

Valor teórico de las presuposiciones en textos de ciencias sociales

LUIS NÚÑEZ LADEVÉZE

Cuando Francis Bacon expuso su teoría de los *ídola* lo hizo con la sana intención de ilustrar a los científicos sobre la importancia de desembarazarse de lo que actualmente podríamos denominar "prejuicios". Punto de vista razonable y sugerente. Desde entonces se puede afirmar que las actitudes teórica y científica se distinguen de otros tipos de actitudes en que, quienes las comparten, intentan prescindir de cualquier tipo de juicio que no proceda del método de indagación del objeto examinado. A pesar de las ilusiones que muchos se forjaron, hoy podemos asegurar que tal pretensión es un *desideratum* inalcanzable. Sabemos que es imposible desprenderse de todo punto de vista y limitarse exclusivamente al concerniente al método de indagación. Si examináramos, desde esta perspectiva, los rasgos característicos de las teorías metodológicas y científicas puede decirse que todas suelen contener dos tipos de enunciados, los destinados a aseverar sus propias tesis y que constituyen la parte que podríamos denominar *tética*, y los que se destinan a enjuiciar las teorías precedentes, concomitantes o rivales y que constituyen la parte *crítica*. Respecto de los primeros, los enunciados *téticos*, lo ideal sería que fueran limitados y verdaderamente primitivos, es decir, los primeros a partir de los que se construye la teoría. Pero tampoco es posible asegurar esa pretensión. Ni siquiera podemos asegurar que sea una pretensión

realista o posible. Un postulado *tético* puede basarse en postulados implícitos o implicar otro postulado no explícito. Podemos llamar "metafísica" de una teoría al conjunto de presuposiciones implícitas o explícitas de sus tesis postuladas. Y la crítica de una teoría rival puede tener por fin exhibir la metafísica implícita en una teoría que pretende pasar por ser meramente científica.

La *parte tética* (que es la innovadora y fundamentalmente asertiva) se compone normalmente de un conjunto de microproposiciones jerárquicamente ordenadas que, por un lado, dependen de generalizaciones de la experiencia y que, por otro lado, se ordenan jerárquicamente a partir de un conjunto de macroproposiciones fundamentales cuya validez o invalidez no depende directamente de la experiencia sino de su congruencia con la validez del conjunto de proposiciones ligadas jerárquicamente a ellas. Lo ideal de una teoría empírica sería que todas sus proposiciones pudieran derivarse directa o indirectamente de la experiencia. Se sabe, sin embargo, que esto no es posible, aunque no se sabe qué parte de la teoría ha de fundarse en conceptos no empíricamente fundamentados, trascendentes a la verificación empírica, ni tampoco se sabe en qué grado los conceptos que a veces se llaman "primitivos" han de in-

cluir, a su vez, presuposiciones de tipo abstracto y teórico que reciben el nombre de "postulados". Lo que sí se sabe es que no hay modo de dar cuenta de las regularidades empíricas si no se acepta un determinado componente tético constituido por conceptos no empíricamente fundamentados, y algún tipo de postulados de los que depende la consistencia teórica del componente empírico de microproposiciones jerárquicamente subordinadas a los principios teóricos explicativos. Se plantea, entonces, el problema metateórico de cómo seleccionar los principios y los postulados que han de adoptarse por una teoría o de cómo rechazarlos. Parece obvio que la rivalidad entre teorías se puede reducir a una rivalidad entre principios y postulados, y que dos teorías son rivales cuando parten de principios y postulados incompatibles.

Podemos adoptar como criterio normativo que estos principios fundamentales que no pueden ser explicados empíricamente porque trascienden la experiencia, postulados téticos de la teoría, son válidos en la medida en que sean explicativos del objeto empírico sometido a análisis y sólo en esa medida. Por esta razón es natural adoptar como norma alguna variante de la denominada "navaja de Occam". Cuanto más simple y más extensa sea una explicación, más adecuada y universal será una teoría. Para que las macroproposiciones fundamentales sirvan de postulados y sean explicativas de las que dependen de ellas tienen que ser, al menos, compatibles con la verdad del conjunto de principios y postulados empíricamente subordinado. Esto es una primera respuesta al problema metateórico de qué requisitos son mínimamente exigibles a un conjunto de postulados teóricos. Podría especificarse más: tantos postulados cuanto sea necesario para explicar los hechos, pero los hechos serán tanto más científicamente explicados cuantos menos postulados se requiera para explicarlos. Esto es una especie de "principio de economía" aplicado a la "navaja de Occam".

Amparadas en esa hipótesis, hubo teorías que trataron de prescindir de postulados ya que *presupusieron* (adoptaron como único postulado) que toda explicación podía ser empíricamente dependiente. El empirismo positivista fue una teoría de este tipo. Lo son todavía el inductivismo, el asociacionismo y posiblemente toda teoría reduccionista de tipo fiscalista o conductista. No habría problemas si resultara que los hechos pudieran, efectivamente, explicarse en términos asociacionistas, inductivistas y fiscalistas. Pero, precisamente, ese es el problema. En realidad, la discusión sobre si una teoría puede reducirse a ese planteamiento es, incluso más que metateórica, filosófica. Por motivos muy diversos, hay quienes piensan que no es posible reducir los postulados a un postulado único de tipo positivista, y que una teoría que se base en la presunción de que se puede prescindir de lo imprescindible nunca podrá aspirar a la congruencia interna ya que se basa en un enunciado metateórico filosóficamente inválido. De aquí que la actitud que se adopte sobre este supuesto incluya ya cierto contenido crítico respecto de las teorías rivales que partan del supuesto inductivista, fiscalista o asociacionista. Y viceversa.

La *parte crítica* consiste en negar la validez de las tesis contenidas en las macroproposiciones fundamentales de una u otra de las teorías rivales, sin que, por eso, se niegue la validez de las proposiciones dependientes de estas teorías (las cuales también pueden ser alternativas al menos en su aspiración de ser explicadas por un conjunto reducido de principios postulados). Esto significa que una *tarea crítica*, en tanto sólo sea negativa, no tiene generalmente compromisos asertivos sustantivos ya que le basta con refutar lo ya puesto como aserción por otra teoría, para lo cual sólo necesita aserciones adjetivas o relativas sobre los motivos que invalidan la teoría cuestionada. Desde el punto de vista del esfuerzo intelectual, mostrar que una aserción es falsa es más fácil que lo contrario; asegurar que una afirmación es

una regla válida congruente con un sistema de reglas y defender la congruencia de una tesis con el resto de las tesis es más comprometido que su contrario, criticar la congruencia de una tesis en el conjunto de una teoría. Ha de ser así porque sólo hay un modo de enunciar asertóricamente (poner), pero hay muchas maneras de negar un enunciado asertivamente puesto.

En general, todas las teorías críticas se limitan a la negación de enunciados o se caracterizan por el desarrollo de lo que podríamos denominar el contenido teórico destinado a la negación de teorías rivales y el escaso desarrollo dedicado a la afirmación de su propia teoría. Una teoría crítica se compromete poco con la descripción asertiva del mundo, excepto en aquello que necesita para negar la pretensión de validez de las teorías rivales. La *Dialéctica negativa* de Adorno o la *Teoría crítica de la sociedad* pueden ser ejemplos de este tipo de actitud. Por esto, puede decirse, con bastante probabilidad de acierto, que una teoría que sólo sea crítica no es positivamente científica y que la parte crítica de una teoría científica, suele ser válida en lo que niega de las rivales y falsa en lo que afirma de sí misma. En general, lo que afirma de sí misma es lo que está destinado a ser negado por alguna otra teoría rival y, en suma, a ser conservado si resiste los ataques críticos de planteamientos contradictorios de sus tesis. Por eso hemos supuesto que la parte tética fundamental de una teoría es la específicamente renovadora porque es la que la compromete como conjunto explicativo de una parcela del mundo empírico, mientras que la parte crítica, siendo necesaria, es menos relevante ya que niega el compromiso adoptado por otra teoría rival sin que esa negación implique necesariamente un compromiso asertivo, explicativo o positivo con su objeto.

Lo que interesa subrayar es que no hay posibilidad alguna de que una teoría metodológica o científica no se base en algún tipo de *presuposición*. Las teorías críticas,

en cuanto son teorías que no se limitan meramente a negar el objeto que critican, generalmente la sociedad capitalista, no sólo incluyen presuposiciones sino que estas presuposiciones que incluyen son, además, de contenido normativo: critican la sociedad presenta por no ser como los críticos presumen que ha de ser una sociedad idealmente realizable. "Idealmente", ya que no es real en el presente, y "realizable" porque se presume que ha de darse. Probablemente la presuposición de que una teoría sea "idealmente realizable" es paradójica. La expresión semeja a aquellas que, como "círculo cuadrado" o "sustancia espiritual", Hobbes censuraba en el *Leviatán*. De hecho, no sólo presuponen alguna tesis sino que además la tesis que presuponen es normativa.

Probablemente el esfuerzo más consistente por alcanzar esa pretensión de prescindir de toda presuposición al elaborar una teoría sea el método de la *epojé* fenomenológica. Husserl es un crítico del positivismo porque lo considera una simplificación. Acepta los datos empíricos sin tener en cuenta las adherencias de la subjetividad. Pero las explicaciones que en sus últimas obras ofrece Husserl parecen más justificaciones de por qué, aunque no es posible ese radical despojamiento de las adherencias de la subjetividad, el método es, no obstante, aplicable siempre que se cumplan ciertas condiciones.

Que no sea posible desprenderse de la subjetividad no invalida, sin embargo, las inferencias de los procesos cognoscitivos, no impide que haya conclusiones objetivamente válidas, ni que se puedan consignar, aunque sólo sea hipotética o provisionalmente, principios o axiomas de validez intersubjetiva. Asunto complejo, en el que se mezclan ideas distintas y explicaciones dispares. Puede considerarse la teoría de la ideología como una formulación más radical y definida que la imprecisa teoría de los *ídola* de Bacon. Pero la teoría de la ideología es tan radical y exigente que no escapa a propia teoría a la objeción que proclama. Si toda teoría responde a

algún interés no objetivable, también la teoría de la ideología expresa un interés subjetivo de quienes la proponen. El sociólogo Mannheim, según creo, fue el primero en advertir que la crítica de la ideología incurre en círculo vicioso. De aquí que su argumento se reconozca como "paradoja de Mannheim".

Distingamos entre relatividad de una verdad hipotética y coherencia interna de la explicación y del método de refutación o de verificación de esa verdad. Si distinguimos entre ambas cosas, la asunción de que la subjetividad del que enuncia forma parte del contenido del enunciado, cualquiera que sea lo enunciado, queda en gran parte neutralizada. Los neopositivistas lógicos trataron de evitar los problemas de la subjetividad distinguiendo entre proposiciones lógicas y proposiciones empíricas. La verdad de éstas era relativa a la del método de observación, la de las primeras dependía únicamente del procedimiento lógico formal del razonamiento. Los neopositivistas fracasaron en su programa de aislar lo que llamaron proposiciones protocolares, las fundamentales o básicas, objetivadas por el propio método. En realidad, también fracasaron en su programa de controlar los razonamientos expresados discursivamente mediante la lengua natural por métodos lógico-formales. Pero su fracaso no fue estéril ya que permitió que los estudios lingüísticos y los epistemológicos avanzaran por sendas nuevas y vírgenes. En realidad, el fracaso de su proyecto de objetivación científica sirvió de estímulo para explorar territorios insospechados. La gramática transformacional, la actual ~~teoría de la gramática~~ *teoría de la gramática* de los juegos del lenguaje de Wittgenstein y la más reciente de los actos de habla fueron fruto de esta contienda.

De estas indagaciones podemos asegurar hoy que no hay enunciado lingüístico (expreso) que no contenga algún tipo de presuposición no expresa. No se trata de una afirmación de naturaleza lingüística sino textual. Podríamos aceptar, hipotéticamente, que una oración como "esto es una silla" no presuponga más que el acuerdo en la significación

de las palabras usadas, pero no hay modo de interpretar correctamente el enunciado si no se tiene en cuenta el contexto en que se enuncia. Que hay un contexto presupuesto para cada enunciado que se exprese es una condición de la comunicación lingüística.

No se trata sólo del contexto presupuesto. Tampoco es posible prescindir de presuposiciones de contenido proposicional. No hay afirmación o tesis discursiva que no presuponga alguna tesis implícita no expresa. A veces, no se trata de una presuposición jerárquica, es decir, no siempre hay que suponer que el contenido expreso depende en la articulación de su coherencia interna de algún principio presupuesto y, por tanto, no expreso. Puede tratarse de algo distinto: de que no cabe presumir que una tesis que se considera fundante en un discurso, doctrina o texto concreto sea fundante para *todo* discurso o texto. La crítica de la coherencia interna de una actitud doctrinal no invalida, generalmente, la tesis fundamental en que se basa la relación de coherencia interna de las proposiciones discursivas que contiene: lo que invalida es la presuposición de que la tesis en que se funda la coherencia discursiva de ese texto pueda servir como tesis o principio fundamental para toda actitud doctrinal que aspire a ser coherente; invalida la pretensión de totalidad que se presupone en la articulación del contenido tético que expresa tal actitud filosófica.

Por esta razón nos resulta tan fácil creer que, cuando mantenemos una discusión, prescindimos de presuposiciones, cuando lo cierto es que no es posible hacerlo. No es posible porque, cualquiera que sea el enunciado que hagamos, siempre queda algo presupuesto. Cabría pensar que -y en esto creo que radica el error principal con relación a este asunto-, como según el principio de *expresividad*, comúnmente aceptado, todo aquello que puede pensarse puede expresarse, si lo presupuesto puede ser pensado podría ser textual o discursivamente expresado y, en consecuencia, el hecho de que haya algo presupuesto en un texto cuando pretende

detectar un principio fundamental, es asunto coyuntural del texto o de la doctrina en cuestión. Pero ni siquiera es necesario que lo presupuesto tenga que ver con un contenido discursivo, de naturaleza proposicional, que pudiera *añadirse* al descrito. Lo que se presupone no es, necesariamente, un contenido discursivo porque la naturaleza de la presuposición, en cuanto se la considera como una condición insoslayable del discurso -es decir, el criterio de que todo discurso incluye un contenido presupuesto no expreso- no es de naturaleza discursiva. Eso no quiere decir que no pueda ser discursivamente expresado, lo que quiere decir es que la expresión textual de lo presupuesto en un texto no inmuniza respecto de la inevitabilidad de la presuposición. Puesto que tampoco hay, como creyeron Descartes, Fichte y Hegel, un principio "absoluto" sobre el que cimentar el discurso, un "comienzo que "no debe presuponer nada, no debe ser mediado por nada, ni tener un fundamento, más bien debe ser él mismo el fundamento" (*Ciencia de la lógica*. L. P.), tampoco es posible determinar un principio que, justo por ser textualmente expreso, pueda impedir que no se base en presuposición alguna, pues la presuposición es una categoría de naturaleza pre-textual por la misma razón que un texto siempre es una organización significativa cuyo sentido se interpreta en un contexto.

El texto como artilugio, producto o representación de una actitud vital, de una concepción articulada del mundo, de una doctrina, es el instrumento adecuado a una función, en última instancia, existencial. La historia conoce muchas formas de textualidad, es decir, muchos modos de adaptación de los productos textuales del pensamiento a las necesidades de la vida social. En tanto manifestación de lo que somos, y suponiendo que somos animales que piensan, el texto no es más que un artilugio o instrumento en el que se manifiesta la diversidad de iniciativas de ese nuestro ser pensante. El texto es *poiesis*, el resultado de una actividad fabricadora, pero el lenguaje es también *pragma*, la manifestación de un modo de vivir, de

hacer, de realizarse. Considerado como *poiesis*, el texto tiene la característica de toda actividad poética. Es un producto que se desprende del que lo elabora. Es un utensilio. Y, aunque pueda parecer paradójico, una manifestación *sapiens* del *homo faber*, del hombre realizador de instrumentos. Como producto elaborado por nuestra capacidad de hacer es un artificio, un objeto que se distingue de la actividad mediante la que se realiza, un resultado que queda desprendido del esfuerzo que se aplica para construirlo. Dicho con palabrejos de moda podría asegurarse que el texto es un 'constructo', un producto artificial.

Pero, a la vez que un resultado, es también un instrumento. O, si se prefiere, podríamos decir que es un resultado instrumental. Es el vehículo de algún tipo de función socializada. Y la función más genérica, la que podemos considerar común a las diversas formas de textualidad, es la que el texto cumple por el mero hecho de poseer alguna propiedad que lo distingue de una sucesión disparatada o incoherente de juicios. En tanto organización coherente el texto manifiesta eso que diferencialmente somos: seres que para representarse ante ellos mismos lo que sienten o lo que son, necesitan expresar textualmente, de modo coherente, lo que sienten o lo que piensan.

Mas, no toda manifestación del lenguaje es poética. El lenguaje es también *pragma*, no sólo producción textual sino también acción realizada mediante el lenguaje. Prometer, advertir, insultar, saludar, acciones que se realizan mediante gestos litúrgicos o mediante signos lingüísticos, no son construcciones textuales, como un poema, un artículo, una oración o una carta. Si como texto producido el lenguaje es un instrumento del vivir, como acción realizada es manifestación directa de la vida. No sólo una expresión de la vida sino el propio vivir en tanto que la vida se manifiesta en actos. El acto lingüístico de expresar un enunciado es tanto poético (el acto de construir el enunciado que se expresa) como pragmático (el acto de vivir el enunciado que se

emite). Cuando predomina el aspecto poético el lenguaje se manifiesta como instrumento de la vida, es decir, aparece objetivado como texto. Cuando predomina el aspecto pragmático el lenguaje se manifiesta como vida en sí misma, de modo que, en lo relativo a ese acto, vivimos mediante el lenguaje. Pero, en general, se trata de una relación de predominio de lo poético sobre lo pragmático o de lo pragmático sobre lo poético. Una declaración de amor, una oración o una arenga son textos vividos como acciones o acciones que requieren ser vividas expresadas como textos.

La vida, a la cual el texto trata de describir, es anterior al texto que articulamos para describirla. La existencia del que habla es la condición del hablar. El problema radica, pues, en que el principio de *expresividad* es válido no porque sea un principio discursivo sino porque es un *posterius*. Vivir es un *prius* respecto de cualquier actividad textual. Que la vida se objeive o se socialice en textos no quita que lo que existencialmente seamos sea anterior a nuestro modo de describirlo, representarlo o exponerlo. Todo lo que puede ser pensado puede ser expresado, pero nuestro vivir es anterior a nuestro pensar. O, si se prefiere decirlo de otra manera: nuestro pensar no es más que el modo distintivo en el que se *muestran* los aspectos distintivos de nuestro vivir como especie animal diferenciada. Pensar no es un modo mediante el que *demostramos* nuestra existencia sino una manera específica de vivir. De aquí que, pensando, mejor dicho, mostrando mediante el discurso que pensamos, mostramos nuestro modo natural de ser como especie animal diferenciada de aquellas cuyas manifestaciones simbólicas carecen de la propiedad de poder expresarse mediante el *logos* semántico.

Adoptaré este supuesto, no sin cierta sensación de incongruencia, como principio de demostración. La incongruencia es sólo relativa. Sin duda que no es el único principio que podríamos adoptar. Sin duda, hay otros principios que también podrían suponerse como

supuestos fundantes de la coherencia global de una indagación filosófica. Sin duda, si la vida es anterior al principio que expresemos como instrumento de aclaración o de explicación no hay modo de evitar que el vivir sea anterior al pensar, o mejor, que el pensar sea la manifestación típica de un modo típico de vivir. Sin duda, que el intento de ser coherente con esta tesis es, en cierto modo, redundante, ya que si la tesis es cierta la vida la afirma como tesis, y si la tesis no es cierta no habría modo de mostrar su incongruencia. Pero lo que interesa salvaguardar es la coherencia discursiva del propio texto. Y el hecho de que el principio de un texto no pueda suponerse como único principio ni siquiera como el fundamental, ni que no responda a algún tipo de presuposiciones, no significa que los principios que pudieran adoptarse alternativamente, o que de hecho se adopten como supuestos de otros textos, hayan de ser incongruentes con el adoptado.

De hecho, una teoría científica parte de supuestos que no han de ser, necesariamente, incompatibles con los supuestos de que para una doctrina moral, un credo religioso o un ordenamiento jurídico. Ni siquiera estamos en condiciones de presuponer que, aun cuando no sean incompatibles hayan de ser, al menos, previos o más racionalmente consistentes; o que su naturaleza discursiva, en la medida en que trata de prescindir de presuposiciones que no sean empíricas, asegura a la teoría un nivel de consistencia interna que otros tipos de discurso no pueden proporcionar. El celo con que la mentalidad dominante en las sociedades occidentales avanzadas, tras un largo proceso de socialización que ha conseguido afianzar como principio presupuesto, que el enunciado científico no sólo es garantía del conocimiento objetivo sino la última palabra en una disputa doctrinal, es inconsistente con la propia naturaleza de la teoría. Porque una teoría, científica, concebida como un tipo de conocimiento progresivo, rectificativo y acumulativo, es siempre de tipo hipotético, tanto en lo que se refiere a sus fundamentos como en lo re-

ferente a sus conclusiones. Abierta, como está, por definición, a la rectificación, expresada, en sí misma, como conjetura, expuesta, por su propio dinamismo, a la refutación, no puede pretender más valor que el procedente de su eficacia práctica, ni más alcance, con respecto a otras formas de textualidad discursiva, que el de señalar límites de incompatibilidad de valor hipotético.

Lo que interesa, pues, salvaguardar y asegurar es que el supuesto en que, eventualmente, se apoye nuestro razonamiento no pueda ser invalidado por el hecho de que se pueda razonar partiendo de otro supuesto o principio. No se trata de que sea el primero o el fundamental de todos los supuestos sino de que, adoptado como primero de un texto, pueda ser consistente cuando se intenta demostrar que no lo es. Dicho de otra manera, y recuperando algunas ideas que ya Wittgenstein adelantó en el *Tractatus*, aunque no aparecieron expuestas de modo expreso y consistentemente hasta las *Investigaciones*: el pensamiento manifiesta lo que somos, no demuestra que somos. Si el pensamiento muestra lo que somos, podemos expresar lo que somos mediante nuestro pensamiento, pero si nos equivocamos en mostrar lo que somos al hacer un enunciado sobre lo que somos podemos demostrar que nos hemos equivocado. Por tanto, confiados en que toda clase de discusión racional ha de basarse en la construcción de una jerarquía coherente de proposiciones, podemos eludir la, en el fondo, escéptica actitud de quienes parten del supuesto de que nuestras discrepancias son tan considerables que ni siquiera podemos ponernos de acuerdo sobre en qué sentido podemos decir que discrepamos. Razonando así, como MacIntyre razona, parecería que para que los contenidos de nuestros procesos mentales hayan de ser conmensurables es necesario establecer algún fundamento inicial expreso que sirva de base de la discusión. Pero tal suposición no es nada obvia. Al menos, yo no veo que sea necesario una mentalidad constitucional para que pueda apreciarse la fuerza de un argumento o los motivos por los que se le rechaza.

También se nos asegura que hay muchas especies de racionalidad, pero eso no quita que, históricamente hablando, algunas manifestaciones de la razón resulten más eficaces, en términos temporales, que otras. Por eso podemos asegurar que, a pesar de la evidente crisis de la modernidad que se revela en la desorientación de la postmodernidad, la razón occidental, no sólo concebida como razón científica o como crítica filosófica sino, más cabalmente, como modo de articulación reflexiva de la coherencia del discurso, sigue siendo, como lo fue en la aurora del pensamiento helénico, la pauta más consistente de coherencia racional.

Obsérvese, por poner un ejemplo, que, a pesar de los aparentes desacuerdos y de la incommensurabilidad de los postulados expresos en que se fundan las actitudes de comunidades muy diversas, parece extenderse, al menos se trata de criticar lo que suelen considerarse excesos de la sociedad occidental, un criterio unánime acerca de qué es lo mejor y lo peor para un pueblo. La pobreza, entendida en términos occidentales, es lo peor que puede ocurrirle a una comunidad. Y la crítica a la sociedad occidental se manifiesta paradójicamente como una exigencia antitética entre la necesidad de respetar la identidad de cada pueblo y la obligación de aplicar su capacidad productiva, resultado de un modo específico de entender los procesos de razonamiento, a aliviar la pobreza o la miseria de los pueblos que la padecen. En alguna medida estas dos exigencias son incompatibles, pero quienes las formulan como obligaciones de la sociedad occidental no advierten o no se definen a pensar hasta qué punto incluyen algún grado de incompatibilidad interna. Dicho de otra manera: una comunidad es muy libre de vivir conforme a criterios musulmanes o hindúes, pero entonces no se debe juzgar a la sociedad occidental como responsable de las consecuencias económicas derivadas de adoptar tales estilos de vida o tales patrones de organización de la sociedad. Buchanan y Brennan han insistido recientemente en la idea de los

economistas clásicos de que el tipo de regla a que se ajuste la interacción social modifica la productividad de los agentes sociales de manera que, económicamente hablando, "los mismos individuos, con las mismas motivaciones y capacidades, pueden generar resultados completamente diferentes bajo conjuntos de reglas que difieran".

El comentario no tiene por finalidad justificar la racionalidad occidental ni discutir la teoría del imperialismo, tiene por fin señalar que, incluso aunque se acepte que los modos de organización del pensamiento de distintas sociedades se presentan como inconmensurables hay algún punto de vista que se empeña en relacionarlos, sobre la base justamente de una concepción de la racionalidad, que desmiente que no sea posible la comparación. De hecho, siempre comparamos. Otra cosa

es que, por el hecho de que se encuentren criterios que permitan enjuiciar los sistemas (aún en el caso de que se diga que se enjuicia uno en términos del otro) no haya posibilidad de decidirlos de un modo global o de conjunto sino conforme a algún criterio de racionalidad específico. El caso es que ese criterio puede manifestar más activo en algunos aspectos sustanciales, al menos tan sustanciales que resulta más atractivo para el que no los comparte que a la inversa. El problema no es por qué las sociedades occidentales tienden a orientalizarse sino cómo las sociedades orientales que tienden a occidentalizarse al adoptar conjuntos de reglas de interacción, mercantilización y competitividad generadas por una concepción occidental de las relaciones de producción pretenden conservar simultáneamente su peculiar fisonomía cultural.