual están minando el espíritu comunitario de Asia Oriental, y probablemente lo harán aún más.
40. Los avances hacia la democracia y el individualismo en Asia Oriental han sido considerablemente fortalecidos por la adhesión de estas sociedades a un sistema capitalista internacional centrado en Occidente.

Sobre el socialismo industrial (un "caso de control")

41. Existe un vínculo intrínseco entre el socialismo y la burocratización omnipresente de la economía.
42. Existe un vínculo intrínseco entre el socialismo y la ineficiencia económica.
43. Existe un vínculo intrínseco entre el socialismo y el gobierno autoritario.
44. Existe afinidad entre el

- socialismo y el proyecto totalitario para la sociedad moderna.
45. El socialismo industrial se caracteriza por la interacción constante de dos formas distintas de estratificación: un sistema de clases y un sistema de patrimonialismo político.
 46. La modificación del socialismo industrial, a través de la introducción de mecanismos de mercado encontrará límites políticos, ocasionados por la resistencia de la élite patrimonial que defiende sus intereses creados.
 47. La modificación del socialismo industrial a través de la introducción de mecanismos de mercado encontrará límites económicos, causados por la incapacidad del mercado artificial de imitar la eficiencia del mercado capitalista.
 48. No puede haber una economía

de mercado efectiva sin propiedad privada de los medios de producción.

Sobre la legitimidad del capitalismo

49. El socialismo es uno de los mitos más poderosos de la era moderna; en la medida en que el socialismo retenga esta cualidad mítica, no puede ser desacreditado por evidencia empírica en las mentes de sus defensores.
50. El capitalismo tiene una incapacidad intrínseca para generar legitimaciones y está particularmente desprovisto de potencial mítico; en consecuencia, depende de los efectos legitimadores de su simple factibilidad o de su asociación con otros símbolos legitimadores.

*¿Es la teoría que surge de estas proposiciones "procapitalista"?
¿Y cuáles son sus usos prácticos?*

TOMADA SIMPLEMENTE COMO UN CUERPO de hipótesis empíricas, esta teoría emergente no es ni pro ni anticapitalista. El que sea lo uno o lo otro estará determinado, no por el apoyo empírico o el carácter falso que eventualmente adquirirá, sino más bien por los valores a los cuales se va a relacionar. De nuevo, tomándola sólo como ejercicio socio-científico, la teoría emergente no tiene ningún uso,

salvo el de reducir las perplejidades intelectuales del teórico. Tan pronto se interesa uno por los usos dentro del dominio de la praxis social, los valores según los cuales se desea orientar esta última volverán a ser decisivos.

Existe siempre una distinción entre la teoría y la práctica. Esto es cierto aun para las reflexiones teóricas generadas por las ciencias físicas. Así, se puede tener una

teoría intelectualmente satisfactoria sobre la etiología de una enfermedad particular, pero (dependiendo de los valores de, por ejemplo, un médico en comparación con alguien que practica la guerra biológica) esta teoría será igualmente útil para propósitos de cura o de difusión de la enfermedad. En forma similar, la proposición según la cual el capitalismo es una condición necesaria para la democracia es "procapitalista" (*ipso facto* útil para los propagandistas del capitalismo) sólo si uno valora la democracia; o la proposición según la cual el capitalismo no tiene muchas probabilidades de conducir a un grado mucho mayor de igualdad de ingresos del que existe actualmente en las sociedades occidentales es "anticapitalista" (y por lo tanto útil para los socialistas) sólo si uno valora una igualdad cada vez mayor. No es posible una praxis de la vida individual; es muy cierto en cuanto a la praxis socio-política denominada comúnmente "políticas". (Esto implica, incidentalmente, que la frase "ciencia de las políticas" contiene un *contradictio in adjecto*).

En contra de las presunciones que han ido adquiriendo bastante credibilidad en los últimos años, no es, ni puede serlo, tarea del científico social, en su calidad de tal, emitir juicios morales (puede, desde luego, emitir tales juicios, por así decirlo, desde otra posición —en calidad de ciudadano, de creyente religioso comprometido, de humanista etcétera— pero, tan

pronto así lo haga, no podrá reclamar la autoridad de las ciencias sociales para la emisión de tales juicios). Existen razones metodológicas muy importantes para hacer tal afirmación, que se refieren al carácter esencial de la empresa científica. Pero vale la pena observar de paso que también existen implicaciones morales y políticas derivadas de esta afirmación sobre la disyuntura entre teoría y praxis. El teórico que asegura saber qué usos debe dársele a sus reflexiones está atribuyéndose el derecho que tienen otros (la mayoría de los cuales no son, desde luego, ni teóricos ni intelectuales de ningún tipo) de vivir sus vidas de acuerdo con sus propios valores. Tal arrogancia no es moralmente neutra. Lo más importante es tal vez que la idea según la cual las reflexiones teóricas proporcionan una justificación para emitir juicios morales y constituyen una guía práctica es intrínsecamente opuesta a la democracia. Es una idea que entraña una élite intelectual y moral que tiene el derecho de gobernar en virtud de sus reflexiones teóricas superiores. Uno de los principales problemas morales y políticos de la *intelligentsia* moderna es que se ha considerado repetidamente a sí misma como tal élite, constituyéndose en un nuevo sacerdocio basado en la educación como sacramento de ordenación. La democracia, a semejanza del protestantismo, se basa en un rechazo de esta prerrogativa sacerdotal por parte de hombres y mujeres comunes y corrientes.

Existe, sin embargo, otro paso más de análisis posible dentro del marco de la teorización socio-científica. Se trata de un intento de aclarar la relación entre las reflexiones teóricas (todas sujetas a pruebas empíricas y por tanto nunca definitivas) y la praxis con base en tal o cual valor. En otras palabras, el científico social puede hacer afirmaciones del tipo "si/entonces": "Si sus valores son X, entonces la situación Y estará más de acuerdo con sus valores que la situación Z". O: "Si sus valores son A, entonces, dado el estado empírico del mundo según yo lo veo con razones válidas, la opción práctica B será probablemente más útil para usted que la opción práctica C". No es así como se fabrican los mitos ni como se inspirarán los actores heroicos. Pero es precisamente con afirmaciones tan áridas, pedantes e invARIABLEMENTE basadas en la probabilidad como el científico social puede hacer una contribución distintiva al discurso público.

Se puede, desde luego, introducir cualesquiera valores en cualquier conjunto de datos empíricos. Por ejemplo, si el principal valor político de uno es la restauración de la monarquía absoluta con base en una doctrina del derecho divino de los reyes, la mayor parte de las proposiciones expuestas en este libro no tiene ningún significado moral y lo más probable es que resulte inútil en la práctica. Muy pocas personas asumirían una posición según la cual la opción moral y práctica más importante de

la época se da entre la monarquía absoluta y todos los demás tipos de regímenes, de manera que la introducción del valor anteriormente mencionado tiene escaso significado en cualquier situación empírica real. En la actualidad, la opción más significativa de la época para la mayoría de la gente es entre el capitalismo y el socialismo (o, a decir verdad, entre diversas versiones de uno y otro), y los valores pertinentes a esta escogencia son bastante limitados en número (y decididamente no incluyen el derecho divino de los reyes). Por lo tanto, dentro del marco de las ciencias sociales, el ejercicio de aclaración más razonable está en la yuxtaposición de esta serie limitada (y empíricamente operativa) de valores y la alternativa capitalista/socialista. Más exactamente, lo que aún puede hacerse aquí, por breve que sea, es examinar el significado de las anteriores proposiciones de acuerdo con siete valores comúnmente sostenidos:

El bienestar material de las personas, en especial de los pobres. Este valor puede afirmarse de forma positiva diciendo que, dado el nivel de vida posible bajo las condiciones de la tecnología moderna, las personas deben gozar de una vida decente desde el punto de vista material. Es obvio que existe un alto grado de relatividad y, desde luego, de subjetividad en la noción de "decencia" que allí se da. Lo que ayer constituía un lujo

impensable puede convertirse hoy en una necesidad básica y un derecho moral. La utilidad práctica de este valor se hace más clara si se expresa en términos negativos: algunos tipos de miseria material, bastante fáciles de determinar, deben disminuirse progresivamente, si es que no se eliminan de una vez por todas. Aquí entran a jugar todas las circunstancias que fueron comunes a la mayor parte de la humanidad en épocas premodernas y que hoy siguen siendo válidas para millones de personas del Tercer Mundo —altas tasas de mortalidad infantil, hambre, enfermedades, viviendas improvisadas, vulnerabilidad a los estragos provocados por la naturaleza, bajos índices de esperanza de vida—, a lo cual (como afectan significativamente el bienestar material) se podrían añadir circunstancias socioculturales como el analfabetismo y la inmovilidad física. Puesto que en toda sociedad humana, aún en la más avanzada, la liberación de estas condiciones debilitantes no es uniforme o total, tiene más sentido aún (tanto empírica como moralmente) centrar la atención en los segmentos más pobres de la población: ¿hasta qué punto, y con cuánta consistencia a través del tiempo, pueden librarse los pobres de estas circunstancias y alcanzar una vida material decente (o, para decirlo con cautela, más decente)? Esto, desde luego, constituye el principio de la "opción preferencial para los pobres", que ha introducido el pensamiento social católico

reciente en la discusión sobre el desarrollo. Si se tienen como válidas las anteriores proposiciones, no puede haber duda de que el capitalismo es, en comparación con cualquier alternativa empírica disponible, la opción indicada.

Igualdad. Sobra decir que esta es una noción bastante indefinida, ya que ninguna persona razonable espera que una sociedad, sean cuales fueren sus organizaciones institucionales, provea una perfecta igualdad en todo y para todos. Una formulación más cautelosa de este valor utilizaría ya sea un término como "equidad" o se referiría a "igualdades" en plural (permitiendo una distinción semántica entre igualdades ante la ley, y aquellas que ninguna sociedad puede garantizar, tales como igual grado de atractivo frente al sexo opuesto). No obstante, en el marco de las controversias actuales el valor de la igualdad se refiere en primer término a algo que puede localizarse empíricamente, que sería una relación relativamente baja y preferiblemente en constante disminución entre el ingreso y la riqueza de los segmentos más opulentos y pobres de la población. Como ya se anotó, las desigualdades en términos de riqueza son más difíciles de medir, pero los datos disponibles acerca de las desigualdades de ingresos en la mayor parte del mundo (las excepciones del Este asiático resultan curiosas y falta aún explicarlas bien) llevan a una conclusión tentativa: la distribución del ingreso es

una función del crecimiento económico moderno y se ve afectada sólo hasta un punto limitado por los arreglos institucionales y las políticas aceptadas por una sociedad. El capitalismo, entonces, no sale muy bien librado dentro de las perspectivas de este valor. Pero tampoco el socialismo, ni ninguna otra forma de organización de la sociedad que exista en la actualidad o que pueda imaginarse de manera plausible. Por lo tanto, quienes consideran que la igualdad es un valor de primera importancia, deberían dejar de culpar o de defender a cualquiera de los dos principales sistemas contemporáneos por el estado actual en que se encuentra el mundo. Su preocupación conduciría lógicamente a una crítica global de la sociedad moderna y a la pregunta práctica de cómo podría revertirse o al menos modificarse la modernización. Este interrogante, por interesante que sea, no cae dentro de los límites de una teoría del capitalismo o de una reflexión moral sobre tal teoría.

Libertades políticas y democracia. Las dos pueden diferenciarse teóricamente; empíricamente, en el mundo contemporáneo, tienden a estar muy unidas. El valor en este caso es qué significa en lenguaje ordinario "libertad". Si se tienen como válidas las proposiciones de la teoría que se está elaborando, este valor claramente indica una opción en favor del capitalismo.

Protección de los derechos humanos. Inclusive dejando de lado la categoría de los derechos políticos (más o menos equivalente a libertades políticas), quienquiera que haya ahondado en la literatura contemporánea sobre derechos humanos conoce las complejidades de definición y delineación en esta área (tales como las producidas por la discusión sobre diferentes "generaciones" de derechos, en donde algunos agregan los derechos económicos y culturales a la "generación" antigua de derechos civiles y políticos). En el lenguaje ordinario resulta bastante claro lo que la mayoría de las personas entiende por derechos humanos. En su acepción más importante significan protección de individuos y grupos contra el acto de tiranía más común; el terror masivo, las separaciones forzosas de familias. A esto pueden añadirse derechos tales como protección contra desventajas económicas (esta protección es, desde luego, el propósito principal del Estado benefactor moderno) y derechos culturales, tales como protección de un lenguaje u otros aspectos del estilo de vida étnico.

El área muy importante de los derechos religiosos abarca las categorías de derechos civiles y culturales según se definen convencionalmente. Ahora bien, es difícil argumentar que el capitalismo *per se* favorece la protección de los derechos humanos en comparación con sistemas alternativos de organización socioeconómica. Está, sin embargo, el hecho

sencillo pero muy significativo de que, empíricamente, los regímenes democráticos tienen, por mucho, el mejor récord en cuanto a protección de derechos humanos en todas las categorías (incluyendo la categoría de los derechos económicos) que emplean los teóricos de los derechos humanos. Y el capitalismo tiene el ya mencionado vínculo empírico con la democracia. Una vez más, este valor sugiere una opción en favor del capitalismo.

Autonomía individual. Este, desde luego, es el valor corrientemente denominado (con aprobación o de forma peyorativa) "individualismo" en el lenguaje ordinario. De nuevo, la evidencia empírica sugiere fuertemente que el capitalismo ofrece el contexto más plausible para la realización de este valor, como concuerdan tanto sus críticos como sus defensores.

Preservación de la tradición. Este es un valor que, si bien está presente en todas partes entre distintos grupos de personas, resulta de especial importancia en muchos países del Tercer Mundo en la actualidad. Es la fuerza motriz principal de todos los movimientos neotradicionalistas, y su expresión más dramática (pero no exclusiva) se encuentra en el resurgimiento islámico contemporáneo. Visto desde la perspectiva de los tradicionalistas, el capitalismo es un enemigo en el sentido en que su dinámica (precisamente lo que Joseph Schumpeter llamaba

"destrucción creativa") socava las instituciones y el modo de vida tradicionales. Sin embargo, bajo la misma perspectiva, el socialismo (al menos en cualquiera de sus formas empíricas existentes y en especial en la forma del marxismo derivado de Occidente) también es percibido como amenaza. Lo corriente es que los tradicionalistas pidan una "tercera vía", que sea más o menos equidistante tanto del capitalismo como del socialismo al estilo occidental. La sola noción de "Tercer Mundo", como se proclamó por primera vez en la Conferencia de Bandung en 1955, tenía como intención tal opción. La ideología de la revolución iraní ha expresado con gran vigor esa misma noción. Hasta la fecha no se ha institucionalizado efectivamente tal "tercera vía", y es posible argüir que, sea cual fuere su ideología, cualquier sociedad moderna o en vías de modernización tendrá que escoger esencialmente entre las formas capitalista o socialista de organización socioeconómica. Sea como fuere, puede afirmarse con alguna seguridad lo siguiente: la modernización como tal, ya sea que tome formas capitalistas o socialistas, amenaza la tradición. El socialismo, además, siempre y cuando venga unido a la modernización, libera fuerzas de "destrucción creativa". El tradicionalista consistente deberá comprometerse (y hay que decir que por lo general lo hace) en una crítica más fundamental de lo moderno. No obstante, si se postula como principio la inevitabilidad (si

no necesariamente la conveniencia) de la modernización, entonces ni el capitalismo ni ninguna alternativa empírica disponible parece conducente para la preservación de la tradición. Sin embargo, un buen argumento puede ser que a las instituciones y a los estilos de vida tradicionales les va mejor bajo regímenes democráticos, por razones que no son difíciles de deducir. Así, pues, este valor también tenderá (por lo menos un poco) hacia la opción capitalista, debido al vínculo anteriormente mencionado entre el capitalismo y la democracia.

Comunidad. Este valor, claro está, coincide hasta cierto punto con el valor de la preservación de la tradición. Hay, sin embargo, nuevas formas de comunidad en el mundo, tanto existentes como comunidades ideadas y creadas deliberadamente, comunidades que no están basadas en formas de vida tradicionales. No puede haber duda de que los movimientos socialistas han sido muy fértiles en la creación de tales comunidades, mientras que el capitalismo no ha podido generar los mitos sobre los cuales se basan tales comunidades. Por el otro lado, una vez que se han establecido los regímenes socialistas, no tienen un buen récord en cuanto a la preservación o la creación de los tipos de comunidad a los cuales se refiere este valor. Para aquellas personas cuyo valor de comunidad está ligado a las instituciones existentes (con frecuencia tradicionales), el

interrogante del capitalismo debe contestarse en términos acabados de mención en relación con la preservación de la tradición. No obstante, para quienes quieren forjar algún tipo de comunidad nueva y global, que trascienda todo lo que hoy existe en el mundo, lo más probable es que el socialismo siga siendo la opción preferida.

Que no queden dudas acerca del resultado de las anteriores reflexiones orientadas hacia el valor: en términos de los valores que hoy en día posee la mayor parte de los pueblos del mundo, resulta más plausible una opción en favor del capitalismo a la luz de la evidencia empírica con que se cuenta en la actualidad. Los temas comúnmente planteados de "sistemas mixtos" y "terceras vías" por lo general ofuscan las opciones empíricamente disponibles. Desde luego que existe todo tipo de "sistemas mixtos" y que pueden imaginarse plausiblemente "mezclas" adicionales; de hecho, todo sistema existente es "mixto" hasta cierto punto; sin embargo, a la hora de las definiciones, la cuestión se centrará en si una economía particular está principalmente organizada según líneas capitalistas o socialistas —y eso, precisamente, es de lo que trata la opción crucial. La misma consideración puede aplicarse a cualquier "tercera vía" supuesta (incluyendo las proyecciones de la ideología neoislámic), siempre que el proceso de modernización se considere como esencialmente irreversible. Ahora puede

sostenerse (como lo sostienen muchos) que el futuro siempre está abierto, que un tipo de organización institucional no pensado por el momento puede convertirse en realidad y que no debe permitirse que las realidades del presente dicten los límites de nuestra imaginación social. Estas ideas se encuentran en el centro mismo de todo pensamiento utópico. Siguiendo a Karl Mannheim, aquí debe enfatizarse que la categoría del pensamiento utópico no implica de ninguna manera un juicio peyorativo: es muy probable que el elemento utópico en la imaginación humana sea una de las fuerzas motrices de la historia, y la humanidad se vería inconmensurablemente empobrecida si ese elemento llegase a desaparecer. ¿Quién quisiera imaginarse un mundo sin Quijotes esgrimiendo sus lanzas contra los molinos de viento del futuro y en donde el único raciocinio aceptable fuera el de Sancho Panza?

Pero hay que preguntarse aún más si la imaginación utópica trasciende o si simplemente ignora los contornos empíricos de la existencia humana. No sería utópico (en el mejor sentido de la palabra) si no trascendiera los límites de lo empíricamente dado; ignorará la realidad empírica corriendo un riesgo enorme. El riesgo no es el fracaso. Puede haber grandeza en el fracaso (precisamente la grandeza de Don Quijote). El riesgo está más bien en que los experimentos de la imaginación utópica pueden entrañar costos humanos inmensos, que

típicamente sobrellevan quienes ni concibieron ni pidieron el proyecto utópico. Estas reflexiones sugieren un principio moral: que el utópico es responsable de los costos humanos de sus proyecciones. Probablemente se puede deducir que los únicos utópicos moralmente aceptables son los muy cautelosos.

Este texto, un ejercicio en teoría científico-social, ha producido una serie de hipótesis. Las ciencias sociales nunca pueden hacer más. Son, por su propia naturaleza, tentativas, siempre requiriendo revisiones, basadas en la probabilidad aún en sus descubrimientos mejor sustentados. Si se observa con alguna objetividad la evidencia empírica que existe en lo que respecta a la relación entre el capitalismo y la sociedad (y de hecho todos los fenómenos subsumidos bajo la actual categoría de cultura económica), queda uno impresionado por los vastos áreas de ignorancia que subsisten todavía. El científico, en calidad de tal, no se desanimará por ello. Cualquier área donde prive la ignorancia representa un desafío para nuevas investigaciones. Por su misma naturaleza, la ciencia es infinitamente paciente y sin final a la vista. El hombre de acción no puede darse el lujo de tener tanta paciencia ni tanta amplitud. Todos los actos (políticos u otros) son actos con final. Y cuando apremian las exigencias de una situación, especialmente en términos de sufrimiento y de pasiones humanas, la paciencia rara vez puede ser una opción política.

El hombre de acción, entonces, deberá operar siempre bajo un postulado de ignorancia —deberá actuar pese al hecho de que existen muchas cosas que no conoce y que no puede conocer acerca de la situación en que está actuando. Para decirlo en pocas palabras, actuar significa apostar. Toda la experiencia empírica que las ciencias sociales pueden acumular para uso de un actor, a fin de cuentas no puede sino indicar cuáles apuestas tienen mayores posibilidades de acierto. Las ciencias sociales no pueden hacer nada más —y tampoco nada menos. En ello se encuentra tanto su limitación intrínseca como la medida de su contribución útil.

Es únicamente en este sentido en que la evidencia empírica discutida en este texto resulta provechosa en la opción tomada en favor o en contra del capitalismo como forma de organización socioeconómica. Es probable que, al final, esta opción se decida bajo fundamentos metaempíricos. En juego está el estatus acordado a la historia y a la naturaleza humana. El mito socialista de la era moderna tiene su base en una expectativa redentora tanto frente a la historia como frente a la naturaleza humana —la historia avanzando hacia una realización escatológica y la naturaleza humana siendo transformada en el proceso. Quienes consideran poco

plausible esta visión probablemente tendrán expectativas mucho más modestas en relación con el futuro colectivo de la humanidad e, *ipso facto*, tenderán a aceptar límites mucho más estrechos a la condición humana. Esta modestia puede tener raíces religiosas o seculares. El *homo religiosus* no espera la redención en la historia porque la ha encontrado en otra parte. En la medida en que el *homo religiosus* haya sido formado en la tradición judeo-cristiana, no necesita abrigar una esperanza escatológica, pues mira hacia Dios y no hacia los actos políticos de los hombres para su realización. No obstante, dicha modestia también puede tomar una forma secular. Es una modestia clásicamente expresada en la máxima estoica según la cual la principal sabiduría está en saber la diferencia entre lo que se puede y lo que no se puede hacer. El científico social moderno, basado hasta el fin en la probabilidad, tan solo modificará esta máxima ligeramente: la sabiduría consiste en saber la diferencia entre lo que probablemente se puede hacer y lo que probablemente no se puede hacer. La secularidad estoica aprende a aceptar esta incertidumbre; la actitud religiosa espera su resolución cuando los propósitos de Dios con respecto al hombre se manifiesten en su totalidad.☉