



CEU
Biblioteca

Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de docencia e investigación de acuerdo con el art. 37 de la Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 de Julio del 2006.

Trabajo realizado por: CEU Biblioteca

Todos los derechos de propiedad industrial e intelectual de los contenidos pertenecen al CEU o en su caso, a terceras personas.



El usuario puede visualizar, imprimir, copiarlos y almacenarlos en el disco duro de su ordenador o en cualquier otro soporte físico, siempre y cuando sea, única y exclusivamente para uso personal y privado, quedando, por tanto, terminantemente prohibida su utilización con fines comerciales, su distribución, así como su modificación o alteración.



EL UTILITARISMO Y EL PRINCIPIO DE COOPERACIÓN INCONDICIONAL

Luis NÚÑEZ LADEVÉZE

Catedrático de la Universidad Complutense

ARISTÓTELES tenía un concepto de racionalidad que, en cierto modo, comparte con el mundo antiguo, ya que le permite describir sus fundamentos normativos sin disentir de ellos, aceptándolos con *confianza*, y que, en cierto modo, lo separa de ese mundo lo suficiente como para que siempre se haya pensado que su modo de discurrir representa el inicio de la razón moderna. Ese punto de partida que distingue al pensamiento filosófico griego de cualquier otra manifestación antigua del razonamiento se caracteriza por responder a una propiedad discursiva novedosa. Por vez primera se disocia consciente y claramente el lenguaje en que se expresa sin mediaciones el *objeto* de estudio —el orden de la naturaleza—, del lenguaje que lo describe, que es, a partir de ahora, un *metalenguaje* teórico que *da razón* de o *explica* el sentido (normativo) de ese orden. Sin embargo, hay también un comienzo en el pensamiento moderno que lo separa de ARISTÓTELES tanto como para contraponer la razón ilustrada a la aristotélica. Esa diferencia se basa en la presunción de que el examen de la razón tiene por función disolver los motivos en que se basó la aristotélica *confianza* en el sentido de los productos del espíritu que examina. A partir de ahora la *teoría* aristotélica será, además, *crítica del sentido* de la normas, no sólo explicación de un sentido normativo que se da por supuesto.

La crítica moderna nacida de la Ilustración tiene una pretensión expresa: prescindir de *presupuestos* que expliquen el sentido del mundo y, en consecuencia, de la conducta humana. Se pretende que todo ha de ser racionalmente explicado. Pero, ¿qué se entiende por *explicación racional*? No un tipo de explicación cualquiera, sino una explicación necesaria, autosuficiente. El principio de razón suficiente se interpreta del siguiente modo: una explicación es racional cuando no puede dejar de ser explicativa, cuando la razón capta que lo explicado no puede ser de modo distinto de como

se explica. Si así ocurre, la explicación es universal y objetiva. Justamente porque la universalidad de una explicación implica la necesidad de la explicación, se presume que una explicación necesaria ha de ser inmune a la crítica, de aquí que la crítica sea el instrumento que permite comprobar si una explicación es o no objetiva, necesaria o universal. Ahora bien, hay un tipo de necesidad que es meramente lógica y que se manifiesta discursivamente en la forma de un proceso deductivo. Parte de la Ilustración pensó que si se procede de algún principio indudable, y si es posible construir un proceso deductivo a partir de ese principio, la deductividad será prueba suficiente de la propia racionalidad del proceso. Todo se explica a partir de un supuesto que no necesita explicación porque es evidente. Durante tiempo el *cogito* fue ese supuesto. Otra parte de la Ilustración consideró después que es imposible aplicar una deductividad lógica al mundo empírico porque no hay modo de conectar la inferencia deductiva, que es una operación mental, con el mundo empírico, que es extramental. Los hechos son independientes de las inferencias. Para resolver esa dificultad KANT creyó descubrir que puede haber algo así como principios sintéticos o formas de captar conexiones entre los hechos que tengan validez *a priori*, es decir, que las relaciones entre hechos son captadas como enunciados necesarios porque ésa es la *forma universal* como la razón se relaciona con la experiencia, proyectando sobre los hechos un modo de relacionarlos. Por fin, hay una parte de la Ilustración que, al examinar los modos de concebir la relación entre los procesos de la razón y las leyes de la experiencia por parte de las otras tres tradiciones ilustradas, descubrió que ninguna está libre de presuposiciones y que hay que volver al punto de partida para intentar una descripción fenomenológica deductiva, es decir, que sea deductivamente descriptiva del mundo empírico. Según HUSSERL, una «deducción descriptiva» debería preceder y servir de fundamento a la mera aceptación de la descripción científica del mundo, porque la descripción de la ciencia no está libre de presuposiciones, siendo la primera de ellas que los hechos sociales son lo que son y no hay, por tanto, fundamento para discutir sobre el orden normativo.

HUSSERL probó que *no es posible pensar sin presuponer*. En su crítica de la ciencia positiva mostró que estas ciencias tratan los hechos como meros datos carentes de sentido y con ello presuponen también que son independientes de los sentidos del mundo que los científicos presuponen. *Su objetividad metodológica presupone un mundo previo que aceptan como tal porque no pueden dar cuenta de lo que presuponen, y por ello no pueden tampoco servir de fundamento de ningún tipo de orden ya que siempre queda presupuesto*. Por esta razón, distinguió entre una aceptación práctica o existencial del mundo y la decisión metódica de prescindir de cualquier presuposición para iniciar la descripción fenomenológica desde la mera experiencia del sujeto consciente. Mediante ese artificio mostró que hay un mundo

de la vida previo a la formación de la conciencia y del que la conciencia forma parte. Un mundo aceptado que puede ser revisado y sometido a crítica. Pero, ¿qué perspectiva puede ser adecuada para criticar ese mundo previo ya que es variable de unos sujetos a otros?, o ¿qué criterios podríamos aplicar para rectificar en nombre de la razón ese mundo presupuesto por el hecho de habernos formado en él?

Mostrado que es imposible un pensamiento sin presuposiciones, algunas de las pretensiones distintivas de la razón ilustrada se desvanecen: por lo pronto, la de que la científicidad garantiza o fundamenta la racionalidad; o la de que la crítica y la reflexión puedan sustituir al mundo previo de la vida. Si no hay reflexión crítica sin presuposición acrítica no hay entonces un fundamento universal para sustituir los distintos mundos de la vida que los sujetos presuponen existencialmente. Hay que buscar otro criterio de universalidad, de objetividad o de necesidad sobre el que cimentar la rectificación del sentido de los diversos mundos de la vida presupuestos. El criterio ilustrado de que la diferencia entre racional y no racional es equivalente a la que hay entre explicación deductiva y explicación no deductiva se ha sustituido por la de que la racionalidad es el fruto del diálogo cooperativo entre sujetos críticos. Si la explicación no es deductiva ni dialógicamente consensuada es de otro tipo, mítica, religiosa o mágica, o sea, no racional. Si la explicación es deductiva y dialógicamente consensuada a través de un proceso incondicional de deliberación entonces es crítica, científica o teórica, es decir, racional. Es posible, sin embargo, compartir el criterio de que los procesos deliberativos entre los miembros de una determinada organización o grupo social no estén sometidos a condición alguna, por ejemplo, en una comunidad científica o en un foro político, sin que el cumplimiento de esa condición asegure al que la comparte que el proceso deliberativo constituya una secuencia discursiva cuyas inferencias sean todas ellas explícitas o que pueda prescindir de presuposiciones, o que la indefinida prolongación del proceso contribuya a explicitar todos los nexos ocultos en las distintas secuencias de inferencias, porque el proceso de explicitación de inferencias genera nuevos nexos implícitos, y se basa en nuevas inferencias ocultas a los participantes o en presuposiciones que habrán de explicarse.¹

En todo caso, para esta última y actual actitud de la última fase de la Ilustración tardía, la función de la crítica consiste en incitar a que las instituciones transformen, mediante el diálogo, en *explícitamente deductivos* los nexos que no aparecen deductivamente o que, sencillamente, se ocultan en otros tipo de explicación. De esta manera la distinción entre «irracional

¹ Las más recientes y solventes propuestas de fundar una ética universal a través de procesos de deliberación consensuados se basan en suponer una situación ideal inicial libre de presuposiciones. Pueden considerarse adaptaciones de la «epojé» husserliana, el «velo de la ignorancia» de RAWLS, «la comunidad ideal de comunicación» o «las condiciones ideales de diálogo» de HABERMAS y APEL, las «condiciones de simetría» de A. CORTINA.

y racional» se identifica con la «no explicitación» o «la explicitación discursiva que rectifique las inferencias ocultas o presupuestas integrándolas en un proceso de coherencia discursiva global». Parte de la modernidad confía en que un proceso deliberativo de comunicación entre conciencias deliberantes que debaten en público las reglas a las que ha de ajustarse la conducta individual para que se oriente al bien común, un fin que la razón concibe como racional porque, trascendiendo las motivaciones particulares, es el más útil para el conjunto, transformará los nexos irracionales, presupuestos en formas no explicitantes del pensamiento, en razonamiento de inferencias explícitas. La pauta moral será racional cuando sea resultado de la deliberación de individuos que, en asamblea pública, discutan, para consensuarlas en un proceso de coherencia discursiva, las normas comunes. Las propuestas apeliana y habermasiana hay que situarlas aquí.² Tratando de superar las limitaciones de la filosofía de la conciencia no deja de ser una versión más definida de esa concepción filosófica, ya que la moralidad es el resultado de la interacción dialógica de conciencias autosuficientes. Por mucho énfasis que se ponga en la intersubjetividad a la hora de la verdad la definición de sujeto queda presupuesta o reducida a la de sujeto reflexivo participante en un proceso deliberativo.

Buena parte de la razón moderna no aceptó que esta identificación de la distinción «racional/irracional» con la de «deliberación deductiva/proceso de interacción no deductivo» pueda tener por fin la explicitación de todos los nexos discursivos, no porque no fuera deseable sino porque no es lógicamente concebible. *La explicitación deductiva es una prueba (provisional) de racionalidad de lo explicitado pero no prueba que lo no explicitado sea irracional.* Las normas son expresión de sentimientos, dijo SHAFTESBURY, y los sentimientos no son racionales ni irracionales. Por eso, para el positivismo, pensar en una explicitación deductivamente racional de la moral es una tarea inútil. Frente a SPINOZA, que es el pensador típico de la primera actitud, HUMES el pensador moderno más característico de la segunda. A pesar de su crítica al positivismo, el racionalismo crítico popperiano se sitúa aquí, ya que renuncia a encontrar un fundamento incondicional a la ciencia, lo cual me parece aceptable, porque toda ciencia positiva presupone un mundo al que aplicarse, pero también a la ética, lo cual no me parece ni tan racionalista ni tan crítico, sino una claudicación de la racionalidad.

² Con sugerentes matices, a los que no es posible hacer la debida justicia en este texto, también hay que situar aquí la propuesta de Adela CORTINA de un «socialismo democrático liberal» en su *Ética aplicada y democracia radical* (Tecnos, Madrid, 1993). Mi mayor reparo a la idea de A. CORTINA es que confesándose kantiana resulta más literalmente hegeliana de lo que expresa. No acaba de entenderse por qué un sincretismo histórico ha de ser «superador» de las limitaciones y carencias de los ingredientes sintetizados. Ella, como APEL y HABERMAS, confían *a priori* en la superación del capitalismo por el socialismo. Con matices, los reparos de MUGUERZA a HABERMAS y APEL podrían aplicarse a algunos pasajes de A. CORTINA (cfr. J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid-México, 1990).

No es posible, asegura HUME, que todos lo procesos sean explícitamente deductivos: «las reglas de la moralidad no son conclusiones de nuestra razón. En tanto se admite que la razón no tiene influencia alguna sobre nuestras pasiones y acciones es inútil pretender que la moralidad pueda descubrirse sobre la base de una deducción racional» (*Tratado*, L. III, p. 1, s. II). Eso no impide que todos los procesos discursivos hayan de ser coherentes y, entre ellos, las normas que forman parte de un sistema moral. De aquí que la función de la ciencia y de la crítica consistan en examinar si los códigos de conducta son internamente coherentes y contextualmente congruentes porque coherencia y congruencias son requisitos exigibles a toda manifestación discursiva.

La crítica consiste en mostrar los defectos o incoherencia del discurso examinado o en explicitar las presuposiciones no expresas que permiten articular cuando ésta no aparece explícitamente. Pero de tal actividad crítica no se obtienen más que proposiciones relativas a la coherencia o incoherencia del discurso examinado, proposiciones que pueden ser refutatorias o confirmatorias de la consistencia de ese texto, pero que no pueden aplicarse a validar o invalidar la consistencia del texto que elabora el crítico para examinar su objeto. En ningún caso sirven para probar que el texto crítico sea más coherente que el texto criticado. Por eso COMTE advirtió con razón que *la tarea crítica es negativa pero no positiva*: se puede refutar en todo o en parte una doctrina criticándola, pero de la crítica sólo cabe proponer rectificaciones del texto criticado. No se puede presumir que una doctrina alternativa que proponga el crítico sea más racional que la criticada. Pondré un ejemplo: el crítico de una novela puede sugerir al novelista que haga ciertas rectificaciones en la trama para que el relato mejore, pero no puede convertir su crítica en una novela mejor que la criticada.

Si del examen crítico no se obtienen más que enunciados relativos al objeto examinado, es incongruente que el crítico presuponga que sus propuestas morales positivas, deducidas de la crítica, sean más coherentes, por ser críticas, que las de la doctrina moral examinada, porque la propiedad de coherencia interna es tan exigible al metalenguaje que examina como al lenguaje objeto. Deducir de la crítica de una moral positiva un enunciado crítico que sea a la vez una norma moral positiva es como deducir de la crítica de una novela un relato novelístico mejor que el criticado. Esta operación es incongruente, a menos que la crítica de una novela sea, ante todo, una novela más que una crítica, pues de otro modo se confunde el lenguaje del *analysans* con el del *analysandum*. Pero si la crítica de una novela es otra novela distinta, su valor no procede de que sea o no crítica, sino de que sea mejor o peor novela que la criticada. No es la crítica de una novela lo que asegura la construcción de una novela mejor, sino la habilidad para construir novelas. Puede escribirse una muy mala novela que pueda contener una muy buena crítica, pues nada impide ser un mal novelista siendo un

buen crítico. La moral socialmente vivida se expresa en enunciados normativos *positivos*, mientras la crítica de la moral se expresa en enunciados *negativos* del objeto examinado. Por tanto, no hay fundamento para suponer que la racionalidad moral positiva haya de ser un conjunto de conclusiones de procesos de deliberación crítica, como tampoco hay garantía alguna de que de un proceso deliberante se deduzca un sistema de moral positiva que sirva de alternativa a un sistema positivo de moralidad. No es posible construir un código de moralidad que sólo se base en la crítica de la moral establecida, pues de la crítica de la moral no se obtiene una moral positiva, sino su crítica. De un enunciado negativo no se deduce una afirmación porque puede ser compatible con un número indeterminado de afirmaciones. Y si el número resultara limitado sólo puede ser porque el objeto criticado es limitado. Si una plancha no funciona puedo examinar por qué no funciona. Los motivos de que no funcione son de tipo crítico y son limitados porque también son limitados el número de enunciados que pueden explicar el mal funcionamiento. Pero una sociedad o un mercado no son una plancha. Y los motivos de que no funcionen adecuadamente no forman un conjunto limitado como el de los enunciados que pueden aducirse para explicar por qué no funciona una plancha.

Lo único que se deduce del examen crítico es que si se pretende examinar la coherencia interna de una manifestación discursiva del tipo que fuere, porque se ha convenido convertirla en objeto de estudio de un análisis crítico, ha de utilizarse un metalenguaje crítico que ha de ser internamente congruente. Eso significa que los motivos que puede aducir el lenguaje crítico para exhibir la inconsistencia del lenguaje analizado no se pueden convertir en argumentos para confiar en que la tarea crítica esté asistida de un plus de racionalidad que falta en el discurso analizado, puesto que los términos particulares o propios en que se base el lenguaje crítico pueden ser y han de ser, a su vez, objeto de crítica. *El proceso crítico de explicitación discursiva es una tarea abierta al infinito* y por ello inconmensurable. Por tanto, aunque el requisito de coherencia interna sea exigible a toda deliberación, no se puede traspasar el supuesto en que se basa la organización de la coherencia interna del lenguaje explicativo o *explicans*, al lenguaje explicado o *explicandum*, ni viceversa, del *explicandum* al *explicans*, pues las condiciones de coherencia del objeto explicado no son dependientes de las del *explicans*, ni al revés.

Al reducir la racionalidad a la explicitación deductiva de los nexos de coherencia de la discursividad se obtiene un criterio de racionalidad que abarca un campo muy limitado, porque no puede aplicarse a todo lo que la razón necesita explicar. Por eso HUME dice que la moral se basa en el sentimiento de la emoción, no en la razón, ya que no es racionalmente deducible de ningún hecho. Por eso, el racionalismo crítico popperiano tiene razón al prescribir que la ciencia no tiene una fundamentación estable. Lo

que se invita a pensar es que toda teoría científica se basa en presuposiciones no deducibles de las nociones en que se funda la coherencia interna de la teoría. No otra cosa fue lo que decía WITTGENSTEIN al señalar que ninguna proposición puede demostrarse a sí misma. Esa conclusión no nos turba si la aplicamos a la ciencia, porque ya sabemos que toda ciencia se basa en presuposiciones. Pero resulta decepcionante si tratamos de aplicarla a la ética. Al cabo, ocurre que para el racionalismo crítico como para el positivismo la explicación racional de por qué obedecemos normas morales consiste en aceptar que no tenemos «motivos racionales» para cumplirlas.

La razón humana ha de ser honrada consigo misma. Que se acepte esa reducción de la racionalidad en nombre del racionalismo y de la crítica del racionalismo resulta paradójico, porque la crítica del racionalismo no deja de ejercerse aplicando algún principio racional. El texto crítico ha de expresar alguna propiedad que permita identificar la idoneidad o arbitrariedad de la crítica. Es decir, si se pretende que la crítica tenga algún valor y sea aceptada por aquel al que se trata de convencer, las proposiciones críticas han de ser intrínsecamente coherentes. La coherencia es un requisito incondicional del texto, ya sea crítico, ya sea criticado. Luego tiene que haber algún fundamento común a toda manifestación de la coherencia discursiva. Ese fundamento ha de tener una expresión positiva que dé contenido a la forma lógicamente deductiva de la razón, porque en tanto mera forma, la razón es vacía, carece de contenido positivo, es meramente negativa, o sea, por definición, formal. Por eso, esa misma explicación positivista de que la moral, por emanar del sentimiento, no es deducible racionalmente, se ve forzada a buscar un fundamento para dar una respuesta racional a lo que, según su propio planteamiento, no la tiene: hay que encontrar un principio en el que basar la *necesidad* social de que nos comportemos moralmente. HUME encuentra una explicación material al reducir la moral al sentimiento. Es una explicación racional, ya que si la razón capta que es una necesidad que nos comportemos moralmente, o sea conforme a reglas, es porque captar que algo es necesario equivale a decir que lo necesario, en tanto racionalmente captado, es racional³. Para HUME, los sentimientos son irracionales, pero también es obvio que no puede concebirse una conducta social no sometida a reglas, por tanto ha de haber un principio formal, no material, al que ajustar la conducta moral.

La actitud positivista es paradójica. Por un lado, la moral no es explicable racionalmente porque «las reglas de la moralidad no son conclusiones de

³ Esto puede sonar a hegeliano, pero creo que es inequívocamente kantiano, ya que nuestra aceptación de la necesidad sólo tiene validez argumentativa, es decir, no puede pretender quedar fuera de una eventual prueba en contrario. Obviamente no podemos estar seguros de que lo que captamos como necesario lo sea necesariamente. Tendríamos que conocer todas las circunstancias que determinan la necesidad. Sin embargo, HEGEL invierte la idea. Pareciera que convirtiera en apodícticos todos los juicios asertóricos.

nuestra razón». Son expresiones de sentimientos y los sentimientos son el producto que las acciones de los demás y las circunstancias suscitan en nuestras pasiones; por otro lado, comprendemos racionalmente que tiene que haber alguna regla a la que ajustemos nuestra conducta, puesto que nuestra razón comprende, al observar la vida social, que es necesario que cumplamos reglas de conducta. HUME no resuelve esta paradoja porque no distingue la inútil pretensión de que «la moralidad pueda descubrirse sobre la base de una deducción racional» de la *capacidad de encontrar en la necesidad social motivos racionales de conducta*. Sin embargo, HUME suministra un principio universal de comportamiento ético, justo porque comprende que es imposible que la conducta humana no se ajuste a algún principio regulador de validez universal. Por eso HUME, a pesar de decir que la moral no obedece a motivos racionales, propone un principio racional de explicación de la moralidad, lo cual es contradictorio, pero no deja de tener sentido. Se trata del principio de economía o de utilidad⁴. Este principio se funda en un concepto pretendidamente racionalista de la libertad individual. Digo que es pretendidamente racionalista porque si la racionalidad humana, como dice SPINOZA, KANT⁵ y HEGEL, tiene por fundamento que lo que es biológica, natural o socialmente necesario, cuando es captado por la razón, ésta ha de expresarlo en forma de enunciado necesario, habrá que analizar si el criterio de libertad individual, cuya formulación moderna se halla en HOBBS, es, para la razón, un principio universal socialmente necesario o no lo es (como trato de probar recurriendo a ARISTÓTELES).

Lo que ocurre es que para SPINOZA y HEGEL el principio de que el modo racional de enunciar la necesidad es expresarla en forma de enunciado necesario, por lo que si todo pudiera expresarse racionalmente habría de expresarse en forma de enunciados necesarios, les lleva a pensar que si captamos un primer principio del que *debe* depender toda deducción, entonces todo *puede y debe ser* expresado en forma de enunciados necesarios deducidos del principio por qué todo *es* racional. En consecuencia, lo racional es deducible y la racionalidad se identifica con la deducibilidad discursiva. Mas, aun suponiendo que pueda descubrirse o que podamos disponer de un principio del que dependiera toda la coherencia discursiva, de ello no se sigue que todo lo que se exprese racionalmente haya de expresarse en forma de enunciados necesarios deducidos del principio. El principio necesario ha de expresarse en el proceso de deducción, pero no es posible demostrar lo que expresa más que en un enunciado distinto. Por tanto, la prueba de

⁴ La expresión «motivos racionales» es en el lenguaje de HUME un oxímoron paradójico (un «motivo» no puede ser «racional»). La explicación *racional pero material* que da HUME es que la moral se basa en los sentimientos, por lo que, a su juicio, es *irracional*. De aquí que su racionalización de la moral se base en una explicación formalista: el cálculo artificial del principio de utilidad.

⁵ «... si encontramos causas para tener un juicio por necesario y generalmente válido..., debemos tenerlo, pues, por objetivo» (KANT, *Prolegómenos*, § 18).

la deducibilidad a partir de un principio conduce a un discurso infinito e inagotable. Podemos mostrar la incoherencia o la no deducibilidad a través del examen crítico de la coherencia de un texto. El resultado es otro texto distinto que ha de mostrar en sí mismo la coherencia de su deductividad interna. El proceso es infinito. Por eso, todo texto, sea crítico o criticado, ha de responder a las mismas reglas de coherencia *mostrándolas*. Si los textos pueden construirse y comprenderse como textos deductivos, las reglas de construcción de la coherencia del texto son independientes del texto construido, ya que en él se muestran. De aquí que cualquiera que sea el principio fundamental que regule la coherencia de un texto, siempre quedará fuera del modo como en el texto se disponga de ese principio.

El modo de establecer textualmente un principio es independiente de la construcción del texto. El principio regulador de la coherencia textual siempre queda presupuesto por el texto en el que se muestra la aplicación del principio, pero no se demuestra que el principio se haya aplicado. Ni hay modo de construir un texto sin presuposiciones, ni hay modo de que un texto demuestre deductivamente su coherencia interna. El resultado de un proceso deliberativo o de un acuerdo siempre se expresará textualmente e implicará presuposiciones indecibles por los deliberantes. No puede existir un texto que sea resultado de un proceso de deliberación tal cuya racionalidad sea el producto de texto, sino la expresión de una condición previa trascendente al proceso deliberativo. El proyecto de construir discursiva o dialógicamente una moral es de naturaleza textual, por esta razón su racionalidad no puede ser resultado de las condiciones ni puede, *a priori*, identificarse con los acuerdos que se adopten. La regulación de la coherencia interna del texto es siempre trascendente al texto, pertenece a otro plano, de manera que si el texto ha de ser racionalmente construido, no sólo ha de ser coherente sino que la coherencia ha de expresar el principio racional que la regula. Si todo texto es un producto de la razón, qué sea lo racional no puede ser una conclusión del texto, sino que es el texto el que, en su elaboración, ha de expresar o exhibir o manifestar esa propiedad, de racionalidad, que lo trasciende y por la que aceptamos provisionalmente su conclusión como racional.

Como la racionalidad del texto no puede medirla el texto mismo, la racionalidad no puede depender de las condiciones discursivas del texto. El que todos acepten una conclusión no es prueba de racionalidad de lo aceptado, porque la aceptación forma parte del proceso discursivo. La exigencia *formal* de racionalidad para una teoría de la acción no puede ser sino un principio formal cuya necesidad lógica o interna ha de ser independiente del texto en que se formule. La exigencia *material* de racionalidad de una teoría de la acción humana ha de ser un principio material independiente del texto en que se expone. Un texto que sea formalmente racional ha de ser coherente, pero la coherencia es una propiedad que se expresa



o manifiesta en el texto, no que el texto demuestre; ha de expresar, por tanto, una forma de razonamiento universal que ha de ser aplicable a toda acción humana. El texto es acción humana, producto humano racional: el discurso no es un productor de la razón, sino el producto de una razón previa, la cual queda presupuesta. Por tanto, no corresponde al discurso deducir qué es lo más racional o qué deja de serlo, ni determinar a través del proceso deliberativo qué es un enunciado racional, sino que la producción del texto o del discurso ha de ser regulada por el principio de racionalidad, el cual siempre queda fuera de él. El texto es un instrumento, un *factibilium*. La idea de que pueda discursivamente superarse una racionalidad instrumental es absurda, porque la discursividad es, en sí misma, instrumento, y los productos discursivamente elaborados han de quedar supeditados al principio de racionalidad instrumental que se trata de superar mediante instrumentos o productos creados por aplicación de ese principio. No existe más forma racional de la acción humana que la del cálculo ni hay otro tipo de razón formal que la instrumentalidad lógica.

Es la acción racional la que expresa una forma humana de actuar racionalmente, y el discurso, como forma de acción, es racional si expresa la forma de conducta humana racional. La forma racional del cálculo lógico aplicado a los productos discursivos es la coherencia. La coherencia discursiva es la manifestación lingüística, y por ello ya materializada, de la pura racionalidad lógica, o sea, de la razón formal no materializada. Pero la coherencia no es un principio material, sino la materialización de un principio lógico formal. En la acción humana la forma lógica racional se manifiesta en forma de cálculo. El cálculo consiste en obtener el máximo resultado con el mínimo de recursos. Una acción es más racional que otra si para alcanzar el fin propuesto usa menos recursos o medios. Tales principios que definen la razón instrumental son formales, no materiales, y por ser formales, son analíticamente necesarios.

Un principio que sea materialmente racional ha de expresarse en forma de enunciado materialmente necesario que, por ser material, no puede ser analítico, o sea, no puede ser textualmente deducido, y como su verdad no depende del significado de la proposición, tampoco es textualmente demostrado, al menos en el sentido en que WITTGENSTEIN dice, que el contenido discursivo de una proposición se muestra, no se demuestra. Si una verdad es material, aquello que la hace verdadera es trascendente e independiente de la demostración del texto y del contenido del discurso en que se enuncia su verdad o falsedad. Comprobar si es verdadero o no el enunciado expuesto en un texto implica salir del texto para cerciorarse de su verdad o de su falsedad. A este respecto la función del discurso es instrumental: mostrar la verdad o falsedad de aquello cuya verdad o falsedad no depende de lo que el discurso muestra. Mostrar si una verdad material es universalmente necesaria puede ser función de un texto. Un principio material ha de ser

un enunciado sintético universal. ¿Existen los enunciados sintéticos universales? No estamos hablando de enunciados sintéticos *a priori*. Un enunciado sintético universal es independiente de la categoría mental en que se subsuman. Ha de expresar verdades materialmente empíricas y ha de ser empíricamente necesario. VON WRIGHT los llamó enunciados «anankásticos». Hay muchos de esta clase. El mero hecho de existir presupone que la existencia se muestra sin necesidad de demostración alguna y que puede haber un conjunto de enunciados que sean instrumento de ese mostrarse de la existencia misma. Enunciados cuya evidencia no es intuitiva porque son descriptivos, que son irrefutables por ser universales y que no son analíticos, sino sintéticos. Se pueden poner ejemplos denunciados de esta clase que cualquier mundo de la vida presupone como válidos, pero cuya validez no depende de presuposición alguna. Por ejemplo: todos los hombres mueren, todos los hombres nacen de la unión de un hombre y una mujer, todos los hombres tienen corazón. Por ser sintéticos, tales enunciados podrían admitir contraejemplos. Por ejemplo, se podría decir: un hombre puede nacer por inseminación artificial, o un hombre que esté sometido a una operación de trasplante de corazón puede no tener eventualmente corazón. La discusión de los contraejemplos de estos enunciados no contradice la universalidad del enunciado, sino que conduce a precisar las condiciones materiales de la universalidad de su aplicación. Los enunciados sintéticos universales o anankásticos no son interpretables más que con relación a un conjunto de condiciones que pueden variar. Al contrario que los enunciados lógicos, que son indiscutibles porque muestran la forma como la razón razona, los enunciados material o *fenomenológicamente* universales son discutibles, porque puede delimitarse el ámbito de su aplicación. El proceso puede equipararse a una *epoché* husserliana pero cuyo punto de partida no fuera un acto noético puro, sino la aceptación del mostrarse la existencia del ser natural a mi existir natural. Todos los contraejemplos permitirán ir delimitando el ámbito en que el enunciado resulta universalmente necesario. Un enunciado es racionalmente material si expresa una verdad materialmente necesaria. Si decimos: «la naturaleza es material y el hombre, como ser perteneciente a la naturaleza, está compuesto de materia, de modo que no es posible pensar en un hombre inmaterial que viva en la materia», expresamos un enunciado universal materialmente necesario. Si alguien dijera: el alma es independiente de la materia, podríamos replicar: suponiendo que sea un enunciado verdadero, el alma no viviría en la materia, o bien no toda la naturaleza es material, pero en la medida en que hablamos de una naturaleza material el enunciado es universalmente necesario ⁶.

⁶ Creo que el lenguaje mismo no tendría sentido si no se admite esta tesis. El sentido del lenguaje presupone una organización abstracta del mundo lingüísticamente compartida. Cada palabra designativa presupone el contenido irreductible de un intercambio de experiencias entre hablantes precedentes del que se han depurado todas las condiciones empíricas concretas de cada una de

La deliberación discursiva no puede ser fundamento de ningún tipo de verdad que haya de tener una aplicación material o no meramente lógica. Sin duda, un proceso deliberativo puede criticar cualquier sistema normativo, exponer sus incoherencias internas o mostrar su inadecuación a enunciados fenomenológicamente universales por ser materialmente necesarios. La producción de la coherencia discursiva es común, por eso la crítica de un texto puede tener un valor y ser comprendida. Pero de la construcción de un texto crítico no puede deducirse una alternativa positiva al texto criticado. Nunca será posible establecer una relación deductiva exhaustiva entre la crítica de un texto y la construcción de un texto que sustituya al criticado, a menos que se introduzca alguna verdad fenomenológicamente universal o materialmente necesaria. Pero estas verdades son independientes del proceso deliberativo. Por lo demás, el que podamos elaborar un texto crítico ni siquiera sirve de garantía de que todos los pasos deductivos que se hagan en un discurso sean realmente deductivos, o que todo pueda explicitarse deductivamente, o de que el aumento de enunciados deducidos sea correlativo con la disminución de lo que nos queda por deducir. Es decir, la progresiva explicitación de inferencias deductivas en la producción social de la coherencia discursiva no es una prueba de que puedan explicitarse todas las inferencias discursivas. Más bien hay que suponer lo contrario: que la progresiva explicitación de inferencias contribuye a que la razón comprenda que el horizonte de lo no explicitable discursivamente en forma de enunciados deductivos aumenta cada vez que se enuncia una inferencia deductiva. Por este camino no hay salida a un consenso moral producido por un debate colectivo de tipo deliberativo. Pero eso no significa que la pesimista conclusión de HUME: «la moralidad no puede descubrirse sobre la base de una deducción» sea incompatible con la optimista afirmación aristotélica de que la razón puede encontrar un fundamento necesario y, por tanto, racional para la moral. El que HUME tenga razón cuando dice que no todo es explicitable en forma de enunciados deducidos de un principio, como afirman SPINOZA y HEGEL y reafirman APPEL y ABERMAS, no implica que no podamos encontrar un principio necesario respecto del cual todos los enunciados del discurso hayan de ser discursivamente coherentes, aunque no sean deducidos del principio. Lo que ocurre es que si ese principio ha de tener validez fenomenológica o existencial no puede ser promovido por la construcción del texto, sino que la construcción de un texto sólo puede ser instrumento de la explicitación

las transacciones que la palabra ha sintetizado. Como ese significado irreductible es una abstracción de experiencias materiales tiene un sentido material; por tanto, cualquier verdad que se enuncie mediante el lenguaje, cualquier afirmación expresada lingüísticamente, es sintética. Pero como la síntesis ha prescindido de lo concreto tiene una apariencia analítica, como ocurre en la silogística aristotélica. Pero eso no es sorprendente si se supone que todos los intervinientes en el intercambio lingüístico han aplicado reglas expresables en procesos de lógica formal.

de ese principio⁷. Trataré de probar que ARISTÓTELES expresó ese principio en forma de enunciado *racional* por ser *fenomenológicamente necesario*. Por el contrario, HUME fue incoherente al afirmar que la moral no es racional porque enunció un principio material de racionalidad moral y, además, se equivocó por proponer un enunciado alternativo al que propuso ARISTÓTELES.

HUME es inconsecuente, pues llevado por la necesidad abstracta de expresar en forma de enunciado racional la necesidad social concreta de que el hombre se comporte conforme a reglas morales, expresa un enunciado moral necesario, con lo que se desdice de su afirmación de que la moral no es deducible de ningún principio. Ese enunciado es el supuesto utilitarista: el motivo de que haya de cumplirse normas morales procede de que el sacrificio que supone que se recorte la libertad de un individuo sea compensado por las ventajas que proporciona el recorte de la libertad de los demás. Se trata de una expresión del principio de economía convertido en regla de moralidad. La acción más racional es la que consigue maximizar el fin con el mínimo de medios, es decir, la que consigue el máximo rendimiento con el mínimo coste de energía. Lo que habrá que indagar luego es si ese enunciado es exhaustivo o incondicionalmente necesario para explicar el funcionamiento de la sociedad, si efectivamente expresa una necesidad social universal, de modo que podríamos comprender el dinamismo de la sociedad si todos los actos y decisiones humanas pudieran resultar implicados por ese principio.

Esta regla se ha convertido en el supuesto moral de la modernidad. Si rastreamos su origen podemos comprobar que se deduce directamente de la idea que el hombre moderno se hizo de lo que es la libertad humana. Esta idea era muy simple y clara: ser libre es poder hacer lo que uno quiera siempre que lo hecho no perjudique a otro. La libertad de cada individuo consiste en hacer lo que desea mientras no interfiera en la voluntad ajena.

⁷ De aquí mi objeción a la, a mi modo de ver, ingenua aceptación de Adela CORTINA de la dialéctica hegeliana. No basta con diseñar «un híbrido», hay que mostrar que el concepto es realizable. Pero, por lo que entiendo, se trata de un hibridismo deducido de los conceptos de democracia, liberalismo y socialismo: «La superación de las ideología, antaño enfrentadas, en un tercero que ya no se identifica con ninguna de ellas y que, por su resultado, constituye la verdad de ambas» (*Id.* 79). Hay que probar que este híbrido *factum* histórico constituye «la verdad de ambas» y no la defunción de una y la continuidad de otra, por ejemplo. A este asunto dediqué el libro *Ideología y libertad*. El anuncio de «el fin de las ideologías» por sincretismo ideológico data de hace, al menos, tres decenios. Pero entonces los marxistas consideraban que la defensa del sincretismo era una maniobra liberal para evitar la anunciada derrota del liberalismo por el comunismo. Pero la historia desmintió esa presunción, de aquí que para los nuevos historicistas «la historia habría demostrado las insuficiencias de cada uno de estos modelos, tomado en estado puro, y aconsejaría optar por un *híbrido* que, por decirlo así, mejorara la especie» (*Id.* 90). Es decir, el hibridismo es una mejora de la especie no un repliegue defensivo para eludir la extinción de una de ellas. Naturalmente no digo que haya ningún tipo de dogmatismo socialista en la propuesta de Adela CORTINA. Lo que yo objeto es la facilidad con que acepta que un modelo superador pueda ser objeto de una elección destinada a ser históricamente realizada, como si la historia pudiera deducirse de un modelo. Aunque el contenido de la propuesta no sea el marxista, el historicismo implícito es del mismo cuño. Y eso es, precisamente, lo que estimo que ya carece de sentido proponer.

La libertad es el resultado de las recíprocas limitaciones de la voluntad que proceden del interés común de maximizar la autonomía del individuo minimizando las interferencias que esa autonomía produzca en la autonomía de los demás. El principio de libertad individual es el fundamento del contenido ético de las reglas que expresan esa recíproca limitación de la voluntad de los individuos. Esta explicación parece patente. De hecho se ha convertido en idea común, en tópico de la moral dominante de nuestras sociedades social-liberales. Veamos de dónde procede discursivamente este criterio de libertad para luego examinar si es tan consistente, o sea tan socialmente necesario como a primera vista parece ser.

Según la modernidad si el hombre es un ser libre, entonces puede hacer todo lo que quiera con tal de que «no perjudique a otro» (MILL). El origen de este principio se halla en la noción de «libertad» del *Leviatán*: «Hombre libre es aquel que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo... (la) libertad del hombre consiste en esto: en que no encuentra obstáculo para hacer lo que él tiene la voluntad, el deseo o la inclinación de hacer (cap. 21).» Según este principio, un niño o un disminuido no son libres porque no pueden hacer nada en virtud de su propia fuerza e ingenio y se ven impedidos a realizar lo que no tienen voluntad de llevar a cabo.

Pero este principio puede ser cualquier cosa menos moralmente positivo, porque de él no cabe deducir normas de cooperación incondicional con los demás en el caso de que alguien necesitara ese tipo de asistencia. Así pues, si conseguimos mostrar que la sociedad no puede subsistir si no hay actos de cooperación incondicional, entonces el principio no sería exhaustivo, ya que no todos los actos morales positivamente necesarios para la propia subsistencia de la sociedad podrían deducirse del principio.

La ética implicada por un principio no es un sistema de normas de solidaridad sino un sistema de normas para evitar interferencias entre sujetos que están en igualdad de condiciones para defenderse y conseguir ventajas entre sujetos que están igualmente capacitados para obtenerlas. Pero, ¿puede reducirse la función de la moral a asegurar que quienes ya están capacitados para defenderse puedan hacerlo, y que quienes están capacitados para obtener ventajas puedan obtenerlas? ⁸ ARISTÓTELES diría que no es posible pensando

⁸ La inflexión producida por la sustitución del individualismo metodológico por un punto de vista intersubjetivo en las éticas deliberativas no acaba de satisfacer esta exigencia. No hay posibilidad alguna, y menos desde una perspectiva pragmática, de establecer, por decirlo en el lenguaje de Adela CORTINA, una condición de simetría entre sujetos destinatarios de las normas y sujetos deliberantes autolegisladores, porque la condición de destinatario de la norma no puede ser simétrica a la del promotor de normas. Para que un sujeto pueda participar en un proceso deliberativo ha de ser ya constituido como sujeto deliberante, pero los principales beneficiarios de las normas han de ser los sujetos incapaces de deliberar, pues son los más indefensos. Su situación será siempre asimétrica. Eso significa que un proceso deliberativo nunca tendrá la propiedad de representar

en que justamente los seres humanos nacen sin capacidad alguna y necesitan de la cooperación incondicional, en principio, de sus padres para poder sobrevivir. Por eso aseguraba HUME que el sentimiento de paternidad era el más poderosamente instintivo de los que experimentan los seres humanos. Con todo, no es equiparable a un instinto gregario, ya que hasta los padres pueden infringir ese poderoso sentimiento. Se trata, por tanto, de una regla moral, de una obligación que es a la vez un *factum* porque de su cumplimiento depende la supervivencia del menos apto. Mas como *todos* somos «el menos apto» al nacer, es un *factum* que tiene aplicación universal. En tanto *factum* sólo es susceptible, como diría KANT, de «un juicio de percepción» de validez subjetiva, pero en tanto que es un condicionamiento fáctico que se aplica a todos es una condición *natural* de validez universal, contenido, como diría KANT, de «un juicio de experiencia» o lo que VON WRIGHT llamó «enunciado anakankástico»⁹, fenomenológicamente universal o materialmente necesario. Mas la nuestra es un tipo tan peculiar de sociedad que se caracteriza por haber problematizado incluso ese sentimiento instintivo, hasta el punto de que llega a cuestionarse si una madre que desea prescindir del hijo concebido en su seno no está legitimada para abortar porque el derecho a disponer de su cuerpo incluye el de decidir sobre la criatura que habita en él.

Esta necesidad de cooperación es expresable en forma de enunciado materialmente necesario. Si un determinado tipo de acto voluntario no se cumpliera la sociedad no podría subsistir. De hecho, ARISTÓTELES muestra en la *Política* que es imprescindible colaborar incondicionalmente, sin esperar nada a cambio, con el recién nacido para que sobreviva. Esta obligación de cooperar incondicionalmente es una necesidad fáctica de cuyo cumplimiento depende la supervivencia de cada miembro de la sociedad. Que de hecho con unos se coopere y con otros no, no quita que *todos* necesiten del mismo auxilio para que puedan sobrevivir. Si a uno se les concede y a otros se les niega, se castiga a unos a la inexistencia mientras se premia a otros con la vida.

La vida del recién nacido *procede* de la colaboración del padre y de la madre, por eso es *progenie*. Por supuesto, si falta el padre o la madre alguien puede sustituirles. Pero el cambio fisiológico de la mujer al hacerse madre la transforma en gestante. Ese cambio natural tiene por función procurar los alimentos que el recién nacido necesita para que quede asegurada su subsistencia. Por eso, puede decirse que la *familia* es la institución cultural

a todos los susceptibles de ser beneficiados o protegidos por normas morales. Pregúntese a los recién nacidos en los orfanatos chinos cómo podrían asegurarse una condición de simetría con quienes les asesinan.

⁹ G. VON WRIGHT, *Norma y acción*, Tecnos, Madrid, 1970. VONWRIGHT puntualiza que estos enunciados son «independientes del lenguaje» (cosa que yo matizaría, porque no dejan de estar lingüísticamente condicionados), «la verdad que el enunciado afirma es una especie de primitiva ley de la naturaleza» (págs. 29 y 111).

más natural, o sea, más próxima a lo que pudo ser un hipotético estado de naturaleza¹⁰. Es mucho más ficticio concebir un diálogo en condiciones de simetría entre todos los dialogantes que una referencia a un origen de la sociedad en el que no existiera la relación institucionalizada del padre, la madre y el hijo. No afirmo que la familia sea de derecho natural, sino que no hay modo de referirse a una condición natural del hombre sin una referencia a la institución familiar. Lo que digo es que en la medida en que lo natural sea lo irreductible a todas las variaciones sociales, la destrucción de ese núcleo irreductible será antinatural.

Para hacer tal aserción no hace falta ser aristotélico, basta con aplicar el criterio KANTIANO de «validez objetiva» o «validez general necesaria». Kantianamente hablando, si un enlace se comprende como necesario no puede referirse a un objeto que se comprende como aleatorio, es el caso subsumido en una regla, pues si no lo fuera no podría comprenderse como

¹⁰ Me interesa precisar en qué sentido digo que la familia es la institución *más* «natural» de convivencia humana. Disiento del criterio de raigambre aristotélica de que existan «instituciones naturales de convivencia» (algo así como la familia, el municipio y el sindicato), porque las instituciones son, por definición, *culturales*, no *naturales*. Pero eso no quiere decir que no se pueda analizar a qué *condicionamientos naturales* responden los procesos de institucionalización social. La noción husserliana de *lebenswelt* y el método fenomenológico pueden aplicarse a esa tarea. Si se quisiera decir que el agrupamiento humano es un fenómeno natural porque está determinado por la incapacidad de los individuos para autoabastecerse por sí solos, como advirtió ARISTÓTELES, no hay nada que objetar. Pero entonces no hablamos de los municipios, de los burgos o de los *polis*, sino de la *necesidad de agruparse en general*, ya sea en aldeas, palacitos, rascacielos o en las cuevas de Altamira, y ninguno de esos agrupamientos es natural, sino sólo la necesidad de agruparse; si se quiere deducir de esa obviedad que la organización territorial en municipios es una institución natural, se comete un despropósito. Se trata de una necesidad cuya última instancia natural puede tipificarse como necesidad sociobiológica de vivir agrupadamente. La afición a revestirse con el manto de «lo natural» es tan insufrible como la propensión a ignorar que la naturaleza nos condiciona. Yo no entiendo qué quiere decir Dalmacio NEGRO cuando afirma que la «monarquía» es «natural», en contraposición al «Estado», que es «artificial», porque tampoco creo que por ser espontánea la organización política de la *polis* aristotélica fuera por ello una organización «natural». Eso no quita que no fuera *menos* artificiosa que el Estado moderno. Pero incluso ese «artificio» del Estado en alguna medida es «natural» porque también las necesidades para la reproducción de nuestra organización social son más artificiosas y, «naturalmente», se necesita más artificio para mantener más complejidad. Si la razón es natural, lo razonable es lo que se comprende en relación de dependencia necesaria con la naturaleza. De aquí que haya una conexión intrínseca entre lo natural y lo racional. Es *naturalmente* razonable, por ejemplo, que si queremos ver con nuestros ojos naturales los fosos de la luna, usemos telescopios artificiales. Lo artificial no es, en sí mismo, un contravalor como lo natural tampoco es, por serlo, un valor. Tan natural es la salud como la enfermedad. Ahora bien, eso no quita que haya una *última referencia natural* o ni que sea lo natural la última instancia normativa, pues de otro modo nos daría lo mismo estar enfermos que sanos, tener buena vista o usar lentillas. Por tanto, hay que estudiar el grado en que lo natural condiciona lo cultural y el modo como lo cultural queda prendido en lo natural y no desgajado de esa última referencia. En ese sentido, la familia es la institución *más* natural de convivencia, pues la relación entre padre, madre e hijo es anterior a cualquier artificio. Claro que desde ENGELS a *Walden two* no ha faltado literatura crítica, pero no parece que la institución familiar basada en el condicionamiento natural determinado por la fecundación y la gestación haya sufrido ningún descalabro serio aunque haya pasado por fases de adaptación. Más bien, el descalabro parecen padecerlo los niños cuando son artificialmente apartados de esa natural vinculación.

necesario. Otra cosa es que esa comprensión no haya tenido en cuenta todos los aspectos del caso y capte como materialmente necesario lo que no lo es tanto. Para dilucidar si esa apreciación es o no correcta está el diálogo, la discusión, el debate, la crítica. El método adecuado puede ser la *epojé* encaminada a aislar las condiciones irreductibles naturalmente implicadas por la condición material de los seres. Pero ahora lo que nos importa es el principio. Un caso que se percibe como condición necesaria sólo puede ser concebido kantianamente como una regla general de validez objetiva. Si la propia subsistencia del individuo en la sociedad depende de la cooperación incondicional, entonces esos actos son necesarios y, por tanto, obligatorios desde la perspectiva de la subsistencia de cada individuo¹¹ y la de la sociedad en su conjunto en la medida en que el conjunto depende de que subsistan alguno de sus miembros. Entonces, no vale distinguir supuestos que la necesidad de la regla no distingue. Mas, como la obligación correspondiente al *factum* puede cumplirse o incumplirse, porque en el hombre no es instintiva, no es *un mero hecho social*, sino justamente una *obligación* entonces ese *factum* es una *obligación moral*. Para que la sociedad subsista es necesario que se coopere incondicionalmente al menos con algún recién nacido. Naturalmente, eso no significa que en la mayoría de las situaciones la cooperación con los engendrados o los recién nacidos sea incondicional. Se trata de que, si hacemos abstracción de condiciones sociales, adoptando el criterio individualista de que la libertad es un sistema de compensaciones mutuas entre individuos, el residuo que permanece irreductible a esa concepción es que, en última instancia, el engendrado y el recién nacido requieren un tipo de cooperación o de auxilio que es independiente de la compensación que pueda eventualmente esperar quien presta el auxilio, pues del auxiliado no cabe esperar contraprestación alguna. En la relación dialógica entre el que auxilia y el auxiliado no hay intercambio alguno, no hay ni puede haber condición de simetría, sólo hay donación y recepción. Y justamente porque sólo hay eso, porque no hay mediaciones ni compensaciones, es una relación intrínsecamente solidaria.

La obligación de cooperar a la subsistencia del recién nacido es de esa clase, ya que nadie puede subsistir por sí mismo. Mas, naturalmente considerada, la condición de recién nacido, aunque sea sintética, es universal: no hay excepciones a la regla, no hay ninguna persona que no haya pasado por el trance del nacimiento. Ser nacido implica ser hijo del alguien. HUME afirma que no hay instinto pasional más intenso que el paternal. Obviamente, no se trata sólo de un instinto, pues hay padres que, como Abraham, están prestos a sacrificar a sus hijos, o que pueden negarse, por uno u otros motivos, incluso morales, a cooperar con su subsistencia. Pero si la subsistencia de

¹¹ Naturalmente, el alcance de estas expresiones puede aceptarse como un valor asertórico, pues no pueden quedar excluidas de la posibilidad de una prueba en contrario. Eso no quita que mi argumentación pretenda tener un valor apodíctico.

cada uno depende de la cooperación incondicional de otro, esa cooperación es exigible, al menos, en la proporción de que su cumplimiento no ponga en peligro la subsistencia del que la presta¹². Si la propia subsistencia de la sociedad requiere actos cooperativos de este tipo entonces es incuestionable que hay hechos que son obligaciones. El *hecho* de que esos actos cooperen a la subsistencia expresa una *obligación* de cooperar, ya que la cooperación del otro es una condición necesaria de la propia subsistencia del conjunto. Por tanto, si hay un conjunto cuya subsistencia depende de que un hecho que puede no cumplirse se cumpla, ese hecho es una obligación. Esa obligación no es diferente para con el engendrado que para con el recién nacido o el moribundo, pues la dependencia del acto cooperativo es similar en un caso que en los otros. La tajante dicotomía de HUME entre *deber* y *ser* tropieza aquí con un límite que la refuta. Esta obligación de cooperación no es incompatible con el principio de utilidad, pero es una condición previa de la que depende la aplicación del principio. Como principio de cooperación es de aplicación tan universalmente incondicional como el más puntilloso kantiano exigiría que lo fuese, y como enunciado empírico es tan fáctico como podría reclamar el positivista más exigente.

Al contrario que el principio de cooperación incondicional, el principio instrumental de compensaciones entre libertades que se limitan recíprocamente parece calculado para asegurar un comportamiento cívico, político, entre individuos mayores de edad en pleno uso de sus facultades físicas y mentales. Su campo de aplicación no es el individuo humano sino el individuo consciente en plena posesión de su capacidad reflexiva y discursiva. La condición de que la ética ha de consensuarse en condiciones de simetría implica esa delimitación entre un grupo simétrico que delibera atribuyéndose la representación de un grupo excluido de la deliberación. La misma noción

¹² Soy consciente de que esta frase tiene forma de enunciado condicional y, por tanto, de un cálculo: hay obligación de cooperar incondicionalmente con el otro en la proporción en que esta cooperación no ponga en peligro mi propia subsistencia. A mi modo de ver el cálculo tiene valor para distinguir entre la obligación moral de cooperar, que es incondicional, y la compensación que algunos pueden recibir de la sociedad o del Estado por realizar una función cuando no la realizan los padres. Como diría HUME, el instinto paterno es tan fuerte que hace *natural* el sacrificio incondicional por el hijo. El que sea natural no significa que haya de ser jurídicamente exigible. Esta regla puede servir para distinguir entre abortos no punibles y punibles. Es decir, el aborto sería siempre un acto menos moral que el de la cooperación incondicional a la gestación. Pero esta cooperación puede ser, en algunos casos, tan «heroica» que el Estado o la institución social correspondiente no podría exigir jurídicamente esa cooperación incondicional de la madre a la tarea de la gestación. Realmente, lo que esperamos de nuestros padres o de nuestros hijos e incluso de nuestros amigos es que arriesguen sus vidas por las nuestras cuando estamos en peligro de perderla. Por eso, aunque el enunciado tenga forma de cálculo, no esperamos que ciertas personas se detengan a calcular cuando nos hallamos en una situación límite. La diferencia entre el heroísmo y la cobardía se encuentra ahí. En todo caso, la noción de cálculo es de dudosa aplicación, pues la decisión humana es anterior a la ponderación de cada uno de los elementos que habrían de ser calculados. Una máquina calcula procesando todos los datos *in praesentia*: la coherencia global es una conclusión de la coherencia lineal. Pero la voluntad humana decide procesando los datos *in absentia*: la coherencia global es anterior a la disposición lineal de los datos.

de un proceso deliberativo o consensuable implica condiciones materiales de asimetría.

Si el principio básico de la ética democrática, compartido por antagonistas como KANT y HUME, es el de que la libertad de cada individuo termina donde empieza la de los demás, la moral que de él se deriva no puede ser completamente universal, sino *incompleta*, porque sólo puede ser cooperativa si es *interesada*, de lo que se deduce que sólo quien sea capaz de obtener ventaja de la defensa de un interés puede ser «hombre libre» a efectos del principio. En efecto, si la presencia del otro es la causa de que aquello que es lo máspreciado de mi condición, la libertad, ha de ser limitado y recortado, entonces no puedo concebir *ab initio* a la otra persona como un cooperador, sino como el motivo de la represión de mi libertad. Por aplicación de este criterio resultará que la coherencia interna de un inventario moral, de un código normativo, habrá de reflejar el equilibrio de transacciones que permita a un agente el máximo de posibilidades de comportamiento con el mínimo de sacrificio de su autonomía. Eso implica que se trata de un individuo capacitado para comportarse y para limitar su comportamiento cuando la presencia del otro resulta conflictiva. Como, además, se exige que ha de ser negociado, el principio presupone que la moral sólo se refiere a agentes que están capacitados para participar en la discusión de las normas; por tanto, capacitados para la transacción y el compromiso. Si la libertad es la carencia de normas y la ética es un sistema de recortes de la libertad para asegurar que no haya coaliciones entre unos y otros, sólo las relaciones entre individuos autosuficientes caen bajo la cobertura de la ética, ya que nadie puede sentirse obligado a ayudar a otro sino por aplicación de una norma que no le obliga a limitar su libertad más que cuando perjudique a un tercero, una norma que en ningún caso le obliga a cooperar incondicionalmente cuando alguien lo necesite. La cooperación no viene motivada por la obligación de ayudar, sino por la perspectiva de que pueda obtener una compensación por el eventual sacrificio de mi libertad. Mas un primer principio ha de ser aplicable sin ambigüedad, no puede dejar *zonas de incertidumbre* ni abandonar en la indefinición a gran parte de los posibles beneficiarios del principio. Tal y como se formula el principio sólo puede aplicarse a los sujetos conscientes. Sólo éstos gozan de la propiedad de que su libertad puede ser limitada por la libertad ajena. Pero un concebido, un lactante, un enfermo, un retrasado mental o un anciano no tienen esa capacidad. Cooperar con ellos no proporciona compensación alguna.

El supuesto adoptado como fundamento del orden normativo es *incompleto y condicional*, no puede abarcar todo lo que se pretende que abarque, deja, por tanto, zonas de ambigüedad expuestas a la incertidumbre normativa. Y o bien no da respuesta a todo aquello que pretende responder, o bien habrá de adaptarse a otro principio para que las consecuencias que se esperan

obtener de la aplicación de este supuestos no resulten inconsistentes con la decisión de adoptarlo como el primero de una jerarquía discursiva.

Pero, además, como este principio utilitarista es formulado *negativamente*, como un recorte de la libertad de cada individuo, no puede servir de fundamento de una moral positiva. Si se concibe la moral como un sistema instrumental de evitación de daños o de asegurar ventajas mutuas, entonces es inútil esperar una cooperación solidariamente incondicional si no cabe esperar ventaja ninguna de comportarse éticamente. La formulación negativa en que se funda la ética instrumental deducida del principio de utilidad tiene una consecuencia: no hay posibilidad ninguna de fundar una obligación de cooperar incondicionalmente con quien lo necesite si no hay motivos para esperar que obtengamos alguna ventaja de esa cooperación.

Con HUME, gran parte de la modernidad ilustrada, desde LOCKE a NOZICK, pasando por MONTESQUIEU, KANT, BENTHAM, STUART MILL, ADAM SMITH, entre los clásicos, y POPPER, HAYEK, RAWLS y BUCHANAN, entre los modernos, basan la organización económico-moral de la sociedad (el mercado y el Estado) en el principio de utilidad negativo. Estos pensadores no se oponen a las morales positivas, a las tradiciones, costumbres y rituales religiosos: las consideran simplemente no racionalizables porque no son deducibles de ese principio, pero tampoco afirman que sean irracionales, porque no puede probarse que no lo sean. Si el principio de libertad se interpreta de esa manera, *negativamente*, lo único que excluye como conducta irracional es la que sea incompatible con el principio; es decir, las normas que impidan que las personas libres puedan sacar ventaja de sus relaciones cooperativas con otras personas mientras no perjudiquen a otro. Pero de ese principio de «utilidad negativa» no se sigue nada contra otro tipo de normas: *aquellas que no siendo deducibles del principio pero tampoco incompatibles con él, constituyen obligaciones positivas de cooperación* con los demás. Según HUME, la interacción misma de conductas humanas racionales cristaliza en normas de convivencia adaptadas a las necesidades sociales. Esas normas no se deducen del principio de utilidad, entre otros motivos, porque no proceden de ninguna deducción, sino del espontáneo proceso de interacción social. Por eso, son normas positivas, no negativamente deducibles de principio alguno. *El principio de utilidad negativa no es positivamente solidario, pero es compatible con cualquier principio de solidaridad no incompatible con la negación de la libertad* de los individuos que caen bajo el principio.

Si el principio de utilidad tiene algún valor tiene que ser por alguna razón no incluida en el principio. Como se trata de un principio negativo su valor deriva de que *presupone que quienes lo aplican son ya personas sociales, es decir, tienen una moral positiva*, creen en normas y tienen obligaciones que cumplir. Por ser positivas, esas normas no se deducen del principio de utilidad, pero pueden deducirse del principio de cooperación incondicional

del que depende la propia subsistencia de la sociedad. Mas como esas normas y esas obligaciones pueden ser contrapuestas, el principio de utilidad tiene sentido si se expresa como lo que LOCKE llamó «regla de tolerancia»: la ética racional consiste en desarrollar las pautas que permitan la tolerancia recíproca de distintos sentimientos de moralidad de los que no podemos decir si son o no son racionales, si se utiliza como criterio de organización de la coherencia del discurso moral el principio de utilidad negativa, pero que han de ser presupuestos para que dicho principio tenga alguna función y no sea un instrumento vacío. *La tolerancia recíproca es vacía si no hay nada que tolerarse recíprocamente.* El principio de utilidad bajo la forma de principio de tolerancia presupone que la moral positiva, o moral social, ha de ser protegida por aplicación del propio principio de tolerancia. Así lo entendió LOCKE.

El principio de libertad individualista sería *positivamente suficiente* si todos los individuos humanos a los que se deba aplicar fueran autosuficientes, si fuera cierto, con HOBBS, que «la condición de mera naturaleza es de absoluta libertad». Esto sería verdad si todo individuo, liberado de las restricciones sociales, pudiera valerse por sí mismo mejor que condicionado por ellas. Pero como resulta que el individuo no es autosuficiente, que hay circunstancias *naturales* y, por ello, universales, en las que *siempre* la presencia de un individuo en lugar de recortada la libertad de otro es condición necesaria para que éste pueda sobrevivir, ya que *no siempre* todo individuo está capacitado para sobrevivir por sí mismo, sin auxilio incondicional, estamos aplicando como primer principio una regla que se basa en un supuesto inverosímil: el estado de naturaleza, «ese imaginario estado previo a la sociedad», «mera ficción filosófica... no muy distinta de la *edad dorada* inventada por los poetas» (HUME, *Tratado...*, L. III, p. I, s. II, págs. 493 y 501). Por eso, la aceptación de esta regla como primer principio, una regla que, prácticamente, se ha convertido en lugar común de las ideas dominantes de nuestras sociedades postmodernas, *presupone sin expresarlo que tengamos algún criterio positivo moral acerca de lo que es un ser humano* que provea de positividad al principio de utilidad negativa. No es, pues, un primer principio, aunque se presenta como si lo fuera, porque no cumple las condiciones para serlo: se basa en presuposiciones no explícitas, que la crítica ha de explicitar, sobre qué es ser un individuo humano. Pero si hay discrepancia acerca de lo que es ser un individuo humano, entonces el principio negativo de utilidad o de libertad no sólo no será un remedio para la solución de conflictos, sino que puede convertirse en una fuente de conflicto mayor de los que pueden resolverse mediante su aplicación, como ocurre en nuestras modernas sociedades.

Lo que ocurrió es que HUME no encontró alternativa al punto de vista ilustrado de que la moral positiva pueda ser deducida racionalmente, punto de vista que, sin embargo, consiguió desacreditar. Él aseguró en su *Historia natural de la religión* que los sentimientos morales son consecuencia de que

«una compensación universal prevalece en todas las modalidades de existencia». Pero este *compensación* no puede tener por fundamento que la norma compensatoria proceda de la utilidad que reporta el recorte de una libertad ilimitada mientras no sea limitada por la presencia de otro, una libertad imaginaria. La «compensación» ha de tener un fundamento moral positivo porque el sentimiento que conduce a una cooperación incondicional, como la de los padres hacia los hijos o la del héroe que sacrifica su vida para salvar a otro, sólo puede surgir de que la necesidad que la sociedad impone para asegurar la existencia de sus miembros, como condición *sine qua non* de la propia supervivencia, la necesidad de cooperar incondicionalmente, *se sienta como una obligación también incondicional*, y por ello, *positiva*.

Aunque, como justificaré luego, no se puede concebir la libertad política humana como una tarea encaminada a satisfacer el principio de igualdad de oportunidades, ya que eso supondría asumir que casi todos nuestros actos sean obligaciones positivas de cooperación políticamente exigibles por el Estado, tampoco se puede concebir, volviendo al argumento aristotélico, que la propia supervivencia de la sociedad prescindiera de la asunción de un *mínimo de obligaciones positivamente definidas* de las que depende la supervivencia de los seres indefensos que viven en la sociedad. En realidad, *los seres indefensos somos todos en alguna fase de nuestra existencia*, lo somos al ser concebidos, al nacer y durante la adolescencia, lo somos durante nuestras enfermedades y en la senectud, aunque también hay quienes lo son durante su existencia entera. La libertad entendida positivamente ha de ser restringida a *defender la indefensión no a programar la igualdad* de oportunidades entre todos los que son capaces de defenderse por sí mismos. Que es necesario un *mínimo de obligaciones positivamente definidas* fue el gran descubrimiento de ARISTÓTELES que olvidó la modernidad. Comprendió que una necesidad incondicional no puede ser satisfecha por un principio basado en la recíproca compensación de utilidades. La obligación positiva de cooperar con el otro *incondicionalmente* no puede deducirse del supuesto de que sólo estoy obligado a algo *bajo la condición* de obtener una ventaja compensatoria a cambio de la limitación de mi libertad. La noción hobesiana de libertad en que se basa el principio de utilidad o de libertad negativa es tan reducida y limitada que no puede servir de fundamento del orden social, porque no pudiendo haber un orden social sin cooperación incondicional del padre con el hijo, la regla de que cada uno pueda hacer lo que quiera mientras no haga daño a los demás, o que la libertad de una persona consista en poder hacer lo que quiera mientras no perjudique a otro, no puede servir de soporte moral de esa necesidad. Por eso, HUME buscó también una alternativa positiva al principio de utilidad y la encontró en la moral escocesa de los *sentimientos*, cuyo estudio emprendió SHAFESBURY.

Como aseguró ARISTÓTELES, el ejercicio de la libertad requiere de la cooperación ajena incondicional durante el tiempo en que el individuo humano no está capacitado para valerse por sí mismo. De que se cumpla esa condición depende nada menos que la propia supervivencia de *todo* individuo en la sociedad: si el padre no coopera con el hijo, la sociedad desaparece. Es, pues, una *obligación fácticamente incondicional de cooperar con el que no puede valerse por sí mismo* como los lactantes, los ancianos, los minusválidos o los enfermos. No se trata, pues, de una obligación universal formal, sino universal concreta: es la regla a la que *toda* persona estaría obligada en la *misma* circunstancia particular. Lo que ocurre es que hay circunstancias más *naturales* que otras, y por eso, menos modificables por la aplicación de la capacidad de invención tecnológica humana. A quien corresponde prestar auxilio al necesitado depende de circunstancias fácticas. La condición de padre es circunstancial. Por eso, la obligación del padre para con el hijo es intransferible a quien no sea padre. Eso y no otra cosa es lo que quiere decir que la *familia* es una institución *natural*. La proximidad con el enfermo es circunstancial. La proximidad con el menesteroso es circunstancial. De aquí que no resulten difícilmente asumibles por instituciones abstractas o artificiales como el Estado o las empresas. Sólo puede ser realizadas por individuos concretos en circunstancias determinadas. Individuos que a veces pueden servirse de esas instituciones para cumplir esas obligaciones dentro de los límites regulados que definen la competencia de un individuo dentro de una institución. Pero en todo caso, las circunstancias en que un individuo resulte obligado a cooperar con otro son, como antaño decían los marxistas, «en última instancia», *naturales*¹³.

La civilización puede modificar el modo como alguien puede estar más próximo a otro, es decir, puede alterar las condiciones de la proximidad, pero la proximidad como tal es una circunstancia natural no sustituible por invenciones tecnológicas. Siempre habrá algún modo de distinguir entre el próximo y el que no lo está. La obligación de ayudar al necesitado es circunstancial y abstracta. Por eso, la tarea de la solidaridad es también circunstancial y poco programable políticamente. La insistencia en convertir la solidaridad en una tarea burocráticamente administrada como contenido de un programa colectivo está destinada al fracaso. Esto explica que la profesión de solidaridad de los intelectuales postmodernos no aporte un ápice de solidaridad efectiva. *La solidaridad efectiva no se deduce de la profesada teóricamente, se realiza en la circunstancia* en que cada uno se encuentra cuando puede realizarla o inhibirse de prestar la ayuda que el necesitado

¹³ Los marxistas sistituyeron el condicionamiento natural por el determinismo materialista. Obviamente las necesidades económicas son en buena medida materiales, pero eso no es sino un modo desafortunado de decir que son en última instancia *naturales* y que la economía entendida como técnica de aportación de bienes materiales para la subsistencia y la reproducción social responde al condicionamiento natural de la especie humana.

reclama. Ser solidario es una obligación personal no transferible a una organización burocrática carente de voluntad personal como son el Estado, el mercado o la empresa. Por eso, como advirtió HUME, las relaciones de amistad son, después de las familiares, el entorno afectivo más adecuado para practicar la solidaridad.

Podría objetarse a favor de la tesis de HUME de que toda obligación es condicional que podría calcular la utilidad de ser solidario con los ancianos o con los enfermos con objeto de que cuando lo sea yo algún otro me ayude después. Pero suponiendo que ese cálculo pudiera tener valor práctico efectivo y que no se trata de una ficción teórica el argumento no sería aplicable a los niños, a los minusválidos, a los deficientes mentales ni a los desahuciados. *La absoluta incapacidad para valerse uno por sí mismo sólo puede ser socialmente compensada si hay una obligación incondicional de cooperación*¹⁴. Si yo fuera más aristotélico y menos kantiano de lo que soy, diría que se trata de una necesidad metafísica por ser natural, pero como me siento muy a gusto siendo tan kantiano como soy, diré que es un «juicio de experiencia», es decir, «un juicio empírico de validez objetiva» o, para usar la terminología de VON WRIGHT, un «enunciado anankástico»¹⁵.

Justo porque no es válido como principio de solidaridad parte de la modernidad, siguiendo a SPINOZA más que a LOCKE, invierte el principio instrumentalista de libertad individual en su contrario para transformarlo en *obligación incondicional de cooperar* con el otro. Lo que se discute entonces es si el concepto de libertad humana puede ser compatible con la concepción de la ética como un proceso deliberativo que se proponga la deducción de un sistema ético en el que *todas las acciones estén incondicionalmente obligadas a la cooperación*. Sistemas que rezuman esta pretensión son la *Ética* espinozista *more geometrico*, la construcción de una moral pública y una religión civil en *El contrato social* de ROUSSEAU, la deducción de un plan político a partir de la *Crítica de la economía* de MARX o el acceso a una comunidad racional de comunicación en la Escuelas de Francfort. Es decir, si se entiende que la solidaridad entre los hombres debe ser consecuencia de una discusión entre seres conscientes para explicitar deductivamente los principios éticos que impidan el uso insolidario de la libertad individual y sólo filtren actos solidarios.

El fundamento *positivo* de la eticidad no puede convertirse en una tarea de construcción de una *libertad positiva*, en el sentido que da a esta expresión

¹⁴ Estoy literalmente de acuerdo con esta apreciación de Victoria CAMPS: «Si esos derechos (humanos) no son pura ficción, deben tener como contrapartida unas *obligaciones* —sociales, políticas, individuales— que refuercen y garanticen su defensa real. Si para ser coherentes con la idea teórica de la libertad habría que abogar por la ausencia de normas, cuando se trata de defender al débil o al desprotegido las normas son imprescindibles», en *Paradojas del individualismo*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 53. Entiendo que lo esencial de mi argumento coincide con este párrafo.

¹⁵ Cfr. *Prolegómenos*, §§ 18 y 19.

Isaiah BERLIN. No hay posibilidad alguna de que las condiciones que pueden asegurar la igualdad de oportunidades entre las personas para que ejerzan su libertad en las mismas condiciones de ventaja material que las demás puedan ser de alguna manera deducidas de principio alguno, porque son *circunstanciales* y no universales y es imposible a la razón humana calcular todas las circunstancias en que se encuentran todos los individuos libres. Por ello, no pueden ser tampoco expresadas como parte de un plan de reforma política de la sociedad. Pueden ser *deseadas*, pero como son circunstanciales no son deducibles, y como no son deducibles, no pueden formar parte de un programa político de tipo rusioniano o marxista que pretendiera recortar la libertad negativa para igualar las oportunidades positivas de actuación. Como las diferencias de las capacidades humanas no son compensables mediante plan alguno, el principio de *libertad positiva* resulta en sí mismo contradictorio con el de *libertad negativa*. En otro lugar¹⁶ creo haber suministrado pruebas suficientes para justificar mi criterio de que cuanto se haga en nombre de una libertad concebida positivamente, o sea espinozianamente, resultará perjudicial para los fines que se pretenden alcanzar mediante ese procedimiento. Por esta razón, los socialismos democráticos se hallan siempre en fase de rectificación de sus programas. No hay un solo programa socialista que no se haya rectificado en el sentido de recortar las pretensiones de igualación social que definen al socialismo.

La moral del ser humano no puede reducirse a una transacción utilitaria ni tampoco a una deliberación dialógica entre conciencias, porque si fuera así no tendríamos motivos racionales para fundamentar racionalmente la solidaridad que hemos de mantener con aquellos que no poseen o no están capacitados para aplicar su conciencia, pero tampoco puede deducirse como un edificio de obligaciones impuestas por conciencias autosuficientes que exigen una obediencia incondicional sin la cual es imposible alcanzar la igualdad de oportunidades. Esta inversión positiva del principio negativo sigue dejando la misma zona de incertidumbre, ya que sólo es aplicable a seres conscientes, pero, además, reduce de tal modo la autonomía y la capacidad de iniciativa de la persona que resulta de hecho que una doctrina aparentemente basada en un principio de libertad —en realidad es la sustitución del principio de libertad individual negativo por el principio positivo de programar la igualdad de oportunidades—, se convierte en la práctica en el pretexto para justificar los sistemas totalitarios de dominación. El supuesto se basa en una falacia lógica consistente en confundir lo que es *moralmente* necesario, un deber ser que puede ser incumplido, con lo que es *técnicamente* necesario para realizar un plan, un medio necesario para alcanzar un fin previsto como necesario. El principio de utilidad positivamente interpretado presupone que existe algún método para deducir qué acciones son necesarias

¹⁶ Cfr. *Ideología y libertad*, Noesis, Madrid, 1995.



para la realización social del principio y para prescindir de aquellas que no lo son, un plan que asegure que el sujeto sometido a esa incondicional sumisión coopere voluntaria, activa y libremente con ella. Por esta razón, la obligación de atender a los débiles no es una tarea que pueda adjudicarse al Estado, ya que nunca será posible asegurar que el Estado pueda realizar una tarea cuya obligación corresponde a los individuos en sus intransferibles circunstancias. Las obligaciones de los individuos no son transferibles a las instituciones, sino que las instituciones son modos de facilitar el cumplimiento de las obligaciones individuales. Pensar que la protección de los niños o de los ancianos son obligaciones del Estado es coger el rábano por las hojas. El Estado tiene por función velar que los individuos cumplan con esas obligaciones, es decir, que se cumpla *el mínimo ético positivamente solidario* del que depende la supervivencia de la sociedad ¹⁷.

Tras las diversas experiencias totalitarias generadas por aplicación de este principio no parece que hoy día haya quien patrocine una aplicación radical del supuesto igualitario o democrático formulado por ROUSSEAU y desarrollado por MARX. El principio democrático, que sirvió de fundamento a la teoría marxista y a la teoría crítica de la sociedad, se encuentra, tras la caída del comunismo, en entredicho incluso entre quienes lo patrocinaron. Sin embargo, formulado del modo abstracto como lo hemos expuesto antes, encontraría, posiblemente, muchos defensores. En efecto, no todos los que reflexionan sobre estos asuntos se dan cuenta de que el principio igualitario comunista y el principio democrático de igualdad de oportunidades se identifican en su origen. La razón estriba en que quienes adoptan un planteamiento democrático creen que defienden la libertad individual porque conceden a la suma de voluntades individuales el poder de dominar la voluntad individual aislada. El principio democrático pretende deducir normas positivas del principio negativo de utilidad. Si el principio de utilidad negativa no es positivamente solidario pero es compatible con cualquier principio de solidaridad basado en morales positivas en la medida en que no sean incompatibles con la negación de la libertad, el principio de utilidad positiva, por basarse en la incondicional compatibilidad de todas las acciones con el principio, es incompatible con cualquier moral positiva.

Desde el punto de vista de nuestra discusión es importante advertir que el concepto de individuo que se usa para afirmar la prevalencia de la voluntad democrática sobre la voluntad aislada es el mismo que el que se usa para afirmar la irreductibilidad de la voluntad aislada a la voluntad democrática. No se trata de un individuo contingente sino de una mónada leibniziana.

¹⁷ Coincido expresamente con la propuesta de Adela CORTINA, pero no comparto su optimista opinión de que ese *mínimo* es de hecho compartido en nuestras sociedades democráticas ni que su fundamento sea un consenso deliberativo. Eso no significa que comparta el criterio contrario de MACINTYRE de que no estamos de acuerdo ni en las causas de nuestros desacuerdos. Por mi parte, creo explicar en qué estoy en desacuerdo y por qué lo estoy. Cfr. A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, 4.ª ed., Tecnos, Madrid, 1994 (1.ª ed., 1986).

Los hechos muestran que el supuesto individualista, aunque sea insuficiente, es más razonable para la organización de una sociedad ordenada de individualidades autónomas que su inversión democrática como principio de igualdad de oportunidades. Si los resultados son más aceptables al aplicar una formulación que la otra es porque la racionalidad del supuesto es más congruente en una versión que en la otra. Con todo, la crítica que se realiza en nombre del planteamiento igualitario no deja de ser fundada. Formulada negativamente el instrumento individualista no suscita motivos racionales para la protección de quienes más lo necesitan. No hay manera de trascender el utilitarismo moral partiendo del supuesto individualista más que cayendo en su opuesto. No hay modo de ser cooperativo o solidario si se parte del criterio de que el *otro* es la causa de que mi libertad se vea limitada a menos que se me obligue incondicionalmente a serlo.

Concebido hobesianamente, el *otro* no es una persona moral de la que quepa esperar que coopere desinteresadamente conmigo, sino un individuo que obstaculiza la libre expansión de mi libertad individual a menos que le obligue a cooperar conmigo. Pero si le obligo ya no coopera libremente. Por eso, la expresión positiva del principio resulta inevitablemente paradójica: quiere dejar el máximo de libertad al individuo, pero eso requiere que su solidaridad sea producto de una decisión libre y no coaccionada, mas como resulta que la conducta de los individuos en el mercado, que es la institución social en la que los individuos propietarios que concurren pueden hacerlo con entera libertad, no es tan solidaria como los espinozianos quisieran que lo fuera (incluida la conducta de los propios espinozianos, quienes se apresuran a incumplir la buena intención que profesan en cuanto democráticamente o no tanto alcanzan la dirección de los medios para realizar su plan), entonces no tienen más remedio que obligarle a ser solidario. Una solidaridad impuesta es cualquier cosa menos un acto libre. La idea de una fiscalidad redistributiva de la riqueza social se basa en esa fórmula paradójica. Lo sorprendente es que haya quienes se sorprendan de que la fiscalidad progresiva comience siendo un medio para avanzar hacia la igualdad de oportunidades y acabe siendo un instrumento al servicio de la voluntad de dominación política de los administradores.