

Normas en interés propio (Notas sobre dos proyectos morales: el hobbesiano y el clásico)

MANUEL GARCÍA SERRANO

Kassel (Alemania)

I

Los juicios morales parecen adoptar la forma de imperativos categóricos. Esto entraña, por ejemplo, que si juzgamos moralmente que H debe hacer esto o lo otro, no estamos impelidos a retractarnos de nuestro juicio al confirmarse que tal acción perjudica los deseos personales de H o incluso le hace infeliz. En tanto nuestras apreciaciones políticas adopten modo deóntico, algo parecido valdría decir de ellas en un sentido más general: mis propios intereses no determinan qué medidas políticas son correctas. Por el contrario, si apercibimos a H en Kassel a las 11:30 de que debe apresurarse a coger el tren de las 12:00 para Marburgo, y lo hacemos bajo la suposición de que H quiere ir hoy a Marburgo en tren y llegar antes de las 15:00, retiraremos el elemento admonitorio de nuestra indicación cuando se revele que tal suposición fue producto de un malentendido. Significados filósofos, sin embargo, han sostenido que los juicios morales son en realidad también imperativos hipotéticos de un género especial: imperativos condicionados al deseo del juez moral de que la norma subyacente a tales imperativos sea imperante, sea norma vigente.¹ Tales imperativos hipotéticos no serían acaso del tipo *causal* (no al menos en una acepción estricta), sino de un otro tipo, que John Harsanyi denominó *formal*. «Si quieres cambiar la bombilla de la lámpara, coge una banqueta» es un imperativo hipotético causal o instrumental. «Si quieres jugar al ajedrez, mueve los alfiles sólo en diagonal» es un imperativo hipotético formal. Ejemplos de imperativos hipotéticos formales de índole moral, citados por el propio Harsanyi, son los siguientes: «si quieres seguir la ética cristiana, haz X», «si quieres agradar a la opinión pública, haz X», «si quieres ganar la aprobación de un observador simpatético e imparcial, haz X». De manera que —se nos viene a decir entonces— es imposible probar que una persona actúa irracionalmente cuando, no habiendo ratificado la prótesis correspondiente, no obedece a uno de tales imperativos. Ahora bien, el problema es que si tal ratificación fuera en cada ocasión de todo en todo potestativa, de ello se seguiría una arbitraria dispersión normativa. En tal caso, las corrientes invocaciones políticas a valores o ideales de justicia sugerirían una

engañoso ilusión de objetividad. Ciertamente es que una poderosa tradición de pensamiento tiende a no percibir en esto un problema real, sino una benigna laxitud de nuestro tiempo, un liberador politeísmo.² Nosotros, sin embargo, sobreentenderemos aquí que, si esa honda dispersión mentada es efectiva, resulta en verdad embarazosa y grave.

Una opinión acerca de lo que es justo compromete a quien la expresa con una general aspiración prescriptiva, que atañe a los cursos de acción que podría seguir él mismo (ya al final, habremos de volver a comentar este punto); mas a esa aspiración puede contraponer ese sujeto una aspiración de otra clase. Dijérase entonces que los imperativos morales (y en su caso políticos) son hipotéticos cuanto menos respecto al deseo de actuar moralmente *en absoluto*, en lugar de en atención a diferente tipo de deseos. Actuar con arreglo a principios tal vez no traiga cuenta. La conturbación que esto nos produce remite, no obstante, cuando reparamos en que el género de transgresión del «pecador consciente», o del cínico, lleva aparejado el reconocimiento de la legitimidad de una reprobación. Quien emite juicios morales, o manifiesta conformidad con ellos, viene a la par también a decir que contravenirlos activamente no es acción digna de aplauso, y recapitular esto atenuará con frecuencia su enojo y resentimiento hacia quienes luego, de una u otra manera, castiguen que él mismo los contravenga. Tal reconocimiento implícito da lugar a una norma formal, latente a todos los juicios «dictados por la conciencia». Pero esta sola unificación abstracta del *derecho de sanción* no concierta las normas relevantes. Frente al deseo de que sean obedecidas en absoluto normas cívicas, fueren las normas que fueren, el deseo de que una norma específica sea prevalente plantea, precisamente, dificultades de concertación más enojosas. En la primera situación nos encaramos con el problema de por qué ser respetuosos con las normas (el problema de Glauco); en la segunda, con el de por qué adoptar una norma última (un tipo de moral, un código social) con preferencia a otras. Si no hay un criterio racional de concertación, la elección de una u otra norma ha de ser por entero caprichosa, y los juicios basados en cada norma, juicios hipotéticos por relación al fortuito deseo de aceptar el primado de la norma correspondiente. En las páginas que siguen comentaremos dos líneas muy distintas de unificación normativa que parten, sin embargo, de una respuesta al problema de Glauco. Ambas basan en el interés propio tanto la disposición como la concertación cooperativas. En cierto modo las dos atribuyen, por lo tanto, un carácter hipotético a los juicios morales. Pero la dicotomía formal/causal, antes reconsiderada, es un recurso tosco y exiguo para iluminar su disimilitud en este punto. Una línea hunde sus raíces en Hobbes; la otra, en la ética antigua. La primera se funda en los cálculos estratégicos de sujetos abstraídos del medio social; la segunda, en los saberes prácticos de sujetos socializados. Argumentaremos que, por distintas razones, ambas líneas son erradas. Finalmente, esbozaremos una posible alternativa.

II

Como es sabido, Hobbes atribuyó a los códigos de convivencia un inequívoco carácter instrumental. No obstante, la idea hobbesiana de racionalidad práctica, piensan algunos, podría frenar y concertar la disgregación social a través de sólidas pautas unitarias. En el *Leviatán* se nos ofrece a este respecto una instructiva ficción reconstructiva.³ Permítasenos recordarla. Según Hobbes, el fin principal de cada hombre es la conservación de su propia vida. Esto sería una simple constatación de un hecho. En el primitivo anómico estado de naturaleza, los hombres se hallan en permanente situación de guerra de todos contra todos y, por lo tanto, tienen escasas posibilidades de cumplir durante largo tiempo su fin principal. El temor a la muerte impulsa entonces a cada hombre a salir del estado bélico prenормativo y a pactar con los restantes hombres normas que garanticen la beneficiosa paz. En virtud de este pacto pacificador, cada hombre se contenta con disponer de tanta libertad sobre otros hombres como la que estaría dispuesto a tolerar a otros hombres sobre él. Hobbes pretende que la básica ley social es, de acuerdo con esto, la de no hacer a los demás lo que no se quiere que le hagan a uno. Pero dada la índole del pacto, sólo resulta racional aceptar esta ley cuando los demás también la aceptan. Es decir, según Hobbes, la forma de acción fundamentalmente racional es hacer aquello que proteja nuestra vida, y el respeto a una ley alcanza ese objetivo bajo las condiciones que impone un pacto social. El deseo de que las leyes sean acordadas y respetadas está condicionado al deseo básico de supervivencia y de paz.

De acuerdo con la idea hobbesiana central, así pues, convenir una normativa es necesario para dar satisfacción al primario fin de cada uno, y la determinación de las condiciones óptimas del normativo pacto social sólo requiere, a su vez, los recursos racionales que de ordinario aplicamos en todas nuestras empresas técnicas para la obtención de un fin deseado. Si el vigente pacto social tiene aún fisuras, ha de esperarse, luego, que una adecuada reflexión acerca de los medios convenientes para la obtención del fin básico de cada uno fije preceptos homogéneos a través de un pacto social más racional. Para un seguidor de Hobbes, la concertación de las normas primeras es sólo una tarea técnica. El carácter hipotético-formal de los juicios de deber no representaría al cabo un insalvable obstáculo a su conciliación normativa, que sería garantizable merced a apropiadas consideraciones hipotético-instrumentales. El mismo paso que justificaría por qué ser íntegros y justos, dando respuesta al problema de Glauco, justificaría entonces una unidad normativa.

Sin embargo, el pacto normativo entre individuos, encaminado a la satisfacción del deseo predominante de cada cual, no basta por sí solo para establecer una norma imperante. Si el sentido de la realización del pacto es garantizar la satisfacción de los deseos egoístas, lo racional a menudo es romper el pacto. La prueba de ello la proporciona el bien conocido «dilema del prisionero». Del

profuso caudal de ejemplos de este dilema evocaremos el siguiente:⁴ dos puestos de defensa próximos entre sí están encomendados a dos soldados. Si ante un ataque ambos permanecen en sus puestos, tienen ambos buenas posibilidades de rechazar al enemigo hasta que lleguen refuerzos y de sobrevivir así ambos. Si ambos huyen, sus posibilidades de supervivencia ante el avance inobstaculizado del agresor se reducen de modo notable. Mas si uno permanece en su puesto en tanto el otro huye, el que huye tiene mayores posibilidades de sobrevivir que las que tendría si ambos permanecieran en sus puestos, y el que se queda tiene posibilidades aún más reducidas que las que tendría si ambos se escaparan. Ambos soldados han pactado, pensando cada cual en el beneficio propio, permanecer en sus puestos. Pero uno puede reflexionar, de nuevo atendiendo a sus fines subjetivos, que si el otro permanece en su puesto, según se acordó en el pacto, él tiene más posibilidades de sobrevivir escabulléndose que quedándose, y que si el otro no respeta el pacto y huye, él tiene al igual más posibilidades si huye. El resultado de esta reflexión es, entonces, su huida. Como es obvio, si el otro soldado es racional en el mismo sentido y sopesa la situación, huirá también. Por consiguiente, aplicando una racionalidad hobbesiana, ambos huirán, aunque a ambos les hubiera beneficiado más respetar el pacto conjuntamente y ésa hubiera sido la óptima acción simétrica. La cooperación de ambos habría sido «Pareto-superior» al quebrantamiento del pacto; sin embargo, el quebrantamiento es la opción dominante para cada uno.

Ahora bien, Hobbes anticipó con clarividencia una solución a la paradoja del prisionero postulando que una de las condiciones necesarias para la efectividad del pacto (con el consiguiente beneficio para todos) era la renuncia de cada hombre, en favor de la autoridad de la república, a su derecho natural a defenderse a sí mismo. El papel que cumple la república sería el de asegurar el respeto al pacto mediante su poder coercitivo. Como el soldado que huye ante el enemigo en perjuicio de sus camaradas puede ser fusilado, tiene ya una razón predominante para permanecer al pie del cañón. En el seno de la república, romper el pacto normativo sistemáticamente no es racional en los casos capitales, porque quien lo hace puede librarse sólo de la sanción de la república merced al error o descuido de los otros miembros sociales; y no es racional asentar de modo sistemático que los demás obran irracionalmente de modo sistemático. Por tanto, el uso hobbesiano de la racionalidad práctica permitiría después de todo articular, a través de la autointeresada unificación normativa, una armonía de la interacción social que tolera ocasionales y secundarias, pero no regulares y predominantes, desviaciones.

Para garantizar este equilibrio normativo, esquivando el dilema del prisionero, no es necesario, claro está, que sean los cuerpos jurídicos y policiales quienes ejecuten todas las medidas de sanción. Se ha hecho notar que en realidad basta para eso con que entre los miembros de un grupo humano interactivo se haya implantado una generalizada conducta de «donde las dan las toman». Esta con-

ducta es, en rigor, la que potenciaría al fin sistemas institucionales penales y coercitivos, y refrenaría fuera de ello picardías no sancionables por la ley. El punto esencial es que, primero, esta conducta tiene un inicial fundamento estratégico-racional; y que, segundo, de ella se habría de derivar la racionalidad de ciertas normas. El fundamento inicial de tal conducta se relaciona con todos aquellos dilemas del prisionero que no se presentan en situaciones únicas, sino en situaciones iterables, en las que cada uno presta atención a su futuro beneficio propio (entendiendo ahora por tal beneficio algo más abarcador que la autoconservación vital). Dado que la concertación cooperativa es preferible a un generalizado estado de naturaleza, todo el mundo tiene interés en hacerla posible. Mas ya sabemos que, según la sustancia de la hipótesis de Hobbes, nadie tendrá interés en ser cooperativo si los demás no lo son por parejo: la cooperación no es un sacrificio.

Para que en la órbita de dilemas iterables del prisionero el quebrantamiento (la vía del *free rider*) no sea la opción dominante, basta entonces con que cada uno se proponga desquitarse, mediante actos de índole anticooperativa, de cada eventual transgresor con el que se cruce. Considerando el básico interés en asegurar la implantación de una base cooperativa, es, en efecto, hobbesianamente racional para cada sujeto perseverar el principio en una conducta general del tipo de «donde las dan las toman», toda vez que ello potencia la racionalidad de que los demás no emprendan con él la vía de la ruptura unilateral del pacto cooperativo, si es así que aún esperan beneficiarse de la cooperación de uno en el futuro. Esto no sólo otorga un peculiar fundamento racional a los actos de revancha; se afirma que fuera de ello ofrece un fundamento de la misma índole para la existencia de normas con las que todo el mundo esté conforme, y respecto a las cuales todo el mundo apruebe que cada uno las cumpla y desaprobe que las quebrante. Un generalizado «donde las dan las toman» produciría un básico *equilibrio de coordinación*: nadie se beneficiaría de una transgresión unilateral, ya sea la suya propia o la de otro.⁵ No sólo acontece que quien no coopera será castigado por los otros y que para recuperar su buen crédito tendrá que asumir pérdidas durante un tiempo (como producto de la reacción anticooperativa de los demás); sucede también que cada uno resulta perjudicado por la falta de cooperación de cada otro, bien porque es la víctima directa de su anticooperación, bien porque esa anticooperación ha de conducir a una simétrica reacción anticooperativa que por sí misma pone en peligro los beneficios generales de la cooperación social.

En otros términos menos dramáticos: si no es la vida lo que está en juego (es decir, si es casi seguro que el juego no se juega sólo una vez), para que el respeto al pacto normativo fuera la decisión más racional bastaría que cada uno considerara los beneficios que *a la larga* le reportaría el respeto al pacto, con independencia de la decisión inicial de cada una de las otras partes y de los riesgos de pérdida inmediata. El «buen crédito» así ganado sería útil para establecer futuros convenios, en la misma medida en que, a la inversa, la pérdida de crédito sería un

obstáculo. Puesto que el establecimiento general de convenios es, en el esquema de Hobbes, mucho más ventajoso que la falta de todo convenio, lo racional es forjarse un buen crédito.⁶ De acuerdo con el espíritu del *Leviatán*, esto, con todo, no debería entrañar una depreciación de la autoridad de la república. Hobbes tendió a creer, en efecto, que los individuos son por lo general algo *cortos de miras* y a menudo sólo reparan en sus beneficios inmediatos, y que, por tanto, aquellos que no padecen esa miopía imprevisora han de prever, prudentemente, que los demás sí la padecen y que ello hace a los pactos bajo condiciones del dilema del prisionero siempre arriesgados. La omnipresente amenaza del poder de la república sería, pues, un necesario complemento para reforzar las condiciones de esos pactos. Que sea el peso de la ley o la opinión pública la fuente penalizadora más eficaz es, sin embargo, secundario en este punto.⁷

¿Qué cabe objetar al contractualismo hobbesiano y a su epígono moderno? Sin duda brindan una respuesta al problema de Glauco. No someteremos directamente aquí a cuestión si ésta es la única respuesta posible, o la más completa; sólo enjuiciaremos si habilita, fuera de ello, una plausible unificación normativa, y si la unificación que puede ofrecer es satisfactoria. Tanto la vieja representación de Hobbes, como sus más actuales revivificaciones con el concurso de la teoría de la decisión racional, fundan una unidad normativa en los básicos intereses extramorales de cada sujeto. Una notoria debilidad del argumento del propio Hobbes procede de su estimación de tales intereses. Con el objeto de asegurar una estable uniformidad de los intereses personales que, para satisfacción de cada uno, habrían de ser concordados, se concentró en un deseo: el deseo de perseverar en la vida. Pero la república que garantizara de forma óptima la supervivencia de sus ciudadanos, generando apropiadas normas comunes, podría muy bien no satisfacer otros deseos centrales. Una situación semejante (que es la que nos resulta familiar) resquebrajaría de hecho la unidad normativa en el más amplio espectro de casos, toda vez que, según la sustancia de la idea hobbesiana, tal unidad sólo se deriva de la racionalidad instrumental del pacto. En tanto esos desatendidos deseos tengan alguna eminencia (una vez que la sociedad garantiza la protección de la vida de sus ciudadanos, el deseo de vivir es ya sólo circunstancialmente motivacional), la más pacífica de las repúblicas hobbesianas no articulará, a través de su sola autoridad reconocida, la unidad de las normas invocadas por distintos tribunales cuando ya no es sólo el derecho a la vida lo que se discute. Lo cierto es que los intereses subjetivos tienen al menos tanta movilidad como las sucesivas históricas representaciones de la felicidad y la dicha, y que, por eso, siempre es imaginable la propuesta de nuevos pactos sociales, en atención a los diversos y conflictivos fines nuevos de cada uno de los hombres. Como ésta es una situación indefinidamente iterable, salta aquí a la vista un lado tosco de los presupuestos de la ficción hobbesiana (asociado, sin duda, a su acrítica aceptación del poder de todo soberano que no ponga en peligro la vida de sus súbditos).

Claro es, los teóricos de la decisión neohobbesianos han soslayado hasta

cierto punto esta pega ampliando los intereses personales que el pacto social ha de concordar. Tales intereses podrían estar orientados por beneficios personales cualesquiera, siempre y cuando su satisfacción precise de un pacto cooperativo. La forma normativa del pacto daría después forma general a esos intereses. Esta visión, sin embargo, no se ha desembarazado de otros enojosos engorros. Algunos de éstos son immanentes al propio argumento neohobbesiano. Otros se ponen de manifiesto al chocar los dictámenes y avisos que resultan de ese argumento con potentes intuiciones contrarias. Así, por ejemplo, una decisiva dificultad que embarga a los neohobbesianos está originada por su convencionalismo. El convencionalismo normativo tiene dificultades de principio. Es característico del actual lenguaje moral (harto flexible en su modo deontológico) que la recusación de las resoluciones prescriptivas coyunturalmente vigentes en una sociedad no se refleja en una «disonancia realizativa». Este hecho tiene la mayor relevancia, porque el lenguaje moral es, *in medias res*, previo a todo nuevo pacto convencional, y una añadida condición para la ejecución de ese pacto. Esto es, un pacto puede poner en vigor una unificada normativa jurídica, pero no puede afectar a la diversidad normativa que resulta tolerada, con antecedencia al pacto, por el uso no defectivo del lenguaje moral. La convencionalidad del lenguaje (idea con la que por lo común se alude a su simple no-iconicidad) es de medio a medio distinta a la convencionalidad de los pactos. Y así los fenómenos morales tienen una implantación difusa e imponderable en comparación con toda resolución legal o convenio.

Un segundo engorro en esta línea está ligado al intento de establecer la unidad normativa mediante la fuerza del castigo y de la revancha (en cualquiera de sus grados), entendidas como acciones autointeresadas por antonomasia racionales. Esto no sólo no se ajusta bien a la naturaleza ilocutiva de nuestros juicios morales (no puramente directiva, pues nos cabe ratificarlos o rechazarlos como «acertados» o «falsos»), sino que presupone una noción problemática de condición humana eminente. Los neohobbesianos, en efecto, dan por sentados intereses previos a la interacción social coordinada por normas. Ahora bien, una vez dejada de lado la ficción del *Leviatán*, y establecido ya que los intereses subjetivos de cada cual se conforman a través de las contingencias históricas de la comunidad social, se hace inextricable la supuesta precedencia de estos intereses sobre los intereses o deseos conectados a nuestras prescripciones morales e ideales comunitarios, y a nuestras acciones generosas. Es decir, en este punto tanto cabe imaginar que el respeto individual a las normas es autointeresado, como que los propios intereses individuales se han perfilado a través de esas normas. Los deseos altruistas son metadeseos respecto a los deseos de los demás: son culminados simplemente cuando estos últimos son culminados. Pero aun en esta peculiar forma, el cumplimiento de los deseos altruistas satisface fines personales. Para muchas personas, la simple satisfacción de fines propios con abstracción completa de los fines de los demás genera frustración o autodesprecio, mientras que el sacrificio de esos fines en aras de algún fin altruista los autoenaltece. En tales casos, el beneficio que los demás pueden

obtener sin aportación propia de los rendimientos de esas personas incrementa en modo singular el propio beneficio de esas personas.

Otros embrollos que atenazan a la concepción neohobbesiana tienen un carácter distinto. Las disonancias intersubjetivas que una acordada unificación normativa habría de allanar se producen en el seno de «repúblicas» ya constituidas, donde el problema capital que se plantea no es ya el de justificar las universales ventajas subjetivas de la cooperación sobre el estado de naturaleza, sino las de unas formas cooperativas sobre otras. Como es obvio, nuestras actuales «repúblicas» no son el producto de pactos definitivamente equilibrados, de modo que la transgresión y la disidencia se repiten sin que entrañen una forma imprudente de egoísmo. En la comunidad social en curso no hay disponible *equilibrio de coordinación* alguno que pueda unificar los intereses conflictivos de los miembros de la comunidad. Cuando los conflictos de intereses adoptan la forma de nuestros actuales conflictos de intereses, cada uno tiene aún un fundamento hobbesiano para preferir la existencia de normas a la ausencia de toda norma, pero no hay razón para pensar que lo racional para todos, considerando los propios intereses de cada uno, sea la concertación de las mismas normas: para cada distinto individuo lo estratégicamente racional puede ser, según las circunstancias, tanto reclamar un sistema democrático como respaldar a una dictadura oligárquica; promover un sistema de impuestos directos o uno de impuestos indirectos; estafar al fisco o abstenerse de hacerlo. En algunos casos, ni siquiera la constitución de una vida comunitaria completa tiene ventajas claras sobre el estado de naturaleza. En atención, por ejemplo, a los particulares intereses de los países poderosos, en lo que a sus relaciones con otros países más débiles atañe, suscribir un pacto planetario de sumisión a la autoridad de neutrales organismos internacionales acaso no sea preferible a persistir en un semiestado de naturaleza. Y, en general, una cooperativa opción individual tal que cada uno de los miembros de una comunidad resultaría beneficiado si cada uno u otro la adoptara, puede muy bien ser una opción que no produce a la par los mismos beneficiosos efectos sobre los miembros de otra comunidad (o, en otro orden, sobre generaciones futuras). En fin, dada la dispersión de intereses particulares determinada por las diferencias sociales, nacionales o sexuales, ya no cabe esperar de manera alguna que una norma única sea la más racional (en términos de la racionalidad estratégica) para cada individuo, ni en la órbita regional ni en la internacional. Por supuesto, esto no empece un mínimo acuerdo normativo, ajustado al coyuntural estado de las cosas, sujeto a la medida de lo factible. Y así, por ejemplo, los países pequeños se pliegan a los abusos de los grandes, al paso que éstos mitigan su despotismo hasta cierto grado (el grado que resulta de hecho soportable). Tales equilibrios son precarios no sólo a causa de la mutabilidad de las fuerzas en conflicto, sino también porque el débil siempre opone íntimas convicciones morales propias a las coercitivas normas impuestas. Su ponderación de normas no estratégicas mina la consistencia de las convenciones estratégicas.

Esto último, por cierto, hace ver que un pacto social concertado bajo la guía de criterios instrumentales tiene después de todo un rango moral anómalo. Al aceptar una regulación de nuestra convivencia en virtud de los beneficios particulares que nos reporta, denegando a esas reglas todo carácter categórico, nos cabe en todo momento distanciarnos de tales reglas y reconsiderar si nos conviene aún reconocerlas. ¿Pero qué imprime a esa regulación, entonces, carácter moral? El objetivo del instrumentalismo hobbesiano es fundar normas morales en consideraciones egoístas, pero no disolver el distintivo carácter moral de esas mismas normas. En una primera etapa reflexiva uno para mientes en sus intereses propios. En una segunda etapa opta después, con fundamento en la primera, por acatar genuinas normas morales. Ahora bien, quien funda normas en semejantes criterios de conveniencia confiere a nuestra disposición moral una provisionalidad extraña, que ineludiblemente resta vigor a la concertación fundada.⁸

En cualquier caso, una vez desterrada la imaginada paridad de la fantástica «situación original», el procedimiento a través del cual el neohobbesiano justifica las ventajas de la disposición cooperativa sobre la disposición anticooperativa nos acarrea graves conturbaciones. Una de ellas, bien patente, tiene origen en la creciente dependencia social —tras la relajación de los otrora firmes deberes familiares— de los enfermos crónicos y los minusválidos: todo pacto hobbesiano tiende, en efecto, a anular las labores de beneficencia social dirigidas a minorías fijas (de otro tipo que las sustancialmente rotativas en el propio plazo de una vida, como la variable minoría que componen los ancianos). Quien padece una deficiencia física permanente tiene siempre una dificultad especial para eludir la desconsideración de las otras partes contratantes. Por tanto, esa persona, así como toda otra que se conduela de ella, impugnará el pacto y apoyará códigos sociales alternativos. Otros desajustes se deslizan en esta misma pendiente. La justificación de la racionalidad (instrumental) de la disposición cooperativa calcula la utilidad adicional que aportaría esa disposición a la utilidad inicial que se tiene antes de adoptar tal disposición cooperativa. Al negociar un pacto cooperativo, cada individuo hobbesiano tiene la pretensión de obtener tanto beneficio como admite un estado cooperativo. Esto es, de obtener tanto como cabe sin producir costes a las otras partes contractuales respecto a su posición de partida antes de la negociación. Una vez garantizado el beneficio mutuo, es natural que si hay desacuerdo en la distribución del beneficio se atemperen, a la hora de precisar los términos del pacto, las pretensiones que más se alejen de la utilidad de la respectiva posición inicial de quien abraza esas pretensiones.⁹ Así se evita poner en riesgo el pacto mismo. Ahora bien, todo pacto cooperativo justificado según ese criterio resulta después controvertible para aquellas partes contrayentes cuya posición previa al pacto fuera desventajosa. A menudo sucede que un pacto permite que sea hobbesianamente racional controvertir el punto de partida del pacto: para el esclavo, dada su desventajosa posición, puede ser racional en ese sentido aceptar el pacto de cooperación que le propone su amo para manumitirlo. Pero una vez adoptado el pacto, el pacto

mismo al eliminar la coerción física arbitraria, determina que sea racional para el esclavo reclamar una transformación de las condiciones de partida (reclamar, por ejemplo un reparto de bienes que anteceda a las futuras negociaciones cooperativas). La definición de las condiciones iniciales justas para acometer una negociación cooperativa es asunto, sin embargo, que rebasa el radio de aplicación del procedimiento hobbesiano de unificación de normas.

Un claro ejemplo de una fuente extrahobbesiana de problemas normativos lo proporciona al respecto la disputa acerca de la valoración que merece el acto de beneficiarse sin costes propios de los rendimientos de los otros, que acaso son más laboriosos, hábiles, inteligentes, fuertes, sanos o afortunados que uno.¹⁰ Imaginemos la circunstancia de que, como solitario náufrago en una isla, uno mismo tuviera conocimiento de las penas y desgracias de un segundo náufrago en una isla más allá, siendo el infortunio de éste fruto de su propia torpeza, o de su indolencia, o de su debilidad física, o de la aridez de su isla, y siendo mi fortuna fruto de mi ingenio, o de mi fuerza, o de mi afán, o de la feracidad de mi isla; en caso de que hubiera un medio de hacer llegar bienes sobrantes cualesquiera desde mi isla hasta la isla del otro infeliz Robinson (a través, por ejemplo, de alguna corriente marítima propicia), yo no tendría el deber de dar este paso si reducimos nuestras obligaciones al solo marco contractual hobbesiano (en rigor sería entonces impertinente juzgar que ese paso es bueno, tiene valor o promueve el bien). Esto, empero, choca frontalmente con las más firmes intuiciones de muchos.¹¹ Para calibrar las graves consecuencias de esa reducción basta advertir que, desde un punto de vista individual, toda desgracia que pudiera haber sido evitada por quien la padece es una torpeza, que los desesperados son también por lo común apáticos, que nacer en un país azotado por la guerra o la hambruna es un azar, o que las mujeres y los niños son constitutivamente más débiles que los hombres. Quien se sienta conturbado por esto no dará por bueno un pacto social de inicial base egoísta. La repulsa o prevención frente a un pacto semejante será entonces muy común, toda vez que en realidad los deseos altruistas no son para sujetos ya socializados, como hemos subrayado, deseos menos propios que los deseos egoístas.

III

Cabe decir que así como el autointerés del sujeto hobbesiano es egoísta, por estar configurado con abstracción de la interacción social misma, el autointerés del sujeto antiguo no es egoísta (o no en idéntico sentido), por estar socialmente constituido. Es sabido que, en contraposición a la predominante concepción moderna, la categoría capital de la ética antigua no era la de deber, sino la de felicidad personal. Para Kant está bien lo que se ajusta a la norma justa. Para los griegos clásicos está bien lo que es bueno para uno mismo. Sin embargo, la central tesis de la ética platónico-aristotélica es que la auténtica felicidad (*eudai-*

monia) reside en la conducta virtuosa. Sólo quien actúa como es debido, sólo el virtuoso, puede gozar de una felicidad plena. La vida noble es una vida dichosa. No se trata, como luego afirmará Hobbes, de que respetando normas comunes y siendo honrados ciudadanos cumplimos mejor nuestros propios fines extramORALES: la virtud simplemente es en sí próspera y risueña. A través de esta identidad se pretende brindar criterios objetivos tanto para la felicidad (pues creer ser feliz no bastaría entonces para serlo), como para la conducta correcta (pues sólo sería correcto lo que puede generar la auténtica felicidad).¹² Con distinto acento y tono, la idea ha sido retomada por diversos autores actuales.

Toda moral no dogmática, sin duda, ha de dar por supuesto un nivel primario de intereses personales extramORALES, de cuya atención y concertación ella se ocupa. Sin tales intereses no hay tema moral, dado que si no abrigara nadie más afán que beneficiar a los demás, nadie podría en rigor resultar beneficiado. Siendo así, para formular juicios justos el observador crítico ha de ponderar conflictos de intereses, y evaluar consecuencias en atención a tales intereses. Los intereses del observador tendrán acaso otro sesgo a su vez, pero sus dictámenes se fundan en una apreciación muy general de lo que es bueno o malo para cada uno. No le basta lo que digan las partes enfrentadas, y cuánto encaezcan (o rebajen) el valor de sus intereses propios. Si es juez autónomo, para formarse un juicio se pone él mismo en la situación de otros. A la pasión musical de mi vecino antepondrá mi humilde deseo de dormir. A un deseo de dormir redoblado por largos insomnios, la estridente urgencia de transportar al hospital a un enfermo grave. En ello está envuelta una representación muy abstracta y general de lo que es sustancial en la vida. Esa misma representación articula las exigencias universales de los derechos humanos y subyace a la regla de oro.¹³ Pero así como la regla de oro incorpora de ese modo un cierto patrón de bienaventuranza, ¿se puede derivar de ese patrón el reconocimiento y respeto mismo de la regla de oro —o de cualquier otro código general de convivencia?

Kant era sin rebozo anticlásico en este punto, pues subrayó que no hay una regla para la felicidad, un procedimiento que asegure la dicha en ninguna de sus formas. Por lo tanto, tampoco la recta conducta podría determinar la felicidad (en el mundo empírico). Y con ello la recta conducta no podría ser cabalmente fundada en el propio interés de auge y bonanza.¹⁴ Pero los griegos antiguos tampoco eran ingenuos y sabían que la virtud de un Príamo estaba expuesta a sufrir un destino adverso. El postulado de la unidad de la vida virtuosa y la vida bien cumplida no está supeditado a una visión optimista: como sabiduría de vida no pretende librarnos de avatares y contingencias. Por eso conviene explorar la disparidad entre el espíritu clásico y el moderno en otra dirección. Para nuestro asunto carece aquí de importancia la paralela pugna que enfrenta a la moral deontológica y a la ética de las virtudes. Como una virtud es una disposición a actuar de un modo eminente, y dado que estimamos eminente una acción del tipo correspondiente en razón de que la estimamos una acción debida, una distinción radical

entre virtudes y deberes tiene, creo, poco peso. El significado especial del ideal clásico de las virtudes está cifrado en la singular recompensa (aun si vacilante e insuficiente) que la propia virtud reporta al virtuoso.

En una influyente visión neoaristotélica se ha apelado, al respecto, a los peculiares bienes internos asociados teleológicamente a ciertas actividades sociales, encauzadas por tradiciones.¹⁵ Participar en esas actividades es en sí mismo remunerador en alto grado, si la participación misma está exenta de tacha. Sólo así nos es dado gozar de las alegrías del juego limpio, o del logro profesional justo y esforzado, o de la obra original, o del trabajo realizado con esmero, o de la dulzura de la amistad leal. Los fines que alcanzamos a través de tales actividades (jugar, laborar, crear, relacionarse...) con dolo y engaño, con procedimientos arbitrarios e inveraces, son bienes externos en comparación con éstos, y su valor (indudable) es inferior y deficiente. En cambio, cada éxito determinado por una participación noble (un bien interno en sí) resulta por causa de esta determinación un adicional bien interno en sí. Esta dicotomía se sostiene aunque los bienes internos, a su vez, nunca son puros e impolutos, sino susceptibles de sospecha, y cuando son coronados con un triunfo excepcional nos punza el escrúpulo de que nuestra excelencia no se nutre sólo de nuestro mérito, sino de la mala estrella de otros.

La fama y riqueza que me reporta jugar bien al fútbol es un bien externo. La emoción del juego, un bien interno. La victoria es en casi todo juego un elemento constitutivo. Pero sólo es un culminante bien interno cuando es obtenida merced a la satisfacción de los bienes internos que caracterizan a la propia actividad, y no por el injusto favor de un árbitro o el soborno del portero contrario. Hacerse rico por medio del trabajo es un bien externo. Disfrutar de él, un bien interno, como también lo son las consecuciones y aciertos que de él en ocasiones se derivan. Conversar con los amigos y contar con su respaldo y consuelo en momentos aciagos son bienes internos al ejercicio de la amistad. Las ventajas extraídas del uso interesado de la amistad, bienes externos. Pergeñar un poema o una novela es un bien interno de la escritura. Plagiar con éxito de aquí y allá, un bien externo. A quien sigue la pista de los bienes internos, con harta frecuencia no le van en conjunto mejor las cosas que a quien anda sólo tras bienes externos. Tal vez aquél tenga mala sombra y sea el rigor de las desdichas. O acaso simplemente carezca de adecuada prestancia: juega entonces limpio, pero siempre pierde; trabaja con mucha vocación, pero su trabajo es mediocre; es muy amigo de sus amigos, pero sus amigos no son recomendables; escribe sólo lo que a él se le ocurre, pero sólo se le ocurren lugares comunes. Los bienes internos son, con todo, un ideal más elevado que los externos, e ir tras su demanda implica un mayor grado de ambición. En su conjunto, y por relación a las diversas prácticas sociales, traen consigo un complejo sistema de virtudes: unas veces más delimitadas, otras más misceláneas e impregnantes.

Dando por sentado lo que antecede, y puesto que los bienes internos que definen a distintas actividades a menudo tropiezan y rivalizan entre sí, es menester

un adicional criterio para concertar y jerarquizar el ejercicio de las correspondientes virtudes asociadas, de modo que, por ejemplo, se ajusten el valor de la amistad y el de la imparcialidad, la audacia que exige la fidelidad a la vocación y la prudencia que reclama la vida familiar, la generosidad altruista en el servicio a otros y la autorresponsabilidad, las virtudes marciales y la compasión por el inocente, la docilidad del discípulo y la emancipación del adulto... Nuestra participación en el vigente entramado de prácticas modela un proyecto vital, de modo que la apreciación de los diversos bienes internos asociados a esas prácticas sectoriales está supeditada a una visión general, que condiciona al cabo su coordinación y jerarquía, y su ponderación circunstancial. El telos unitario que ha de armonizar tal dispersión y conflicto de parcelas vitales es entonces, se nos dice, un telos que da aliento a la actividad vital como un todo: el fin interno de una vida bien cumplida.¹⁶ Un ideal sinfónico y procesual. Este fin es un fin personal, pero no tiene, en un característico sentido, conclusión personal. Nuestra identidad personal radica en una autoconsciente continuidad narrativa, pero sólo nos cabe alcanzar una conclusiva visión narrativa de otros: nuestra propia vida siempre está inconclusa.¹⁷ Y así para uno mismo el fin de una vida cumplida no tiene fin. No es un fin ordinario, un fin externo como seducir a Lola, obtener cierto puesto, o visitar Florencia, sino un muy abarcante fin interno: no se consume y su persecución es autorreferencial, pues una parte del fin consiste en perseguir el fin.

Por otra parte, los capitales *fines externos* que, como proyectos y planes, sucesivamente abrigamos no prestan un sentido global a nuestra vida. Son, sin duda, determinantes en el arranque de nuestra edad adulta. Pero, en el mejor de los casos, una vez alcanzados precisamos forjar nuevos fines análogos para escapar de la característica vacuidad que sigue a su consumación. Dada su mutabilidad y parcialidad, en relación a ellos la vida como un todo no tiene un sentido. El paso del tiempo subtrae además variedad y vigor a esos fines. Llegado un punto, cada vez se nos abren menos opciones, y nuestras metas tienden a trivializarse, perdiendo ambición o adoptando, en nuestro declinar, un tenor recapitulativo o defensivo. Una interna finalidad moral, como ideal de vida plena, puede ser la mejor providencia: es inconclusiva y totalizadora, trasciende nuestra limitación subjetiva y nos libra, en cierto modo, de la agobiante angostura de nuestro acotado curso biográfico, dándonos altura y horizonte, y trasponiéndonos, aún como finalidad personal, a un punto de vista suprapersonal sin declives.¹⁸

Ahora bien, cumple decir que así como los bienes internos que nos proporciona el juego (una práctica sectorial comparativamente rígida) están conformados por el juego mismo, y jugar al juego por el juego consiste en perseguir esos bienes, los suprabienes internos ligados al empeño de, por ejemplo, una vida honesta y de una conciencia limpia tienen, a su vez, una plasmación igual de variable que las representaciones morales y políticas en curso. Para circunscribir esta variabilidad se nos brindan dos alternativas: un esencialismo o naturalismo del deber al estilo de Platón (o del propio Aristóteles, en una de sus

faces), problemático hoy en día; o una determinación social o comunitaria, al estilo neoristotélico (tan alejado del modo solipsista de la reflexión hobbesiana). En este último caso, el marco histórico puede ser en sí plural y mutable.¹⁹ Mas es distintivo del comunitarismo atribuir al contexto de una cultura o tradición una virtualidad restrictiva hacia afuera y aglutinante hacia adentro.

Al respecto hay un enjambre de tradiciones. Que una tradición sea la propia de un sujeto dado (sea para él *ethos* ya vivido) no acota tampoco «intramuros» de forma adecuada la dispersión, amarrándonos a un ambiente, un paisanaje, una feligresía. Imaginemos que dos personas orientan sus vidas según un mismo código laico, y la primera ha sido educada en un ambiente agnóstico, mientras la otra lo ha sido en un hondamente religioso. Si bien ello, desde luego, origina rasgos dispares de sus identidades personales, no determina de por sí que el plan de vida de una, por fidelidad o abandono de «su» linaje cultural, sea más o menos valioso o beatificante que el de la otra. En la moderna turbamulta nos desviamos con relativa facilidad de las tradiciones propias aunque, respectivamente, el hecho de que la arrinconada tradición «haya sido la propia» fija un rasgo distintivo. Ello guarda analogía con otras mudanzas que acontecen en nuestros cursos biográficos. De súbito un canalla ejecuta un acto heroico. Un general se hace pacifista. Un pecador ve la luz. En cada caso, el sujeto es lo que ha sido en la forma de haberlo sido. El pasado mismo confiere rango y carácter al cambio. Mas el cambio es genuino y no devaluable, y la correspondiente identidad personal está ahora definida por la naturaleza de este cambio. De la misma factura es el cambio que tiene lugar cuando volvemos la espalda a tradiciones allegadas. Se puede entonces ser budista en Sevilla y guitarrista flamenco en Osaka. Un auténtico budista... de Sevilla; un verdadero flamenco... de Osaka. Es obvio que quien intente orientarse en la moderna profusión de programas de vida precisa el respaldo de un punto de origen, que confiera forma y pertinencia a sus dudas y desconciertos. Pero tras ponderar ventajas e inconvenientes, coherencias y contradicciones, a menudo desertamos de una tradición de partida sin adoptar al tiempo otra alternativa, o acogemos conmixturas insólitas, o alumbremos simplemente enmiendas y extensiones conceptuales que no tienen aún implantación en nuestra inicial constelación histórica. Somos entonces autónomos.²⁰

Ciertamente, para no ser descalificado por fútil, este ejercicio de autonomía no puede ser por entero arbitrario y estar suspendido en el vacío. Incluso el más radical y osado acto de desarraigamiento y apostasía ha de representar algo más, si no es vacío, que un simple arbitrio. Es descabado asentar la significación o valor de una elección personal en la sola autodeterminación de la voluntad. Tal significación requiere un horizonte de sentido que, por ejemplo, haga posible al menos contraponer la elección personal a formas históricas de esclavitud o sumisión. Ese horizonte mismo puede dar lugar, por el contrario, a que una dada resolución propia carezca de entidad y sea trivial. Me cabe decidir, en efecto, un color de camisa, llevar el pelo largo, realizar unos estudios, ligarme a una persona,

defender a unas minorías... La significación de cada elección no se funda en la pura autarquía, sino que está configurada en imaginables marcos circunstanciales que le deparan matiz y grado.²¹ La importancia de algo, sea lo que fuere, siempre necesita unas pertinentes lindes, un encuadramiento. En cierto modo, en la atroz vastedad del universo el mundo carece de importancia. Como también se desvanece el tiempo vital dentro del tiempo cósmico, al igual que mi tristeza o enojo en el completo tiempo histórico. Sin una adecuada restricción de la perspectiva, nada importa. Ni la victoria del Bayern München, ni la victoria de Schröder. Pero esto, a buen seguro, no altera el hecho de que el cúmulo de perspectivas que dan valor a una elección es tan abundante, y su disposición tan abierta, que el solo vigor de lo tradicional y autóctono no puede hoy engendrar firmes ideales civiles de vida. Tanto más cuanto que tales ideales cobran significación así por sintonía y encaje, como por contraposición y choque.

Poner el acento en la más generalizada práctica comunitaria de la amistad, como jovial bien interno que condiciona toda vida bienaventurada, tampoco resuelve el problema. Para Aristóteles, la amistad era una destacada manifestación del autointerés que comporta la virtud. Un hombre virtuoso sería un hombre amistoso. Una amistad puede sustentarse en desequilibrios, descompensaciones, incluso abusos... (piénsese en el amigo gorrón, en el «mal amigo», el amigo dominante, el amigo que ejerce una «mala influencia», etc.). Pero dijérase que la amistad es de suyo igualitaria. La amistad ideal entraña un reconocimiento recíproco de igual dignidad. Por consiguiente, si se desea cultivar la amistad (y siempre juzgamos a quien no lo hace desgraciado, carente de algo e impedido), se desea una cierta activa equiparación de valores y méritos. Ahora bien, este encadenamiento mismo de la amistad y el reconocimiento es singular y limitado, y no fuerza a una regulada propagación de simpatías. A cubrir nuestras necesidades acaso baste un círculo reducido de camaradería, que desdeñe fraternidades de más vuelo en razón de un egoísmo planificado, o aun de una humilde circunspección y recato. No cabe entonces, en verdad, una buena vida ajena a *toda* solidaridad o compromiso cívico: un extremo de ferocidad y misantropía. Pero la dicha puede estar atada así a afabilidades de variada circunstancialidad, encauzadas, *verbi gratia*, por obligaciones familiares, el código del clan, fidelidades facinerosas, el patriotismo, la afinidad del color, de la edad o del sexo, etc.²²

IV

Tanto la perspectiva hobbesiana como la clásica justifican la racionalidad de una elemental conducta benevolente. No fundamentan, empero, un sistema normativo unitario, ni siquiera de ámbito territorial. Es poco verosímil, ciertamente, que una fundamentación de ese calado pueda cimentarse, en términos absolutos, en el autointerés personal. ¿No hay, entonces, relación eminente alguna entre el interés propio y la ordinaria pretensión de validez general (aun si mantenida en atención a

circunstancias contingentes, en pertinente consideración a esto y a lo otro, tomando en cuenta un marco de relevancia...) de nuestras apreciaciones acerca de lo que es justo o injusto? Sugeriré, de forma muy esquemática, una alternativa inversa. El autointerés no funda normas justas de convivencia, pero si cabe en sustancia una fundamentación de tales normas, ésta se ligará de por sí a cierto autointerés.

Semejante alternativa conlleva un cierto esencialismo mínimo. Da por sentado que todo ser humano tiene un interés básico por ser racional (aun si no de serlo en todo y en cada momento) y por dar desarrollo a su capacidad de tener un sentido de justicia.²³ A más de ello sobreentiende que todo el mundo tiene interés en que se realice lo que estima justo (con el obvio contrapeso de liviandades, cinismos e incontinencias). Quien emite una evaluación de tono moral incorpora a su acto verbal, con rigor desigual, una intención directiva, y se compromete así no sólo con la creencia en la pura verdad o legitimidad de una premisa mayor normativa, sino también con el deseo prescriptivo que la aceptación de esta última sugiere. El indicio de ello es que quien asiente a un acto de habla de intención moral a él dirigido no se compromete sólo con las creencias involucradas en tal acto (que una norma dada es en efecto legítima, que tal y tal es el caso, que ello cae en el radio de aplicación de esa norma, etc.); también se compromete, en un grado u otro, a actuar según un criterio normativo. Los deberes instrumentales no son por fuerza directivos, en particular cuando están formulados en tercera persona («un buen ladrón debe usar guantes»). Por el contrario, afirmar con intención moral que alguien debe hacer A nos ata al deseo de que haga A: un deseo conspicuo, por más que con harta frecuencia sea sobrepujado por un paralelo deseo incompatible. Por análoga razón, al reconocer que debemos hacer A nuestra transgresión de esa obligación nos condena (con rigor variable) a la desazón del sentimiento de culpa.

Haciendo cuenta de estos dos intereses nucleares (el de ejercer nuestra capacidad judicial; el de que impere lo que estimamos justo), supongamos ahora que cabe fundar moralmente un sistema de prescripciones, un código social, un sistema político... Supongamos también que esa fundamentación no es conclusiva, sino procesual, y que su ámbito de discusión es ilimitado en principio, y por su propia índole se abre de modo paulatino a todo sujeto. Si entonces esa fundamentación alcanzara un amplio consenso, aunque de base formal y de condición revivable, el asentimiento racional otorgado a las correspondientes normas suscitaría un adicional interés propio por esas normas: el que resulta de reconocer que, en efecto, son las más justas. Si es posible, pues, un acuerdo racional al respecto, la razón determina de esta guisa un interés común. En suma: A fin de «autorrealizarse», «en provecho propio», «para llevar una vida plena»... es preciso que nuestra capacidad racional esté exenta de trabas. A la par, reconocer una norma intersubjetiva como la más racional (ejerciendo ese primer interés) entraña un interés subjetivo en que la norma goce de vigencia. Entonces, si siendo todos racionales hubiéramos de aprobar de consuno *idealiter* la norma más racional (sea la que

fuere), todos tendríamos *idealiter* un común interés subjetivo que regularía los restantes y contrapuestos intereses subjetivos.

NOTAS

1. Por ejemplo: John Harsanyi, «Ethics in Terms of Hypothetical Imperatives», en *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation*, Reidel, Dordrecht, 1976, pp. 24-37. Philippa Foot, «Morality as a System of Hypothetical Imperatives», en *Virtues and Vices*, Univ. of California Press, Berkeley, 1978, pp. 157-173. J.J. Smart, *Ethics, Persuasion and Truth*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1984, pp. 45-64. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt 1993, p. 46 y *passim*. Fernando Savater, *Ética para Amador*, Ariel, Madrid, 1991, pp. 101-118.

2. Véase, por ejemplo, Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, Stuttgart, 1995, pp. 91-117.

3. Thomas Hobbes, *Leviatán*, Ed. Nacional, Madrid 1980, cap. XIII-XVIII. En lo tocante al carácter hipotético-instrumental del contractualismo hobbesiano, cfr. Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1988, pp. 27-58.

4. Cfr. J.L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, 1977, pp. 115 y ss.

5. Véase, por ejemplo, Philip Pettit, «Virtus Normativa: Rational Choices Perspectives», *Ethics*, 100 (julio 1990), pp. 725-755.

6. La fuente penalizadora podría incluso ser así la propia conciencia moral. El firmante del pacto social reconocería la utilidad instrumental de que cada uno desarrolle adecuadas actitudes (sentimientos morales), que concierten al fin nuestra vida común no con la mera pena del talión, sino mediante la indignación y el peso de la culpa, y las exigencias de la aprobación y el desprecio. Cfr. Philip Pettit, *op. cit.*, y Ernst Tugendhat, *Dialog in Leticia*, Suhrkamp, Frankfurt, 1997, pp. 27-57. Dados ya sentimientos morales, se intenta justificar así que a cada uno le interesa que todo el mundo los tenga, y que ello hace racional su conservación y fomento. Resulta en cualquier caso dudoso que el instrumentalismo auspiciado por Tugendhat sea un cabal instrumentalismo, toda vez que viene formulado en términos de la primera persona del plural (¿queremos —pregunta— que cada uno tenga sentimientos morales?) y no de la primera persona del singular (la genuina perspectiva del autointerés).

7. Salta a la vista que la opinión pública tiene una virtualidad moral más estricta, pues se extiende a las múltiples transgresiones que no están recogidas en el código penal.

8. Cfr. al respecto Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt 1997, p. 27.

9. Cfr. D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1986, esp. pp. 113-156.

10. Esta disputa enfrentó en su momento a Gauthier con Rawls. Cfr. Gauthier, *op. cit.*, pp. 221 y ss.

11. Esas intuiciones no implican en sí rigorismo. Se mantienen vigorosas aunque demos prioridad a los derechos sobre las obligaciones, concedamos que los deseos altruistas no pueden tener una generalizada primacía sobre los deseos propios (pues en otro caso la acción altruista misma carecería de finalidad) y nos hagamos cargo de que el sacrificio del buen samaritano es noble y digno de loa, pero no una universalizable obligación imperiosa. Cfr. D. Heyd, *Supererogation. Its status in ethical theory*. Cambridge Univ. Press, 1982, pp. 172-183.

12. Respecto a Aristóteles, véase por ejemplo E. Tugendhat, «Antik und moderne Ethik», en *Probleme der Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1984, pp. 33-57. Sobre el complejo de ideas socrático-platónico, véase Ursula Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben*, Rowohlt, Hamburgo, 1996.

13. Tal representación es patente no en morales neoaristotélicas no comunitarias, sino esencialistas. Véase Marta Nussbaum, «Human Functioning and Social Justice», *Political Theory*, 20 (1992), pp. 202-246. Pero es importante subrayar aquí que una idea rudimental de esencia humana está latente en toda moral universalista (Nussbaum destaca en este punto algunas afinidades propias con Rawls).

14. Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. Ausg., t. IV, p. 443.

15. Cfr. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Península, Barcelona, 1987, pp. 226-252.

16. Cfr. *ibíd.*, pp. 252-278, y Robert Spaemann, *Glück und Wohlfühlen*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989.

17. En relación a esa condición narrativa, véase Manuel G. Serrano, *Contornos y adentros. Ensayos kantianos de filosofía*, Lit, Munster, 2000, pp. 146-187.

18. Cfr. Peter Singer, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 267-271.

19. Cfr. Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, Nueva York, 1983.

20. A. MacIntyre, con su algo engolada versión de comunitarismo aristotélico, motejó esta autonomía de «cosmopolitismo sin raíces», contemplándolo como un producto del «lenguaje internacionalizado moderno», «el lenguaje de todas partes y ninguna parte». Cfr. *Whose Justice? Which Rationality*, Duckworth, Londres, 1988, pp. 370-405. Semejante anatema del individualismo liberal se funda en una problemática idea de inconmensurabilidad interlingüística, según la cual no cabe acceder a lenguajes o universos conceptuales ajenos aprovechando los recursos hermenéuticos del lenguaje familiar propio. Una idea así (que creo asentada en un equívoco) fuerza, sin duda, a contemplar al cosmopolita como un fenómeno de promiscuidad paradójica y grotesca. Curiosamente, tras haber cuestionado ese tipo de conmensurabilidad, MacIntyre ha escuchado después (con argumentos dignos de atención) la conmensurabilidad entre la conciencia de animales superiores y la conciencia del hombre. Véase Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago, 1999.

21. Cfr. Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 67-77.

22. Cfr. Martin Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995, pp. 215-222.

23. Cfr. John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, 77, 9 (1980), pp. 515-572. Por el hecho esencial de tener que adoptar reflexivamente decisiones de continuo, forjando nuestra identidad personal, está incorporado en nuestra racionalidad práctica ese mismo programa normativo. Véase Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, 1996, pp. 120 y ss.

Manuel García Serrano es en la actualidad profesor de la Universidad de Kassel (Alemania). Ha publicado «Contornos y adentros: Ensayos kantianos de filosofía» (2000), así como diversos artículos sobre filosofía moral y ontología en revistas especializadas.