



- ◆ Trabajo realizado por el equipo de la Biblioteca Digital de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 del T.R.L.P.I. (Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 12 abril 1996)

VIII. ÉTICAS DE MÍNIMOS Y ÉTICAS DE MÁXIMOS

1. *La falacia rusioniana*

La distinción entre una ética mínima y una ética de máximos es útil. Creo que en la tradición antitradicionalista del proceso intelectual de la Ilustración se pueden confrontar dos pretensiones distintas de construir una ética de validez universal. Por un lado, la que la concibe como una propuesta de *mínimos* y, por otro, la que tiende a concebirla como una propuesta de *máximos*. Para ejemplificar con más claridad esta distinción situaría, prescindiendo de las obvias diferencias que los separan, por un lado, a Locke, Hume, Tocqueville, Montesquieu, Popper, Hayek, Albert. Para ejemplificar la segunda, citaré a Spinoza, Rousseau, Feuerbach, Marx, Lukacs, Adorno, Habermas, Apel. Dependiendo del tipo de interpretación de que sean objeto vacilaré en situar a Hobbes, Kant, Hegel, Stuart Mill y Rawls, aunque mi propensión tiende a ubicarlos, a excepción de Hobbes y Hegel, en la primera lista con preferencia a la segunda. Comprendo que esta es una clasificación arbitraria, pero sólo pretende ilustrar un esquema *ad hoc*.

La diferencia entre una y otra tendencia podría simplificarse recurriendo al concepto de "emancipación humana". En la primera corriente la propuesta de una "emancipación" por ser condicional e incierta es una *tarea* política relativa. En la segunda, la *tarea* de emancipación es definida como liberación de normas que prescriben desigualdades y es un objetivo de la ética política. A mi modo de ver la idea de "emancipación humana" difícilmente puede sepa-

rarse de la de "tarea": si hay que emanciparse de algo pero no hay modo de hacerlo, la pretensión emancipatoria se hace utópica porque sólo tiene valor ilusorio o desiderativo. Que una tarea no sea realizable significa que, o bien lo que se pretende es desproporcionado para que pueda ser realizado con los medios con que se cuenta, o bien que no es posible realizarlo aunque se contara con los mejores medios.

Rousseau propone un método de constitución de una voluntad democrática que, por serlo, ha de ser emancipatoria sin preocuparse mucho por averiguar si hay o no medios adecuados para alcanzar el fin que propone por aplicación de su método. En Marx la aplicación del método de constitución democrática de la voluntad queda vinculado al previo desarrollo de un plan de acción política que es concebido como *el* medio político adecuado para alcanzar *el* fin. Su esfuerzo se orienta a sustituir unos medios que considera utópicos o inadecuados por otros que no lo sean.

La sutileza de Habermas va más allá porque no propone ni un método ni una tarea para alcanzar un fin sino que considera que la tarea emancipatoria se desarrolla por sí misma generando (¿espontáneamente?) reglas que la transforman en un fin. Podríamos responder entonces, por simplificar el comentario, que se trata de una hipótesis simpática y que lo más útil sería seguir ocupándonos de los aspectos problemáticos de nuestra vida corriente y dejar que Habermas se ocupe de los trascendentes esperando a comprobar si se cumple o no su hipótesis, pero tal vez fuera una respuesta poco cortés para con el enorme esfuerzo derrochado por Habermas y acaso poco solidario con quienes abrumados por su monumental sabiduría lleguen a confiar en que la conjetura tenga alguna virtud añadida. Pero Habermas no presenta una conjetura. La propone con arrebató categórico. Esa seguridad incita a probar si no se trata de un mero ardid para afianzar sus ilusiones sin otra razón que la de exponer un argumento no verificable, el tipo de argumento más cercano a la arbitrariedad o al capricho que puede argumentarse en nombre de la racionalidad. Por mi parte, trataré de probar que la idea misma de "emancipación de normas" es ilusoria, y que la consideración de la contingencia del individuo humano convierte el

método rusioniano en contraproducente, la tarea marxista en totalitaria y la emancipación habermasiana en un espejismo que, por inteligentemente elaborado, resulta atractivo pero, por meramente conjetural, artificial y capcioso.

Argumentaré que, aunque el orden social derivado del equilibrio de transacciones interesadamente cooperativas del mercado no sea suficiente para asegurar la paz externa y el bien común de una comunidad política, la pretensión de convertir la democracia representativa en una sociedad moral virtuosa de tipo rusioniano o habermasiano no sólo es innecesaria para tener garantías de que las normas políticas sean cumplidas, sino contradictoria con el concepto mismo de libertad humana. Mostrarlo en la obra de Rousseau es relativamente fácil, pues la demostración procede de antiguo y está expresa en la obra de Kant, uno de sus más profundos y solventes lectores. Como me he ocupado en otras ocasiones de analizar las inconsistencias internas de la crítica marxista de la ideología, y, para bien o para mal, tengo poco que añadir a lo dicho, prescindiré en esta ocasión de referencias a la obra de Marx. Con relación a Habermas es tarea sutil y compleja, pues también es complejo, laborioso y sutil el tejido utilizado para argumentar su teoría de la acción comunicativa.

Para que una sociedad llegue a ser moral a través de la aplicación de medidas políticas, que es lo que pretende Rousseau, sería necesario que sus normas políticas se propusieran un fin moral colectivo, es decir, un objetivo que, a mi entender, sólo puede alcanzarse, y espero mostrarlo, a través de una conducta *personalmente moral* —expresión redundante, ya que sólo la persona puede actuar moralmente, pues la condición de la moralidad reside en la intención de la conciencia independientemente de la expresión, o del efecto social que tenga la acción, idea que inspiró a Kant su trabajo sobre la religión dentro de los límites de la mera razón. Esto significa que una moral instrumental basada en una motivación utilitaria, como es el mantenimiento del orden civil público, es supuesto suficiente para garantizar la convivencia política, aunque no sea suficiente para la moral individual y la estabilidad social. Es imposible, por tanto, el acceso a una sociedad plenamente moral a través de

procedimientos políticos que regulen la interacción como pretendió el marxismo y todavía pretende gran parte del iluminismo utópico de herencia rusioniana. Es decir: el concepto de persona no es equiparable a ni sustituible por la noción de ciudadano. Para comportarse como ciudadano basta una conducta política ética. Pero es utópico pretender que el ciudadano se comporte como persona moral a base de observar únicamente reglas políticas. Por eso, Tugendhat considera que la ética contractual "resultante de un proceso comunicativo" sólo puede ser "una moral mínima".

En eso consistió la *falacia rusioniana* expuesta en el libro IV cap II de *El contrato social*: "la voz del mayor número obliga siempre a todos los demás; es una consecuencia del contrato (originario) mismo. Pero se pregunta cómo un hombre puede ser libre y obligado a conformarse con las voluntades que no son las suyas. ¿Cómo los que se oponen son libres, aun sometidos a leyes a las cuales no han dado su consentimiento?"

Respondo a esto que la cuestión está mal puesta. El ciudadano consiente en todas las leyes, aun en aquellas que han pasado a pesar suyo y hasta en aquellas que le castigan cuando se atreve a violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general; por ella son ciudadanos y libres. Cuando se propone una ley en una asamblea del pueblo, lo que se le pregunta no es precisamente si aprueban la proposición o si la rechazan, sino si está conforme o no con la voluntad general, que es la suya; cada uno, dando su sufragio, da su opinión sobre esto, y del cálculo de votos se saca la declaración de la voluntad general. Por tanto, cuando la opinión contraria vence a la mía, no se prueba otra cosa sino que yo me había equivocado, y que lo que yo consideraba como voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiese vencido, habría hecho otra cosa de lo que había querido, y entonces es cuando no hubiese sido libre". (Uso la traducción de Fernando de los Ríos.)

Este párrafo contiene el fundamento teórico de los totalitarismos modernos, y debió influir poderosamente en Marx. Kant lo critica contundentemente, sin citarlo, en *La paz perpetua* porque el argumento es, indudablemente, falaz. Rousseau pretende que la volun-

tad personal se disuelva en la política para transformar así la acción interesada en acción moral. Pero eso no es posible sin que, a su vez, se disuelva la autonomía moral del sujeto, o sea, la persona. Los ciudadanos no serán ya personas con autonomía moral sino miembros supeditados a la obligación de cooperar a un plan político cuyo cumplimiento exige la rendición incondicional de la individualidad ante la suma de voluntades individuales. No existe conjuro capaz de transmutar la autonomía del sujeto moral en una libertad integral del ciudadano que sea simultáneamente dependiente y sirva de una voluntad política y dueña y señora de esa libertad que trasciende a su persona. El ciudadano no puede absorber a la persona sino que siempre será una parte o un aspecto de la personalidad del individuo humano. En este, como tampoco en otros puntos, el ilustrado Kant no cedió a los iluministas cantos de sirena de la fascinante prosa rusioniana.

Rousseau no sólo propuso —y Marx lo aceptó— deducir el orden social del orden político sino también la moral de la ética, proyectos, ambos, inconsistentes, ya que la sociedad es históricamente anterior al Estado moderno, y la moral ha de tener un valor universal y categórico mientras que la ética tiene una función instrumental y regulativa. Un imperativo categórico no puede deducirse de una norma instrumental porque un valor universal al que ha de someterse la voluntad personal ha de trascender, en su origen, a la voluntad particular. Pero la norma fijada por el acuerdo de voluntades o por la interacción comunicativa, no dejaría de ser particular aun en el supuesto de que obtuviera un consenso unánime. Así, pues, no puede deducirse la obligación moral de procesos consensuales producidos por la deliberación. Para que ese proceso tuviera como resultado una norma moral tendríamos que asegurarnos de que en todos sus pasos se hubiera decidido con plenitud de razón; pero es utópico creer que eso es posible en una sociedad cuyos miembros actúan tanto por impulsos momentáneos como por motivaciones reflexionadas.

Rousseau desconfió del orden social heredado, de los procesos culturales y sociales transmitidos por la costumbre social, y no sin motivo, porque estimó, fundadamente, que las pautas de conducta

procedentes de la espontaneidad social son discriminatorias, fuente de desigualdades, expresión, por decirlo en términos nietzscheanos, de una subyacente voluntad de dominio. Pensó que si se sustituyeran esos procesos espontáneos por procesos deliberativos assemblearios, quedarían purificados de los intereses históricamente cristalizados en normas de convivencia que justificaban la sumisión de unas personas a otras. Ciertamente, una moral absoluta no puede quedar supeditada a la ósmosis inconsciente de la espontaneidad producida por la interacción, como sugiere el positivismo hayekiano, pero si hay que elegir entre una moral deducida de la ética, o sea, producida por el acuerdo deliberativo de la asamblea, o una moral suministrada a partir de la interacción ancestral y transmitida por generaciones a través del orden social, en la que confía el ilustrado Hume, no hay motivo para creer más en lo primero que en lo segundo y hay muchas razones, entre otras, una eficacia social comprobada, para confiar más en lo segundo que en lo primero. La fundada desconfianza de Rousseau de la herencia moral se convirtió en una todavía más infundada confianza en los procesos deliberativos de una asamblea de personas transformadas, por efecto de no se sabe qué mágico sortilegio, en ciudadanos virtuosos sin historia precedente, capaces, a través del acuerdo, de dictaminar las pautas objetivas a que ha de someterse la subjetividad sin que ese sometimiento suponga la disolución de la subjetividad social y personal en la objetividad pactada.

2. *El consenso habermasiano*

La propuesta habermasiana se basa en la idea de que es posible trascender la razón instrumental mediante la razón comunicativa, que se puede alcanzar una solidaridad política no instrumental confiando en la depuración normativa de los propios procesos de la interacción discursiva porque su finalidad intrínseca es el consenso universal. Para aceptar esta *suposición* habría que mostrar si de un propósito puede deducirse un resultado, cosa improbable cuando la experiencia muestra que el mundo está lleno de buenos propósitos

frustrados. Con todo, Habermas no habla de propósitos empíricos sino de algo que podría llamarse "propósito trascendental" de la razón, o sea "el interés puro de la razón", o algo parecido. Este propósito está *anticipado*, según Habermas, en la propia inmanencia de los actos comunicativos. Resulta difícil saber porqué, pero podríamos aceptar que un entendimiento puro se rendiría ante la contundencia de una argumentación pura en una situación ideal de comunicación, y que un proceso comunicativo movido por el propio interés de alcanzar el consenso en la verdad acabara estableciendo una verdad universal por consenso.

Con todo, no dejarán de ser cosas distintas, que Habermas identifica, el consenso en la verdad y la verdad por consenso. La diferencia es, sin embargo, tan notable que, quienes pensamos que es posible el consenso en la verdad, proponemos el estudio de las condiciones naturales en que se desenvuelve la vida humana para consensuar una verdad trascendente al consenso. Pero como creemos que la aceptación de la verdad no es un acto de la razón pura sino que depende también de la decisión de la voluntad de aceptarla o rechazarla, no nos hacemos muchas ilusiones sobre la posibilidad de llegar a un consenso en la verdad por consistentes que sean los argumentos empleados para mostrarla. Este comentario puede interpretarse como una coartada para el dogmatismo, pero no es eso lo que lo inspira sino la convicción de que, justamente porque el orden argumentativo no está cerrado, y porque los elementos empíricos a tener en cuenta en un proceso argumentativo abierto son inabarcables en un proceso histórico de argumentación, la muestra de una verdad siempre deja abierta en el interlocutor la duda de si se ha agotado la argumentación, cuyo proceso es, por definición, inagotable, o si no ha tenido en cuenta todos los datos necesarios para la determinación de la conclusión.

La diferencia con Habermas estriba en que él sí concibe como cerrado de antemano un proceso discursivo que sólo puede concebirse como abierto y anticipa la conclusión del proceso tras haberlo dado arbitrariamente por cerrado antes de concluirse. Claro que siempre puede Habermas argumentar que el proceso no es concluso pero concluible. Más esto es una presuposición dogmática que, en

todo caso, no da pie para identificar la conclusión de un proceso universal de comunicación concluyente con la conclusión de Habermas. Porque el proceso discursivo será todo lo concluyente que Habermas pretenda pero él lo presenta bien concluido por él pero no por los demás a cuyo consenso apela. Yo dudo, no sé si movido por un interés puro de la razón o por un interés que Habermas menospreciaría por impuro, de que *tenga que concluir del modo como lo concluye Habermas*.

¿Es posible un proceso de "comunicación pura" que encauce de tal modo los procesos discursivos del debate público que rectifique los intereses particulares que condicionan las decisiones de la voluntad individual de los participantes para orientarlas de tal modo que conjuntamente se vean compelidos a aceptar de consuno la conclusión más racional? Para que tal cosa sea posible es necesario que el interés puro de la razón sea efectivo en las personas sentientes, que *la idea* de que hay que aceptar los argumentos se convierta en *el motivo* por el que las personas aceptan los argumentos. Pero, por muy evidente que sea un argumento, no hay posibilidad de deducir, de la evidencia, su aceptación. Tampoco es posible que, con un lenguaje humano, se pueda expresar una argumentación pura. Tendría que ser un lenguaje trascendental, empleado por sujetos noéticos o algo parecido. Pero si es posible distinguir entre lógica y lenguaje es porque la noción de "lenguaje trascendental" tiene, hoy por hoy, poco sentido, porque el motivo de cualquier decisión es racionalizable por el lenguaje¹.

Esa función conciliadora no puede ser realizada por una acción comunicativa, es decir, no puede proceder del sujeto noético ya que éste presupone el sujeto moral. El entendimiento de una persona no puede considerarse al margen de una voluntad que decide sobre su acción. Por eso, no es posible confiar en que el despliegue de la acción comunicativa conduzca por sí sólo, espinosianamente, al perfeccionamiento moral del orden colectivo que es conductual, mera exteriorización desvinculada de la intencionalidad de quienes lo re-

¹ Toda decisión consciente es racional. Puede no serlo como medio de un plan, pero siempre habrá un motivo al que referirse para explicar por qué la voluntad no se decidió a seguir el plan que se propuso realizar.

alizan. Lo que Habermas trata de mostrar tropieza con un límite que no hay forma de eludir: *la estructura misma del acto de habla es instrumental*. El contenido elocutivo de un enunciado es utilizado estratégicamente en el acto inlocutivo de hacer algo con objeto de obtener un efecto en el interlocutor. Al final es siempre *lo que se hace con lo dicho y no lo meramente dicho*, lo que tiene eficacia social. La pretensión de veracidad del *dictum* es un instrumento del propósito que induce al agente a realizar una acción lingüística, y no al revés. Por otro lado, el *consenso* en el *dictum*, lo que Habermas llama pretensión de inteligibilidad, *es el presupuesto de la comunicación, no su consecuencia*. Pretender alcanzar a un consenso que sea, a la vez, *trascendental, inmanente y a posteriori* es contradictorio. El uso del lenguaje presupone el consenso en las significaciones. Usamos significados no porque *pretendamos* que nos comprendan sino que, porque nos comprendemos independientemente de la pretensiones con que usemos los significados, los usamos comunicativamente. Fodor dijo que un rasgo de una oración significativa consiste en que no podemos eludir comprender lo que de hecho comprendemos. La comprensión del lenguaje es una condición de su uso, no una consecuencia predecible².

Habermas no parece distinguir tampoco entre comprender un significado e interpretarlo en un contexto. Pero que lo dicho sea siempre susceptible de interpretaciones diversas en situaciones dis-

² Cfr. Wittgenstein. *Tractatus* 4.243.

El concepto de "razón comunicativa" invierte el sentido del *logos* lingüístico: "el concepto de razón comunicativa, de una razón inmanente al uso del lenguaje cuando este uso se endereza al entendimiento..." (Habermas II, 563 v. española). Pero el uso "enderezado al entendimiento" es siempre concreto e individual por lo que no puede tener un sentido comunicativo previsible. Nos interesa "entender" aquello que cada uno tiene interés en entender. De ahí, no se deduce ninguna convergencia inmanente. Sin embargo, el lenguaje como medio de comunicación *presupone* que los miembros de la comunidad lingüística compartan los significados de la 'lengua'. Como éstos han de ser comunes *a fortiori*, puede decirse que su inteligibilidad es inmanente. Pero eso es un *presupuesto de la comunicación, no una consecuencia*. No es que Habermas confunda expresamente ambas cosas, pero está claro que propone una simetría inverosímil proyectando la *presuposición de inmanencia* en que se basa el proceso comunicativo lingüístico en una convergencia inmanente de los productores del proceso.

tintas devalúa, creo, el valor que concede a la anticipación de una situación ideal de habla. No basta, pues, con una poco verosímil convergencia inmanente del "uso del lenguaje orientado al entendimiento" (suponiendo que esa expresión pueda tener un significado abstracto de validez universal), sería necesario añadir algo así como una todavía menos verosímil convergencia inmanente del uso hermenéutico. La anticipación de una situación ideal del habla tendría que completarse con la anticipación de una situación ideal de interpretación, la cual podría describirse como la propia de un acto de habla en el que los hablantes carecieran de contexto porque los conocieran todos. Más o menos un infinito comunicativo sería el *locus* trascendental apropiado a un consenso universal. Por eso creo que hay algo de irónico en la aguda observación de Muguerza de que "ni siquiera está muy claro que de un tal diálogo haya de resultar ningún consenso...no es infrecuente el caso del diálogo del que no se concluye nada". Lo que hay es algo diferente: no una anticipación en el acto de habla de una situación ideal que en realidad no es más que una proyección de la propia reflexión sobre cuál es el concepto ideal de un acto de habla, sino un *consenso previo al uso*, en el acto de habla, sobre las significaciones usadas. Si el consenso es la condición del uso inteligible del lenguaje, tiene poco sentido convertir la condición en la consecuencia.

Tugendhat ha mostrado convincentemente que la teoría habermasiana, como la kantiana, adolece de "descuidar el factor volitivo". En efecto, comprender que el sujeto es un ser intencional implica aceptar que está guiado por principios personales, como intelecto orientado a actuar por una voluntad comprometida con el mundo en el que vive. De aquí que sólo de un impulso o una motivación moral añadida a la conciencia de que el consenso es un bien superior al interés personal, sólo de la sublimación voluntaria —y no de la conciencia noética de su preferencia— del interés de la persona como sujeto activo en el mundo, puede esperarse la armonización del interés propio con el común. Aunque la actividad comunicativa pudiera consensuar las reglas de cuya aplicación se esperara la transformación moral del mundo, sería necesario que, además, se aplicaran a esa transformación; mas para ello es no menos necesario que cada

persona se transforme moralmente a sí misma. No hay posibilidad de transformación moral colectiva que no se base en la transformación moral de uno mismo, pero de la comprensión racional de que es necesario comportarse conforme a la norma consensuada no se deduce comportamiento efectivo alguno¹.

Para eludir la crítica de Kant a la falacia rusioniana Habermas transforma la sujeción a la voluntad general en una variante más sutil pero no menos falaz. Propone una conjetura: que pueda haber alguna forma de conocer anticipadamente cómo habría de ser un proceso de transformación de las instituciones sociales de tal naturaleza que los ciudadanos lo asumieran voluntariamente si participaran libre e igualitariamente en las deliberaciones requeridas para su transformación. Pero no todos los sujetos humanos son ciudadanos activos con capacidad para participar libre e igualitariamente en las deliberaciones. Primero, han de formar su personalidad para poder participar en un proceso de transformación. Pero, aunque no fuera así, tampoco queda claro cómo de semejante conjetura puede deducirse una transformación empírica. Una cosa es creer que los seres racionales puedan llegar a un consenso racional, y otra que de la comprensión de que es conveniente un consenso racional se pueda deducir un comportamiento adecuado a esa conjetura. Ni en virtud de qué conjura de la razón la radical desconfianza rusioniana hacia los procesos del pasado que confluyen en el presente ha de ser sustituida por una incondicional confianza en el futuro del proceso.

Ahora bien, si en lugar de proponer una *ética de máximos* lo que se propone es una *ética mínima*, un conjunto de reglas cuyo fin no sea transformar moralmente al mundo sino algo más humilde como evitar que no nos devoremos unos a otros mientras pretendemos trasformarlo, el objetivo de la ética puede servir de fundamento suficiente de la función política, pero no puede identificarse con la conducta moral. La ética tendría que ser definida negativamente como el instrumento adecuado a una situación en la que la condición de ciudadano presupone la de individuo humano y la de persona moral. Eso estaba implícito en las primeras teorías del pacto so-

¹ No es más que mero espinozismo.

cial. Aunque la idea de "libertad" de Hobbes como "voluntad de hacer sin sujeción a norma alguna" prefigura la noción de "emancipación", la idea lockiana de un Estado Limitado basado en la regla de Tolerancia presupone que el sujeto de la tolerancia es el ciudadano pero el supuesto tolerado es su condición moral presupuesta. *No hay necesidad de tolerar nada si no hay nada que sea necesario tolerar. La ética presupone la moral, y la tolerancia es la regla de procedimiento que asegura la compatibilidad entre morales cuya coexistencia social pudiera originar conflictos por resultar en algunos aspectos incompatibles entre sí.* Como regla de procedimiento carece de sustantividad y se define con relación a la sustantividad moral de manera negativa.

Hay que distinguir entre una moral suficiente para asegurar el orden político, dirigida a preservar la autonomía moral de cada sujeto y, por tanto, definida *negativamente*; y una moral plena cuyo fin sea el perfeccionamiento integral de la persona en su grupo como sujeto autónomo de moralidad, definida, por tanto, *positivamente*. Si llamamos "ética" a la primera y "moral" a la segunda, la ética ha de ser subsumida en la moral como una parte suya. Englobaría las normas obligatoriamente comunes, coactivas, que tienen por fin el afianzamiento de la eficacia instrumental de las acciones humanas. La condición general de la que depende la eficacia de cualquier norma es el orden, por tanto, el orden público político y mercantil constituyen los fines propios de la ética. No cabe pensar que el interés común políticamente consensuado pueda suscitar la cohesión, sacrificio o renuncia de intereses que se necesitaría para una transformación moral del mundo porque no es posible que nadie tenga experiencia personal de un concepto ideal o abstracto. Es inútil esperar que la mayoría de los ciudadanos estén dispuestos a prescindir de sus utilidades inmediatas por un supuesto de cuya función normativa siempre será posible distinguir entre lo que el principio idealmente significa y lo que realmente se realiza en su nombre⁴.

⁴ Si hay que pagar impuestos en nombre de la solidaridad colectiva para que alguien acepte el pago tendrá que estar seguro de que la distribución de la carga no sólo es justamente regulada por la ley sino que también es aplicada a sí mismos por quienes la imponen a los demás.

La infracción de la regla de orden sitúa al infractor en posición de ventaja sobre quienes la cumplen. Si todos cumplen una regla que obliga a guardar cola para comprar entradas, quien pueda "colarse" sacará ventaja de su incumplimiento, pues se ahorrará las molestias de guardar cola. Si todos tienen que pagar impuestos, el no pagarlos en las condiciones en que los demás han de hacerlo deja en ventaja al que no paga sobre los que pagan. *La "aplicación a uno mismo" no puede ser garantizada correctamente si quienes obligan a que la regla sea cumplida por los demás son los mismos que han de garantizar que también ellos la cumplen.* La situación ideal sería que todos los obligados a cumplir la regla fueran garantes efectivos de su cumplimiento. Pero eso es utópico en una sociedad organizada bajo el principio de división del trabajo y la especialización del conocimiento. Por último, si fuera cierto que la razón tiene un interés al que orienta los actos comunicativos en el proceso discursivo, como dice Habermas, también sería cierto que la voluntad tiene un interés en obtener ventajas del incumplimiento de las reglas, y no hay motivo para decidir *a priori* cuál habría de prevalecer sobre el otro.

Cabría pensar en un tipo de regla cuyo cumplimiento sólo proporcionase ventajas para todos. Existe esa regla. Se trata del lenguaje. Pero, justamente, eso es lo que Habermas malinterpreta. El cumplimiento de las normas del lenguaje es universalmente ventajoso porque es la *condición*, no el *efecto*, de la que depende que el uso tenga el resultado pretendido por el usuario. El uso del *dictum* en el acto de habla es el *instrumento* de la intención del hablante, no su fin. Necesitamos comprendernos tanto si queremos favorecer al interlocutor como si deseamos engañarle. Por eso la situación en que todos los obligados sean al mismo tiempo garantes efectivos del cumplimiento de la regla es tan ideal como inverosímil. La norma abstracta de una transformación social por aplicación de las leyes políticas del Estado, es sólo hipotética, y no puede valer como un principio categórico de regulación normativa. Es decir: no hay ninguna base que no sea la comprobación *a posteriori* para aceptar que los efectos sociales de la aplicación del principio son los que idealmente se asignan como efectos que *debería* producir. Preten-

der que de la aplicación de la norma se deduzca el contenido ideal previsto en ella, cuando los que garantizan el cumplimiento ajeno han de garantizar también su propio cumplimiento renunciando a las ventajas que les permite obtener su posición de predominio, es una modalidad *ortodoxa* de *falacia naturalista* especialmente capciosa.

Si definimos la *solidaridad* como “la renuncia a obtener ventaja en una situación en la que las reglas de la ética no impiden que se pueda obtener”, esa solidaridad no podría garantizarse más que mediante el sacrificio voluntario del interés particular. Por mucho que la reflexión sea capaz de captar que sin el sacrificio no es posible alcanzar el altruismo exigido para afianzar la solidaridad colectiva, nunca se podrá garantizar que un acto de la voluntad sea el efecto causado por un acto de reconocimiento intelectual. La libertad de la voluntad consiste en que la acción voluntaria puede ser contraria a lo que la intelección le propone como lo mejor para el conjunto. El cumplimiento de las normas no depende de un acto de la razón sino de la voluntad de acatarlas. Como escribió Hegel, “los animales llegan a ser aquello que deben ser; en ellos no hay disociación entre el ser y el deber ser. Pero la libertad humana lleva en sí la arbitrariedad y puede desviarse de su necesidad, de sus leyes”. Por eso, es inútil pensar que un proceso discursivo de la razón práctica pueda proporcionar un progreso moral colectivo. Podrá mejorar el sistema de organización que asegure el mínimo ético compatible con el máximo de libertad de comportarse moralmente, pero no podrá mejorar moralmente la sociedad en su conjunto porque esa mejora sólo puede proceder de la decisión personal de cada uno, lo cual trasciende el ámbito de la ética y nos sitúa en el de la moralidad.

Se comprende de este modo que no haya imperativos éticos o políticos derivados de un proceso consensual que puedan asegurar que la confrontación de intereses en que se basa la interacción en el mercado, según la cual cada persona concurre al intercambio mercantil para obtener ventajas, quede sublimada por su adaptación a intereses colectivos. El consenso ético no puede impedir que quienes cumplan las reglas consensuadas traten de sacar ventaja si pueden obtenerla. Las reglas de la ética pueden depurarse tanto como

sea posible para impedir que algunos saquen ventaja cuando se hallan en posición de predominio, pero siempre habrá que dejar un amplio margen a que se pueda obtener alguna ventaja mediante el cumplimiento de las reglas, de otro modo sólo quedaría como opción, para obtener alguna, el incumplimiento.

Las situaciones ventajosas han de ser socialmente reguladas por reglas de distribución que permitan la obtención de ventajas individuales cuando redunden en ventajas de los interlocutores, o sea, el intercambio libre cooperativo, y excluyan aquellos intercambios en los que la condición humana⁴ de las personas sea objeto de tráfico. La ética ha de fijar el conjunto de condiciones humanas no susceptibles de transacción. Fuera de esa renuncia, prescindir de una ventaja en una situación de predominio social sólo puede ser garantizada por la conducta moral efectiva, pero la igualdad no puede ser determinada por una regla ética por consensuada que sea.

Los procesos discursivos no pueden proporcionar por sí mismos una conducta ética superior a la que cabe esperar de que en el intercambio mercantil se cumplan, al menos, las reglas de competencia leal que permiten obtener ventajas mutuas cumpliendo reglas, porque en ambos casos se aplica el mismo tipo de cálculo lógico. Pero si no podemos asegurar que quienes compiten en los procesos de intercambio que permiten la obtención de ventajas vayan a cumplir las reglas que les permiten obtener ventajas, porque siempre pueden obtener más ventajas de su incumplimiento aunque se arriesguen a la sanción ¿cómo podemos asegurar que se vayan a cumplir las reglas de una situación ideal en la que la obtención de

⁴ Pretendo delimitar el tipo de "tráfico" que ha de ser excluido mediante una noción que englobara los Derechos Humanos. Podría servir el de "dignidad de la persona humana". Pero, como me advirtió Adela Cortina, la "dignidad" es un concepto difuso. Un mercado que no contiene cláusulas de protección de las personas y garantías de asistencia a quienes no pueden participar como sujetos activos en el intercambio mercantil reduce el sujeto moral al mercader por análogas razones por las que Rousseau reduce el sujeto moral al ciudadano. La ética podría avanzar objetivando reglas que aseguren la protección del indefenso. Pero hace falta contar con un criterio sustantivo que permita distinguir entre quién lo es y quién no. Para asegurar que la lógica material de la existencia no quede reducida a la lógica material que regula los intercambios del mercado, puede bastar con proteger políticamente los valores morales del mundo de la vida.

ventajas sea excluida como fin del cumplimiento de las reglas y las sanciones sean excluidas como argumentos de disuasión del incumplimiento?

Ninguna fuerza lógica obliga a que quienes concurren en el proceso de intercambio mercantil tengan que beneficiarse de las desventajas ajenas, y tampoco hay motivo para presuponer que las condiciones inmanentes del proceso que regulan las decisiones hayan de conducir inexorablemente a que todo aquél que se halla en una situación de predominio social sobre su interlocutor haya de aprovecharse de su situación para ampliar sus ventajas. Hay una vida que no se circunscribe al mercado porque lo desborda. Si hemos de confiar en el inverosímil efecto del consenso ético, ¿por qué no confiar en el más verosímil efecto de la moral? El mundo de la vida no se reduce al intercambio en el mercado; hay personas que han sido inmemorialmente preservadas del juego de ventajas y desventajas del mercado sin esperar a que se produzca consenso alguno; y hay, en fin, una lógica instrumental de la vida cuya maximización, por ser de naturaleza moral, no se identifica inevitablemente con la obtención de un rendimiento mercantil.

3. *Principio común de la ética y la moral*

Por mucho que Habermas quisiera pensar la racionalidad comunicativa como un modo de trascender la racionalidad instrumental, éste no es el método de superar las limitaciones derivadas de la instrumentalidad durante el intercambio de intereses subjetivos en el mercado. La superación no está en la comunicación, es decir, en confiar en el efecto depurativo de un consenso cada vez más racional. Esa confianza sólo puede asegurar un paulatino perfeccionamiento del mínimo ético exigible, de las reglas de procedimiento que articulan la tolerancia recíproca, pero no un perfeccionamiento moral, un aumento de la solidaridad humana. El arraigo social de la solidaridad no puede concebirse como un efecto de las reglas éticas en que se funda la acción política porque pertenece a otro plano, al de la moral, al del sacrificio existencial libremente aceptado, al de

la renuncia voluntariamente impuesta cuando la ética no obliga a imponerla, al de la convicción personal que mueve a la voluntad y no a la abstracción ordenada por un imperativo trascendente de cooperación colectiva.

El problema teórico que se plantea es el de cómo armonizar esos dos mundos que responden a principios diferentes: *la razón ética*, basada en el principio utilitario de que el sacrificio de la libertad personal quede compensado por la ventaja que supone para mi propia libertad la limitación de la libertad ajena, lo cual es suficiente para garantizar —o sea, *imponer*— una convivencia políticamente ordenada; y *la razón moral*, que incita a considerar que una convivencia ordenada puede ser suficiente políticamente pero moralmente insuficiente para quienes, motivados por su propio afán de justicia, aspiran a *promover* un orden solidario⁶. *Imponer políticamente un orden de convivencia* es algo distinto de *promover un orden moral solidario*. Para justificar la imposición política bastan las consideraciones instrumentales; para promover un orden moral es necesario que quienes lo promuevan compartan *voluntariamente* algún principio moral sustantivo. Con todo, el problema no consiste en cómo se han de compaginar ambos aspectos; el problema consiste, primero, en delimitar ambas zonas para que, admitido que la coacción política es instrumentalmente necesaria, no se impongan políticamente —bajo pretexto de que es necesario cumplir reglas morales para asegurar el orden político— aquel tipo de propuestas que sólo pueden ser exigibles en el orden moral. Un *cuántum* de solidaridad con el indefenso y el débil ha de ser, en lo *técnica* y *programáticamente* posible, garantizado por el orden ético.

Pero, ¿cómo apreciar cuánto es lo “técnicamente” posible? ¿Cómo distinguir una proposición *desiderativa* de un enunciado *técnico*? A todos nos gustaría que el derecho a tener una vivienda

⁶ La ética es, en cierto modo, un orden artificial y, por ello, técnicamente perfectible. Lo absurdo es creer que la solidaridad o la emancipación pueden ser consecuencias o efectos de un desarrollo técnico de la ética. La democracia política es, en este sentido, una regulación técnicamente perfectible y *éticamente* mejor que cualquier sistema de organización política (o el menos malo, como suele decirse), pero *moralmente* no es superior a otras formas de convivencia social.

confortable fuera algo más que un enunciado desiderativo incluido en el articulado de una Constitución, pero de ese deseo no se deduce aumento alguno del número de viviendas confortables. He aquí una cierta ventaja de las actitudes humeanas y aristotélicas sobre las kantianas. La espontánea institucionalización de los procesos comunitarios del mundo de la vida aseguran un orden social solidario. Sin embargo, cuando esa institucionalización no incluye, sino que impide, la regulación de un mercado competitivo, la solidaridad queda inscrita en una organización social impotente para producir los bienes y servicios que necesita una sociedad industrial compleja para asegurar el proceso de renovación del que depende su reproducción.

Si esa delimitación no se hace con claridad, no sólo puede ampliarse el ámbito de competencia de lo político a expensas del moral, al incluir la solidaridad como una exigencia política, sino que, a causa de esa misma ampliación, se puede perjudicar la eficacia del proceso productivo. Pero habiéndose reducido a la razón política —razón instrumental o razón comunicativa— la única fuente de legitimación de la renuncia al interés personal, si resulta que los recursos políticos son impotentes para suministrar los bienes que se consideran imprescindibles para asegurar que una convivencia sea justa y ordenada, no quedará ninguna otra motivación en la que se pueda fundamentar una conducta solidaria dispuesta sacrificar la propia subjetividad en beneficio de la ajena. Hace falta un imperativo moral que la conciencia acepte por su propia decisión de obligarse. Lo "técnicamente posible" queda, pues, fuera del espacio de exigencia del imperativo ético y situado en el de lo programático, el ámbito político por definición revisable y rectificable. No podemos saber con exactitud cómo delimitar, políticamente hablando, el dominio del máximo de solidaridad ética exigible a una comunidad que sea compatible con el máximo de eficacia de un mercado productivo, porque no sabemos tampoco asegurar con precisión los efectos que provocará en el mercado un control político de tipo técnico como los establecidos en los programas de acción social. Por esta razón, los programas son esencialmente revisables y la experiencia será siempre una indicación necesaria pero insuficiente para

corregir los excesos o los defectos, en sí mismos variables, impre-
vistos en los programas.

Sabemos, no obstante, dos cosas: 1, que el control político del mercado reduce su eficacia porque limita las posibilidades de planificar decisiones de quienes participan en la institución; y 2, que *el mínimo de solidaridad ética debe incluir un máximo de protección de los indefensos*. Pero la procura de los recursos necesarios para asegurar la subsistencia en un mundo en el que los medios materiales para subsistir son limitados siempre resulta ardua y trabajosa⁷.

Admitido, pues, que el orden instrumental de la política ha de diferenciarse del orden sustantivo de la moralidad⁸, es necesario que se encuentre algún punto de contacto entre ambos que asegure la compatibilidad y la armonía entre los dos sistemas de normas que puedan derivarse de cada uno para que pueda traducirse a principios éticos el máximo de solidaridad moral que pueda incluirse en el mínimo ético.

Para que eso ocurra en la práctica sólo es necesario satisfacer un requisito: que ambos órdenes, el instrumental o político y el sustantivo o moral, compartan sin restricción una misma noción de *individuo humano* y de *persona moral*. Es decir, que el *ciudadano*, que es la manifestación de la persona en el dominio de la política, y

Por eso, aunque podamos saber quiénes son biológica o psicológicamente indefensos, los niños, los enfermos, los incapacitados y los ancianos, la indefensión del niño puede ser compensada por la atención de sus padres y la de los ancianos por los cuidados de sus hijos o por su propia previsión, ya que, en su caso, la indefensión suele ser una situación temporal cuya defensa ha podido preverse a lo largo de la vida. Lo antieconómico e improductivo suele ser la tendencia a desplazar la carga de la procura a la colectividad política cuando puede ser satisfecha por la previsión de los individuos y los grupos de integración moral que se forman en el mundo de la vida.

Distingo "orden instrumental" y "orden sustantivo" para dejar más clara la diferencia. Creo que se trata, sin embargo, de dos órdenes distintos de la "instrumentalidad", el social y el personal. Lejos de concebirse la conducta personal como un instrumento al servicio de un hipotético perfeccionamiento moral de la sociedad, ha de concebirse la ética pública como instrumento para que cada persona pueda perfeccionarse moralmente en una sociedad civilizada y democrática. Así entendida, sí es posible esperar un progreso ético de la sociedad, es decir, un progreso en las reglas de organización política que aseguren la convivencia pacífica entre discrepantes.

constituye, por ello, la dimensión externa de la persona obligada a acatar el mínimo de orden ético colectivo de la comunidad en tanto mera comunidad política, quede definido a partir de la sustantividad personal y no sea incompatible con ésta. Si la regulación instrumental, que limita políticamente la libertad de los individuos, se basa en —o es compatible en cada una de sus aplicaciones con— la preservación de la sustantividad del individuo humano y la dignidad moral de la persona, de manera que toda restricción de la libertad por imperativos políticos instrumentales se deduzca del concepto de *sustantividad personal*, el orden político instrumental de limitación de las libertades será, al menos idealmente, compatible con el orden sustantivo de realización libre de la moralidad.

Concluyendo, la moral utilitaria es *suficiente* para garantizar el orden político aunque no sea *suficiente* para asegurar un orden moral. También por esta razón *el orden del mercado es suficientemente moral para la renovación social aunque no sea moralmente suficiente para el perfeccionamiento personal*. Pero es utópico pretender, como en general todo el pensamiento de inspiración rusioniana, que la razón moral haya de ser a la vez razón política, o que el orden moral de la sociedad ha de alcanzarse por procesos de acción política. La diferencia entre *ética*, un recurso procedimental para regular una sociedad de discrepantes morales que se proponen afrontar fines políticos conjuntamente, y *moral*, conjunto de normas de cuya observación se espera que cada persona sea digna de merecer el máximo reconocimiento social por su ejemplaridad, explica que algunas ideologías, que concibieron rusionianamente que la moral social se basaba en la institucionalización de la violencia, hayan legitimado el recurso a la violencia para transformar políticamente las instituciones sociales.

La razón comunicativa habermasiana olvida que, desde el punto de vista político y moral, es la voluntad, y no la razón, la que actúa⁹.

⁹ Toda decisión es *racional* si puede aducirse un motivo que la explique y toda decisión puede ser *irracional* si no es la adecuada para alcanzar el fin que el agente se propone alcanzar. Si los individuos son autónomos para proponerse fines, no es posible imponer un plan colectivo que integre los particulares compatible con la libertad individual de proponerse fines. Pero la decisión personal de contribuir

4. *La zona de incertidumbre de los débiles*

La ensoñación rusoniana, la utopía marxista, y la ilusión habermasiana derivan de no haber comprendido claramente, que en el propio sentido de la modernidad, la noción (moral) de persona es anterior a la noción (gnoseológica) de sujeto y a la (política) de ciudadano. Lo personal tiene un valor biológico, no sometible a condición histórica. Por otro lado, la actitud nietzscheana procede de no acatar la idea de que, aunque la voluntad es libre porque puede no seguir los dictados de la razón, también es libre para adoptarlos o aplicarlos. Los marxistas no han acabado de comprender las limitaciones del *Leviatán*; pero Nietzsche se negó a admitir que la voluntad de poder pudiera ser dominada por una voluntad moral dispuesta a comportarse de manera altruista, ascética o amorosa; es decir, capaz de renunciar a su situación de supremacía social o de sacrificarla por motivos morales.

El acto moral puede ser socialmente condicionado pero ha de ser libre de coacciones políticas. Mas, como todos los actos económicos son también morales, habrán de ser tan libres que *puedan* proporcionar la máxima productividad de quien los realiza, aunque de hecho no la proporcionen. El interés colectivo se asegura si la productividad de cada acto resulta tan económica como sea posible, es decir, si cada agente del intercambio trata de actuar del modo más racional posible consiguiendo la máxima eficacia con el mínimo de esfuerzo para la consecución de sus fines, porque, como persona moralmente autónoma, sólo ella dispone de información suficiente para discernir lo que constituye su felicidad. En una comunidad de seres libres, *la felicidad de todos no puede resultar sino de la libre cooperación de cada uno*. Naturalmente,

a mejorar técnica o económicamente el conjunto social no hace mejor al conjunto social sino es la técnicamente adecuada. Puede hacer mejor a la persona si su intención es moral. Al seguir una conducta moral acertamos con la mejor conducta nuestra, pero no podemos asegurar que vayamos a mejorar el orden colectivo porque eso depende de la adecuación técnica de la decisión y de la conducta de los demás. El progreso técnico y económico dependen de la adecuación de los medios, la cual no puede asegurarse nunca de antemano.

como ningún sujeto puede sopesar todos los factores que habría de tener en cuenta para que su juicio sea acertado, siempre cabe el error y, a través de la comprobación del error, el aprendizaje. Aprender siempre es un proceso inacabable tanto en lo personal como en lo común. Nuevos elementos modifican las viejas generalizaciones, nuevas circunstancias hacen tambalear las fórmulas establecidas. Se trata, pues, de un proceso cuyos elementos no son abarcables más que parcialmente y cuyas secuencias son en conjunto imprevisibles, aunque cada agente trate de preverlas de acuerdo con los limitados datos de que disponga, abierto, por tanto, a las inciertas fluctuaciones del devenir, y, por ello, inconmensurable en su conjunto.

Como el racionalismo crítico popperiano mostró es imposible incluir en el juicio todo lo que necesitamos ponderar, de aquí que siempre será *fallible*. Pero disponemos de una guía para saber que no nos equivocamos aun cuando no podamos disponer de todos los datos para asegurarnos de que nuestra decisión es la más racional. Se trata, justamente, de la norma moral. Como su fundamento último es la naturaleza integral de la persona, la conducta conforme a la norma ha de ser necesariamente la más racional de las conductas porque es la que conviene a la persona, no en sus aspectos parciales, sino en su integridad. Podremos equivocarnos en todos los aspectos concretos, pero como seres morales no nos equivocamos si nuestros actos son morales. Podemos acertar en todos los planes concretos, calculando adecuadamente nuestros rendimientos y utilidades, pero como personas morales nos equivocamos si no nos comportamos moralmente. Y eso es lo que no tuvo en cuenta el racionalismo crítico.

Pero tampoco es posible dejar que la sociedad se guíe únicamente por responsabilidades personales. La vida social requiere de un mínimo de coherencia moral compartida. Se trata de lo que puede llamarse la *ética pública mínima*, el contenido de moral social exigible políticamente por motivos públicos. La libertad política no puede ser concebida como el equilibrio de individuos que interactúan en igualdad de condiciones sociales o legales, pues no se de esa igualdad y ni siquiera podemos decir que todos los individuos

interactúan. Hace falta, pues, un *plus* ético que no puede emanar de las motivaciones instrumentales del Estado, ya que de estas motivaciones utilitarias no se deduce ningún principio de protección a los inútiles. Si se parte del supuesto liberal de que el Estado sólo garantiza la ética mínima necesaria para la convivencia, entonces la solidaridad con los débiles queda en una *zona de incertidumbre*: no puede ser impuesta políticamente ni exigirse jurídicamente ni sancionarse penalmente, y, sin embargo, esta solidaridad es una *conditio sine qua non* de la estabilidad social.

Una ética reducida a asegurar la convivencia pacífica entre personas que interactúan no puede ofrecer ningún motivo para el sacrificio del interés egoísta en beneficio del más débil, del que no puede proporcionarnos utilidad ninguna o contraprestación alguna. Que este argumento "instrumentalista", propio de una moral concebida como el equilibrio de competencias recíprocas de actores cuya libertad se limita recíprocamente, lo proclamen muchas veces quienes más se distinguen por denunciar la insolidaridad de la competencia mercantil y lo expongan en nombre de la solidaridad, es una llamativa y paradójica incongruencia de la discursividad contemporánea. Una ética concebida como un método de evitación de la violencia, y una libertad de raigambre leviatánica según la cual es lícito y moral todo lo que no perjudique a los demás, resulta tan delicuescente que no puede servir de base para garantizar ni siquiera el mínimo ético que el Estado necesita asegurar.

Que la persona sea sujeto moral significa que es autónoma para seguir sus propios fines morales. El que hablemos de "propios fines morales" no significa, sin embargo, que haya una multiplicidad de fundamentos que generen morales diferentes. Que la hay es una cuestión, como diría Hume, de hecho o positiva, porque la dispersión cultural y religiosa se traduce en distintos sistemas de moralidad. Pero si se parte del supuesto de que cada persona es un "sujeto de autonomía moral", entonces habrá que aceptar las implicaciones lógicas que se derivan para el orden moral de esa definición. Esto significa que no es imposible una expresión racional de las normas morales, al menos, de las éticas y, en todo caso, que no es aventurada la hipótesis de que pueda haber un mínimo moral ideal y unívoco que preserve los as-

pectos irreductibles de la condición universal de la naturaleza humana. Basta suponer que pueda haber un supuesto universal de esa naturaleza que la razón pueda descubrir y comprender. Tal supuesto existe y es, precisamente, la propia noción de *naturaleza*.