



- ◆ 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)

V. EL CÁLCULO MORAL EN EL MERCADO

1. *La crítica al capitalismo*

El socialismo clásico se ha transformado en una variedad de socialismos pragmáticos que se repliegan en busca de un equilibrio entre los seculares ideales socialistas y sus posibilidades cada vez más limitadas de aplicación¹.

La crítica es siempre metodológicamente necesaria para la rectificación de las instituciones sociales. Lo que se reprocha a las actitudes socialistas es que de una crítica de los excesos de una sociedad pueda derivarse una política normativa, un programa que sea, a la vez, método de transformación de la sociedad en su conjunto, como pretendió la *teoría del socialismo científico*². La eco-

¹ Distingo *socialismo pragmático democrático* y *teoría del socialismo científico*. La pretensión de que las normas han de tener los efectos previstos no es aplicable al socialismo pragmático. La metástasis de corrupción de las democracias latinas, cuando el socialismo venció democráticamente, mostró que la mayor dificultad para su aplicación procedía de que, en cuanto pasaron a ocupar responsabilidades como administradores públicos, los socialistas se encargaban de desmentir que su práctica se adecuara a sus criterios. "La mayor injusticia consiste en parecer justo sin en realidad serlo". Platón. *República*. 361 a. Para el proceso de degradación del socialismo español cfr. Victor Pérez Díaz. *España puesta a prueba*. Madrid, Alanza, 1996.

² La teoría del socialismo científico incurría en una falacia lógica consistente en deducir de proposiciones normativas, -el *deber ser* enunciado por la regla-, conclusiones técnicas predictivas: las normas prescriben un tipo de conducta, luego los obligados por las normas actuarán del modo previsto para alcanzar el fin propuesto. Al estudio de este proceso he dedicado mi libro *Ideología y libertad*. Madrid, Noesis, 1995.

nomía de mercado tiene en cuenta únicamente que la racionalidad formal del cálculo consistente en obtener el máximo de beneficio con el mínimo de recursos utilizados se multiplica por el número de sujetos en condiciones de calcular, cuyas motivaciones y deseos son imprevisibles para cualquiera que no sea quien desee, calcule y decida. Las posibilidades de la razón humana se multiplican en el mercado por el número de personas que piensan y actúan por sí mismas. Esto no significa que no pueda haber una función correctora desde fuera del mercado, sino que esa función no puede concebirse como una capacidad de planificación de lo que, en sí mismo, no es planificable.

La rectificación del capitalismo puede prosperar en el orden jurídico y en el técnico mediante la adaptación y modificación de las normas de las que depende el orden social del mercado; en el de la adecuación del cálculo a nuevas posibilidades y en el de la mejora de los propios métodos de cálculo. También y, tal vez de modo principal, en el orden cultural y moral. Pero mientras los dos primeros aspectos dependen directamente de la acción política, la cual puede acertar o errar, el tercer aspecto no es tan dependiente de ella. La acción moral y el gusto cultural son intransferiblemente personales, y las normas no pueden obligar a que los ciudadanos se comporten moralmente o modifiquen sus gustos más que dentro de los límites de la ética instrumental y del mínimo moral positivo. Los críticos del socialismo desconfiamos de que la política interfiera esos procesos morales y culturales sin limitar la creatividad y la libertad de las personas para adecuar sus decisiones a sus preferencias particulares.

El hedonismo y el individualismo característicos del capitalismo postmoderno, fruto de un largo proceso de secularización nihilista de la moral, aportado por la propagación y masificación de los supuestos filosóficos del positivismo sajón convertidos ya en moral dominante, son, para este punto de vista, criticables desde una perspectiva moral y social, pero el capitalismo, entendido en términos formales económicos, como un proceso de interacción mercantil, es un *insustituible método de reproducción de una sociedad industrial* compleja. Para evitar confusiones, podríamos llamar a lo segundo

economía de mercado o de libre competencia (lo cual es redundante), y, a lo primero, *cultura moral del capitalismo* postmoderno.

Si se acepta esta diferencia se puede entender mejor la equívoca propuesta de Michel Albert de distinguir entre un capitalismo *especulativo* y un *capitalismo social*. La referencia a Albert es útil porque su distinción es una muestra de una actitud generalizada. Albert afirma que el capitalismo financiero (norteamericano) da muestras de no poder ser tan eficaz como el capitalismo productivo (renano), y apela para explicarlo a que uno es más *individualista* y el otro más *social*. Pero, en su exposición, Albert mezcla aspectos que han de diferenciarse. La principal confusión se refiere al doble sentido con que usa la palabra "social", pues como tantos otros, incluye en este término la dimensión *pública*, (política o estatal) de lo social y lo que, con Berger, podríamos denominar la convivencia *social* en "*estructuras intermediarias*".

Lo social en sentido *público* procede de la coacción del Estado, y tiene una implantación política estatal, o sea coactiva. Lo social, en sentido *intermediario*, procede de la cultura o "mundo de la vida" en el que se desarrolla la subjetividad personal¹. La persona adhiere su subjetividad a los hábitos, creencias, convicciones y costumbres socialmente compartidos en su entorno. Su subjetividad se alimenta de ellos hasta el punto de que forman parte de sí misma. Por eso, lo socialmente público (lo político y estatal) tiene, como dijo Alfred Schütz, una dimensión *objetiva*: la persona es *obligada* a cumplir ciertas pautas. Así ocurre con los impuestos, las reglas de circulación, las normas penales y las censales, el servicio militar. En contraste con el valor objetivo de lo estatal, lo socialmente intermediario tiene un valor *intersubjetivo*. La persona está subjetiva —o personalmente— adherida a las pautas del mundo de la vida y

¹ Lo llamo "social intermediario" y no "privado" porque comparto la idea de Adela Cortina de que toda moral tiene vocación de publicidad y, por ello, es *social* (en mi terminología) o *pública* (en la suya). Me separo únicamente en el uso del término "público". En ella tiene el sentido que yo doy al término "social". Por esta razón lo contrapongo a "político" y "estatal" y lo hace sinónimo de "cívico", mientras que yo uso "público" como sinónimo de "político" y de "estatal", y "social" como sinónimo de "cívico". Cfr. A. Cortina: "Ética cívica como ética de mínimos" en L. Núñez Ladevéze et al. *Ética pública y moral social*. Madrid, Noesis, 1996.

puede, en las condiciones políticas de las democracias liberales, segregarse de ellas a voluntad, aunque, a veces -*muchas* o *pocas* según los tipos de sociedad, pero *no necesariamente* como interpretaron Rousseau y los ilustrados postrusonianos-, tengan un carácter coactivo. Así ocurre con las costumbres sociales y las recomendaciones doctrinales que se dirigen a mantener la identidad del grupo o comunidad que las comparten, pero no tienen por objeto transformar el grupo social, cultural o religioso en una entidad política objetiva, un Estado⁴.

Relaciona Albert el *capitalismo renano* con el Estado del bienestar, pero son cosas diferentes. La organización comunitaria de la empresa es propia de una cultura social y empresarial particular. Suponiendo que el capitalismo renano sea superior al sajón, Albert no demuestra que lo sea gracias al mantenimiento del Estado del Bienestar sino a que la empresa se organice como una comunidad intersubjetiva, más personalista que individualista. Mezcla los conceptos de *seguridad social pública* con los de *seguridad social empresarial*, y esa confusión invalida la parte de su tesis que podría interpretarse como un servicio a la socialdemocracia. En suma, no puede confundirse "la cultura de la economía renana" que, según Albert, constituye el caldo social que la hace productiva⁵, con la "política del Estado del Bienestar", causa importante de la crisis de los Estados europeos, víctimas de la expansión incontrolada de sus presupuestos y del déficit público provocados por la demagógica voracidad de los políticos que compran el apoyo electoral presente endeudando a las generaciones futuras⁶.

⁴ He dedicado un ensayo monográfico a este tema denominado la "subjetividad social". En síntesis, cabe separar la *socialización subjetiva* en que se inserta la empresa, de la *objetiva*, impuesta por el Estado y que constituye la base, y también el origen de la quiebra del Estado de Bienestar.

⁵ La idea de Albert fue adelantada por Schäffle. Cfr. E. M. Ureña "Hacia una nueva ética de la economía" en L. Núñez Ladevéze *et al.* *Op. cit.*

⁶ Cuando Albert escribe que "en la lógica del nuevo modelo anglosajón de capitalismo, infidelidad es sinónimo de racionalidad" no argumenta a favor de un Estado del Bienestar, en el que, al menos como muestran las experiencias de la Europa latina, la "infidelidad" de los administradores del Estado es más prepotente e impune que la "infidelidad" de los financieros norteamericanos, que, según él mismo narra, han pagado sus éxitos de un día con el fracaso al día siguiente —lo

El cálculo racional no consiste en conseguir que el comprador obtenga el mínimo de nuestro servicio para obtener nosotros el máximo del suyo, sino en asegurar que ese intercambio sea lo suficientemente útil para ambos como para que pueda repetirse con ventaja mutua de modo estable⁷. Ganar reputación y conservarla es buena cosa a largo plazo. Institucionalizar la estabilidad para que pueda haber confianza mutua no es, instrumentalmente hablando, mala cosa, pues la plusvalía no está generada directamente por el trabajo sino, al menos en parte, por la creatividad y la compensación mutuamente ventajosa de las distintas desventajas y de las diferentes utilidades. La generación de plusvalía a través del intercambio nace de la cooperación racional para complementar con el servicio de otro lo que a uno le falta. Por eso, la estabilidad laboral en la empresa puede ser un aliciente de productividad mayor que el temor al despido. También por eso, la seguridad jurídica del mercado mediante la aplicación de reglas transparentes es condición de su productividad. Ese valor forma parte del cálculo mercantil para que no se convierta en flor de un día. No hay mercado si no hay estabilidad a largo plazo, ni hay seguridad jurídica, sin reglas duraderas, racionales y fiables que cimenten la confianza en que las transacciones resulten objetivas para todos —sea cual sea la posición inicial, evidentemente más ventajosa para unos que para otros.

cual demuestra lo contrario de lo que pretende Albert: que la "infidelidad" puede ser castigada y no siempre premiada por el mismo mercado—; mientras que los diputados franceses y españoles, premiaron sus abusos indultándose a sí mismos mediante leyes o impidiendo que el Parlamento que controlaban los investigasen. Lo que Albert demuestra no llega a decirlo con claridad, pero parece claro: la estabilidad del mercado, como la de cualquier otro plan coherente, necesita una previa "fidelidad", y para ello, una ética, o sea, una conducta estable a largo plazo para que quien calcula no se limite a considerar el beneficio con un criterio individualista, particular y a corto plazo, sino personalista o moral.

Adam Smith se anticipó a subrayar que la frecuencia y la estabilidad de los intercambios y el marco jurídico e institucional, son factores condicionantes del comportamiento mercantil: "cuando una persona hace tal vez veinte contratos cada día, no puede obtener grandes ventajas intentando abusar de sus vecinos. Pero allí donde las persons rara vez tratan unos con otros, sí encontraremos gente dispuesta a engañar, porque pueden ganar más mediante una sola jugada astuta que con una buena reputación". A Smith *Lectures on Jurisprudence*. Oxford Univ. Press, 1978. P. 538.

En un sistema de intercambios reglados sobre la base de una limitación recíproca de las libertades, quien infringe la norma queda en situación ventajosa sobre quienes la cumplen⁸. Para forzar su cumplimiento, la ética del mercado basada en la utilidad individual de los intercambios, es asegurada por la coacción jurídica. En el ámbito internacional esa garantía se diluye y en el estatal es insuficiente ya que, como ocurre con toda ética negativa, queda subordinada a las condiciones de un cálculo entre las ventajas de cumplir las reglas y los riesgos de infringirlas. Al igual que ocurre con el político, el orden del mercado no proporciona ningún motivo que no sea coactivo, el temor al castigo, o instrumental, la perspectiva de una ventaja, para cumplir una norma. Una moral racionalmente utilitarista, como la que requiere el mercado, es insuficiente para asegurar el mínimo de cooperación necesaria para la reproducción de la sociedad porque ni *siempre* ni *todo* sujeto humano es sujeto en un mercado.

2. *Una norma empíricamente universal*

Una conducta moral no debe ser ventajista pero tiene que ser compatible con la posibilidad de ganar tantas ventajas como sea posible en un intercambio éticamente regulado; no debe ser utilitaria pero tiene que permitir el aprovechamiento particular de las utilidades que la propia cooperación proporciona; tiene que ser independiente de *todo* plazo, pero ha de ser compatible con la posibilidad de ganar beneficios a plazo; tiene que ofrecer un motivo racional para renunciar a las ventajas que el intercambio cooperativo puede proporcionar por la mera aplicación de las reglas de la ética instrumental del mercado, pero ha de permitir los motivos que nos incitan a obtener beneficios; tiene que tener la *forma de una libre renuncia a las ventajas que libremente podemos obtener en nombre de la libertad*. Pero una conducta moral de este tipo no puede fundarse en la coacción política, ni en la ética utilitaria que regula el

⁸ "Todo varón piensa en privado sacar mucho más provecho de la injusticia que de la justicia..." Platón. *República*. 361 c.

mercado, ni en el altruismo sentimental, pues ninguno de estos soportes ofrece un motivo racional para que alguien adopte voluntariamente una conducta solidaria.

La obligación de comportarse moralmente cuando ninguna regla ética, política, jurídica o mercantil nos obliga a ello tiene que proceder de algún principio que sea universalmente exigible y que trascienda las utilidades personales, los juicios de valor subjetivos y las preferencias sentimentales o culturales. Por eso, ni las reglas de organización del mercado ni las que articulan la libertad política son autosuficientes. Esa motivación puede proceder de los sentimientos, como dice Hume, pero sólo si es posible dar cuenta de por qué un sentimiento ha de tener la estructura de una obligación moral universal⁷. Tiene que surgir, pues, de un sentimiento que no sea un mero *factum*, que sea una condición universal *sine qua non* de toda conducta. No Hume, sino Aristóteles, hizo referencia a ello. Nuestra dependencia de los demás es anterior a cálculo alguno. Al nacer, somos incapaces de valernos por nosotros mismos y requerimos, necesitamos, un auxilio incondicional, independiente de un cálculo que somos incapaces de hacer y del que no cabe prever contraprestación. Esa es una condición empírica universal, aplicable a todo ser humano. Una *condición universal fáctica* de la supervivencia. Desde que nacemos dependemos de la asistencia de aquellos sin cuya colaboración no se puede sobrevivir. Una condición universal material que depende incondicionalmente de la voluntad de cooperar de otro que puede prestarla o no prestarla es una *obligación natural universal* en el más estricto sentido de las palabras. Esto implica que la libertad no puede definirse hobbesianamente como la falta de impedimentos para hacer lo que deseamos. Si un recién nacido es un individuo que no tiene esa libertad, entonces la libertad entendida hobbesianamente no es una condición universal de todo individuo de la que deducir las reglas de la ética como presume la Ilustración posterior.

⁷ El utilitarismo de Hume lo encuentra en el sentimiento universal de *empatía*. Pero para el positivismo el sentimiento es un *factum*, no puede ser *fundamento* de una norma. La *explicación* de por qué a veces se da, y otras no, un tipo de conducta: se da si hay sentimiento y no se da si no lo hay.

La definición moderna de la libertad individual como el ámbito de actividad que queda al individuo por delimitación de la libertad de los demás, está definida por exclusión, negativamente, y se basa en la ficción de que todo individuo es autosuficiente para defenderla y defenderse de quienes la vulneran. De seguir a Hobbes, la naturaleza del hombre consistiría en ser libre de acatar normas, las cuales son productos de la cultura y restricciones de su libertad. La cultura, como conjunto de reglas artificiales producidas por el espíritu, se desgaja de la naturaleza, como condición material de su implantación. Si la cultura es lo que no es la naturaleza, las reglas éticas son independientes de la naturaleza. Aunque Hume y los moralistas escoceses pretendieron fundamentar la moral en ciertos sentimientos naturales profundos, como *los sentimientos no pueden ser interpretados como reglas*, pues la permanencia de un sentimiento no puede asegurarse *a priori*, es inútil pretender que haya una fundamentación, a la vez universal y sentimental, de la moral.

Esa definición negativa de libertad del racionalismo moderno es políticamente imprescindible pero moralmente insuficiente. Es políticamente imprescindible ya que delimita una zona que no puede ser transgredida por los designios de ninguna voluntad moral que ejerza la coacción política por democrática o divinamente fundada que esté. El poder político puede tener un presunto origen divino o un efectivo origen democrático, pero en ningún caso puede suplir a la voluntad individual hasta el extremo de obligarla a pensar o a querer lo que, de hecho, ni piensa ni quiere¹⁰. Por esta razón, aunque la noción hobbesiana de libertad sea imaginaria, la concepción aristotélica de las normas, según la cual el orden de la *polis* no era un producto cultural sino natural¹¹, obvia una noción universal

¹⁰ En su *Ensayo sobre la tolerancia* recogía Voltaire varias recomendaciones de los padres de la Iglesia de ser tolerantes con los que se niegan a aceptar la fe, basados en este argumento.

¹¹ Eso no lo tuvo en cuenta Aristóteles. Si el *cogito* cartesiano peca por exceso de autarquía, ya que es incompatible con la condición limitada del sujeto excogitante (es decir, es incompatible con la contingencia noética de la razón humana), la *sociabilidad* aristotélica es insuficiente para dar cuenta de la autonomía moral de la persona. Este es el nexo que, a mi entender, permite integrar el punto de vista aristotélico con el ilustrado. En Aristóteles no hay una noción clara de per-

de libertad. Convierte la organización política en orden moral y como el temor al castigo es una garantía del orden político, el orden moral resulta tan coactivo como lo sea el político. Pero un orden social basado en la coacción política no puede ser fundamento de un orden moral libre.

No menos coactiva es la moderna voluntad política democrática compuesta por la suma de voluntades monádicas individuales si se la concibe como fundamento de las normas sociales. En cuanto las voluntades individuales, incitadas por intereses y pasiones que no son capaces de controlar, se interfieren unas a otras en sus designios, hay que buscar un método de resolución de conflictos para progresar hacia un orden ideal colectivo. Pero como, según Rousseau y, después, Marx, en la sociedad hay individuos que están en situación de ventaja para defender sus intereses, para avanzar hacia ese estado ideal es necesario antes *obligar* a los que parten de una posición social de ventaja a que abandonen su *status*, ya que es impensable que puedan renunciar voluntariamente a sus ventajas iniciales¹². De esta manera la voluntad democrática procedente de individuos libres se transforma en totalitaria ya que para que se exprese en las condiciones adecuadas para que sea justa e igualitaria ha de, previamente, transformar *totalmente* las condiciones sociales que impiden que actualmente lo sea.

La solución a este problema —que bien podría designarse “problema de Rousseau”— tampoco surge de su inversión. Puesto que la “voluntad democrática de la mayoría” se impone coactivamente hay que negar competencia a *toda* voluntad democrática excepto en la medida en que sea instrumentalmente necesaria para asegurar el equilibrio de libertades individuales que se compensan

sona moral porque para él toda distinción cultural es natural y la condición de persona depende de una naturalización de la cultura. De aquí que solo el ciudadano sea persona libre, es decir, que pueda dedicarse al ocio, a la práctica *inútil*, no *servil*. La libertad aristotélica no es una propiedad inherente a la condición moral de toda persona humana sino una cualidad de la que gozan algunos individuos selectos en la natural organización de la *polis*.

¹² Según Marx no pueden “renunciar voluntariamente a sus ventajas en la posición de partida” porque la propia posición inicial constituye un sistema ideológico (de clase) que justifica las ventajas.

recíprocamente unas a otras. De esta inversión de la tesis rusioniana surge la tesis de Nozick sobre el "Estado mínimo" inspirada en la del Estado Limitado de Locke. Pero de ese punto de vista no es posible deducir ninguna obligación de cooperar que sea compatible con la libertad de no cooperar cuando de hacerlo no se obtiene ninguna ventaja individual.

La tesis de Nozick no es tan torpe como se presenta cuando previamente se la ridiculiza¹³. Al menos no lo es si se parte del supuesto individualista que sus críticos comparten con Nozick. La imposición coactiva -o política- de un punto de vista, por racionalmente fundada que sea, tendrá un efecto indeseado porque no será compatible con la libertad de quien voluntariamente no quiera sacrificar las ventajas que puedan derivarse de no cooperar. No cabe esperar el mismo efecto de una cooperación voluntaria que de una cooperación obligada. El Estado Mínimo se basa en la evidencia de que en el Mercado la cooperación es voluntaria, por internamente condicionada que esté por las circunstancias, mientras en el Estado es coaccionada¹⁴.

Estas paradojas no pueden resolverse mientras se parta de una libertad definida hobbesianamente. La idea hobbesiana tiene dos componentes. La libertad del individuo es ilimitada mientras no tropiece con la de ningún otro individuo. La racionalidad de una conducta consiste en obtener el máximo beneficio con el mínimo de recursos¹⁵. Es la combinación de estos dos axiomas, uno inaceptable,

¹³ Me refiero principalmente a Javier Muguerza en su libro *Desde la perplejidad*.

¹⁴ Sólo cuando la propia supervivencia esté en peligro tendrá sentido la coacción. Así, a un moribundo cuya vida depende de que coma habrá que forzarle a comer y a un suicida habrá que impedirle que se suicide. Con todo, no faltarán individualistas de uno u otro signo que lo discutan.

¹⁵ Puede ilustrarse cómo la decisión más racional tiene *siempre* la forma de un cálculo consistente en obtener el máximo rendimiento con el mínimo de recursos. Dos personas pretenden ir de A a B. Una sigue la trayectoria más recta y la otra cualquier otra no recta: ¿cuál llegará antes? Hay muchas respuestas posibles, pero *una formal* o lógicamente necesaria: en igualdad de condiciones siempre llegará antes la que siga la trayectoria recta. Surge, naturalmente, la objeción de que nunca se da la igualdad de condiciones. Entonces, viene la segunda respuesta. Es necesario calcular todos los demás factores que constituyen la circunstancia y modifican la solución lógica, vacía o abstracta. Pero, adviértase, este cálculo

el primero, y otro imposible de trascender, el segundo, lo que produce incongruencias. Los partidarios del mercado aplican la segunda máxima con todas sus consecuencias, y el resultado es una sociedad instrumental que excluye de sus fines ideales la solidaridad moral entre los individuos que calculan. Los críticos del mercado tratan de trascender lo que llaman "racionalidad instrumental" pero como no hay modo de diseñar un plan colectivo que sea congruente con la libertad de los individuos de formar sus propios planes acaban sustituyendo la libertad del mercado por el totalitarismo del Estado.

3. *La contingencia natural de la persona*

Que la forma de la razón sea un cálculo de una voluntad individual moralmente autónoma no es objetable, lo es creer que las reglas de conducta pueden deducirse de un análisis basado en la individualidad. Pero eso es lo que se concluye al concebir la libertad como el *status* del individuo no sometido a normas. Todas las reglas racionales de la ética deberían deducirse de esa carencia. Mas no es posible, porque implicaría que la personalidad racional del individuo fuera, a la vez, una cáscara vacía y plenamente constituida para interactuar en un mercado o pactar un compromiso político¹⁶.

lo. que denominaré *material*, por oposición al anterior, que califiqué de *formal*, no deja de ser económico. Lo que ocurre es que nuestra razón no puede procesar o calcular *todos* los aspectos materiales que modifican la condición *ceteris paribus*. No puede, porque no los conoce. El anterior comentario sobre las limitaciones del socialismo puede repetirse ahora. Sin embargo, aunque no podamos parametrizar las circunstancias que hemos de tener en cuenta para que nuestro cálculo sea racional, sí podemos avanzar por esa senda tanto como nos sea posible. Como ocurre con las hipótesis postkantianas basadas en el concepto hobbesiano de "individuo" y "libertad". Así, el rawlsiano "velo de la ignorancia" *despoja* al individuo de toda personalidad pero, a la vez, lo considera capacitado para consensuar normas, lo que implica que posea una personalidad. Un individuo sin "personalidad" es un recién nacido no un individuo *velado* para no tener normas ni preferencias pero *no velado* para consensuar un sistema normativo. Las apelaciones "condiciones de simetría" para consensuar normas no pueden ser universales porque implicaría que la personalidad de los individuos fuera simétrica, pero eso es una pura fabulación. Hume dijo que el "estado hobbesiano de naturaleza" es pura fábula; ni siquiera es el estado del niño al nacer.

Si fuera así no podríamos distinguir entre la *persona* que nace y la *personalidad* que se va formando. El individuo hobbesiano incluye y excluye simultáneamente a ambas. Hobbes piensa como si fueran la misma cosa. Una carencia total de normas sólo se da en el recién nacido. Hobbesianamente hablando sólo los recién nacidos son individuos libres en estado de naturaleza. Pero no están capacitados para pactar. Un negociador de normas ha de poseer una personalidad consciente, pero eso es lo contrario de una libertad vacía de normas. No puede haber una conciencia pactante que no sea a la vez una conciencia normativamente formada.

El ser o no ser persona individual no depende de las normas culturales sino del hecho natural consistente en ser persona. Ser persona es condición para llegar a poseer una u otra personalidad. La personalidad se forma en el mundo de la vida a través de una relación no negociable con el entorno. El entorno no puede calcularse, es condición del cálculo. La *circunstancia* del mundo de la vida se nos da de antemano a la personalidad. Es la dependencia natural en que se fundamenta cualquier cálculo que pudiéramos hacer. No calculable, porque nunca podremos abarcar todas las variables que habríamos de tener en cuenta para que de nuestro modo de racionalizar el mundo pudiéramos deducir qué medio sería el más adecuado para alcanzar el fin que nos propongamos realizar. Ni por consenso podemos llegar a determinar cómo ha de ser esa relación entre la persona y su entorno porque es anterior a todo consenso y no depende por tanto de lo que consensuemos¹⁷.

Al decidir, siempre elegimos lo que consideramos mejor o más conveniente en concreto. Lo que hace que una decisión sea racional es que pueda darse una explicación de por qué la realizamos. Siempre que actuamos lo hacemos porque juzgamos que es lo mejor que queremos hacer en el momento. Ahora bien, si consideramos la acción como un medio para un fin podemos equivocarnos en que sea el medio adecuado o dudar de que lo sea, pero si decidimos actuar de un modo en lugar de otro es porque, en relación con los datos

¹⁷ Hay que matizar la idea kantiana del hombre como *legibus solutus*. No puede legislar su entorno ni su condición de dependencia natural.

disponibles, creemos que es lo más conveniente. Puede que no hagamos lo que creemos que deberíamos hacer para alcanzar un fin a medio o largo plazo. Pero siempre hacemos lo que, dado el momento, deseamos hacer. En sí mismas consideradas, *todas nuestras decisiones son racionales si se juzgan como medios para hacer lo que deseamos*. Desde este punto de vista todas nuestras acciones son cálculos racionales. Si supiéramos cuáles son los medios adecuados y decidiéramos usarlos no nos equivocáramos. Lo irracional es hacer lo contrario de lo que deberíamos hacer para alcanzar un fin. Sólo si se juzgan como medios para la realización de fines nuestras decisiones son o no son racionales.

El individualismo hobbesiano es, pues, insostenible, pero la idea de que *toda* acción es instrumentalmente racional es inobjetable. No hay modo de trascender lo que se llama racionalidad instrumental, pero eso no significa que no se pueda superar el individualismo hobbesiano. Y en esa superación entra el contenido de la moral. Podemos, en efecto, aplicar hobbesianamente nuestros beneficios mercantiles a los fines más diversos. Los fines varían tanto como diversos son nuestros gustos estéticos y nuestros criterios morales. Pero si la supervivencia individual dependiera incondicionalmente de la cooperación de otros *no deberíamos*, aunque podamos hacerlo, prescindir de calcular la dependencia, en sí misma incalculable, con nuestra circunstancia para que nuestro cálculo fuera plenamente adecuado a nuestra condición dependiente, o sea, congruente con la condición de personas cuya personalidad no depende de sus propias decisiones sino también de su constitución biológica, de las circunstancias y de las decisiones de los demás. Esa dependencia forma parte del modo *natural* de ser de toda personalidad, la cual, si se forma adecuadamente¹⁸, es capaz de consensuar reglas y elaborar planes. Pero esa condición no puede ser sometida a regla porque no puede ser modificada por regla ni plan alguno. Es parte del condicionamiento biológico natural.

¹⁸ No me refiero a una formación moral sino biológica y psicológica. Pienso en cuantos mueren antes de la madurez o en los incapacitados psíquicos y, según qué condiciones, los físicos.

Si aceptáramos las implicaciones que se derivan de esa condición, el cálculo racional quedaría supeditado a la observancia de una regla *previa a todo cálculo que debería quedar incluida como obligación derivada de la dependencia natural de la razón individual a sus irreductibles condicionamientos naturales*. Ser coherentes con esa condición en el cálculo es un *deber ser natural*, la obligación que *cada* hombre debe realizar para que su cálculo sea plenamente congruente con la realidad de su contingencia como ser natural que depende de otros, lo que no puede modificar su constitución y cuya pertenencia a la naturaleza no es susceptible de transacción porque no puede ser modificada por pacto ni por plan alguno.

Si el individuo humano es fruto del intercambio sexual, de una asociación cooperativa natural y no puede sobrevivir por sí solo —Aristóteles diría: no es autárquico, por eso es económico—, es inútil concebir la libertad como un equilibrio de libertades irrestrictas. La división del trabajo tiene su *origen* en la contingencia del individuo, en la incapacidad de cada uno para asegurarse a sí mismo la supervivencia. La división del trabajo es, pues, *la proyección cultural de una necesidad material*. Lo natural es esa *capacidad para proyectarse culturalmente*. Podría decirse que, complementándose artificialmente mediante la organización social del trabajo y de las funciones, el hombre actúa naturalmente. *Organizarse culturalmente es el modo natural de ser humano*. En separarse culturalmente de la naturaleza consiste lo *naturalmente* humano de su producción¹⁹.

Aristóteles, sin embargo, no distinguió la *autarquía* o autosuficiencia material del individuo para sobrevivir por sí mismo, de la *autonomía* moral. El que el individuo no sea *autárquico* no implica

¹⁹ Me inspiro en Marx. Pero Marx identifica "natural" y "material", oponiéndolos a "cultural". Para un marxista la cultura no es una proyección artificial de un previo ser natural. Al desgajar el pensamiento moderno la *res cogitans* de la *res extensa* perdió la perspectiva que permite pensar la cultura como una producción artificial, convencional o espiritual de la condición humana natural, como una emanación de la propia naturaleza. Pero si se reduce, como hace el materialismo, la *res cogitans* a *res extensa*, se pierde todo criterio que permite dar cuenta de la diferencia entre la producción intencional y la determinación material. Hablar de libertad moral no puede ser, entonces, algo distinto de hablar de necesidad material.

que no sea *autonomo*, un ser personal moralmente independiente. Así, pues, si en el pensamiento moderno no hay una concepción positiva de la moral, en Aristóteles no hay una clara idea de la *autonomía moral del individuo*, no hay una traducción política de lo que es ser naturalmente una persona moral. No cuenta con un criterio para distinguir lo que es originariamente naturaleza y lo que es proyección artificial de la cultura porque naturaliza la cultura. La organización de la *polis* es, aristotélicamente hablando, natural y no cultural.

Ser *social* quiere decir que el *individuo* no es, como dice Aristóteles, "autosuficiente" sino dependiente de e interdependiente con otros individuos que, a su vez, están condicionados por su constitución y por su circunstancia. Como ha escrito Bateson, "la unidad de supervivencia es el organismo en su contexto"²⁰. No es que el individuo sea divisible en *yo*, por un lado, y *circunstancias* o *contexto*, por otro, como a veces se interpreta la tesis orteguiana: es que el *yo está en* la circunstancia material dependiendo de ella. Parte de esta circunstancia son los otros *yoes* con que comparte su subjetividad. Otra parte de esa circunstancia es la constitución biológica. Ambas forman parte de la naturaleza y son, por tanto, tan naturales como el entorno en que se encuentran. La libertad de obrar del individuo humano se ha constituido *naturalmente* desde su nacimiento gracias a la cooperación ajena. El principio de justicia, el *do ut des*, exige que esa *deuda existencial* forme parte de toda transacción. Sea o no interesada esa cooperación, la supervivencia del individuo y su quehacer personal dependen de ella.

Si al calcular su beneficio, el individuo prescindiera de que ha de introducir su deuda existencial, su dependencia social, como ingrediente del cálculo, no tendrá en cuenta una motivación fundamental que *debería* incluir para mantener la reciprocidad del intercambio

²⁰ La contingencia de la individualidad humana implica que en el contexto presupuesto en la "unidad de supervivencia" se incluya al menos un *otro*. Eso es lo que llevó a Aristóteles a definir al hombre como "animal social por naturaleza". Si se piensa de modo dinámico, la "unidad de supervivencia" no queda separada de la "unidad de generación". El *point* de mi punto de vista se basa en que, aunque la técnica pueda separarlas, se tratará siempre de una separación que afecta a los aspectos que están más próximos a la naturaleza.

de lo que da y lo que recibe, pero puede no hacerlo. Si la excluye como componente de las circunstancias que ha de ponderar, prescindirá de una condición que no puede suprimirse para que el cálculo sea plenamente coherente con las condiciones reales de su aplicación, no será plenamente racional. Una conducta que no tenga en cuenta más que las motivaciones instrumentales de la individualidad no es una conducta racionalmente moral porque no es del todo congruente con la limitación natural de una existencia que sobrevive gracias a la cooperación de otros. La plena racionalización del cálculo, entendida como adecuación de su plan a la realidad de la existencia natural, no *debería* sustraerse al hecho de que quien juzga es un ser humano naturalmente contingente cuya deuda existencial no puede ser satisfecha por cálculo alguno. En tanto que la limitada razón individual pretenda ser plenamente racional, debería incluir esa condición. Pero *los hombres no actúan todos ni siempre de acuerdo con esa condición*, ya que a veces damos un sentido a la vida contrariando el sentido que los demás tratan de dar a la suya. La condición es, pues, un deber ser que de hecho no siempre se cumple, o sólo algunos cumplen y en grados muy diversos. Por esta razón, se trata de un *deber ser moral o ético*. Una condición que todo hombre debe cumplir aunque no todos o pocos lo hagan.

La hipótesis de que todos los hombres han de cumplir una misma condición al adoptar decisiones es aceptada por cuantos han pensado sobre el sentido la razón humana. Es la hipótesis de que si este mundo es imperfecto, todos deberíamos colaborar para que fuera mejor, o sea, para que fuera más racional de lo que es. Hay dos modos racionalistas, y creo que sólo dos, de afrontar esta hipótesis. Según Spinoza, Rousseau y el marxismo, el fin del hombre es colectivo: la perfección de la sociedad se alcanzará cuando *todos* seamos iguales. En realidad, se trata de una desviación del modo como la tradición cristiana, en la que germinó el racionalismo, proponía el fin del hombre. La desviación consiste en lo siguiente: según la tradición todas las personas *son libres* porque *cada una* es responsable de sus actos morales. Todas las personas *son iguales* porque todas están obligadas a la condición de cumplir las mismas normas de moralidad universal. El cumplimiento personal de un

mínimo moral común determinado por ambas condiciones, libres e iguales, es un requisito para una moralidad colectiva o social.

Rousseau, primero, y Marx, después, invierten la relación. La moralidad de la persona ha de enfocarse a la perfección de la sociedad. Tal perfección es la igualdad humana, pero ya no moral, sino económica (material). En consecuencia, *puesto que la persona tiene la obligación moral* de contribuir a una sociedad mejor hay que *obligar políticamente* a cada persona a alcanzar dicho fin. La fórmula de Rousseau y de Marx tropieza con varios problemas. El de cómo obtener la información para realizar esa tarea no es el menor. Supongamos que, efectivamente, la sociedad perfecta ha de ser igualitaria. No hay modo de conocer qué medios han de conducir a tal fin, porque, para planificar tal proceso, habría que integrar en el cálculo *todas las circunstancias de todas las personas* que participan en él. De aquí surge la paradoja de esa moralidad ilustrada. Se necesita un comportamiento moral para producir una sociedad moral, pero no hay una moral a la que ajustar el comportamiento porque la sociedad no es aún moral. Puesto que no hay una moral que produzca una sociedad moral, pues ésta ha de ser producida y la moralidad ha de ser creada, *la política sustituye a la moral*. El *todos* no se refiere ahora a *cada uno* de todos, sino al *conjunto*. Mas, si el individuo es moralmente persona, no hay modo de obligarle a que cumpla un fin moral a través de la coacción política porque sólo podrá alcanzarse si voluntariamente, *cada uno* en el ejercicio de su autonomía moral, se adhiere a ese fin. *La voluntad democrática es paradójica* porque o bien ha de producir por medios morales una voluntad moral, es decir, ha de usar como instrumento el fin que se propone alcanzar, o bien ha de usar un medio no moral, la coacción política, para producir un fin moral, la igualdad de oportunidades²¹.

Tras la caída del muro de Berlín contamos con la experiencia histórica que permite asegurar que esa inversión de la relación entre persona y sociedad es insostenible. La sociedad es un ámbito de

²¹ Esto tiene que ver con el determinismo económico. Al reducir la *res cogitans* a *res extensa*, Marx concibe los cambios históricos como procesos dialécticos regulados por leyes de interacción que no solo condicionan sino que *determinan* la formación de la conciencia.

realizaciones personales. No hay otro modo de contribuir a su mejora que el del perfeccionamiento voluntario de *cada uno*. Como la tarea de mejorar las situaciones materiales de la sociedad es una condición moral, no un fin político, no puede imponerse políticamente, tiene que surgir de la libre cooperación. En eso consiste el mercado, la institución social en que se realiza la libre interacción de los planes personales. Para que estos planes fueran racionalmente realistas deberían ser congruentes con las obligaciones morales derivadas de la deuda existencial contraída por el hecho de que quienes los elaboran son personas *naturalmente* contingentes cuya supervivencia se debe a que otras las engendraron y satisficieron sus necesidades materiales cuando no estaban en situación de procurarlas por sí mismas.

4. *Cálculo ético y condición moral*

Si se parte del supuesto adoptado antes de que cada persona trata de hacer lo mejor para sí, las diferencias del cálculo estarán subordinadas a lo que cada uno considere lo mejor, pero sin la libertad de que cada uno haga lo que estime mejor no puede haber *estímulo* suficiente para animarle a que actúe del mejor modo. Lo que políticamente hace falta es un sistema de reglas que organicen la interacción libre de las voluntades de manera que su integridad personal se respete mutuamente como condición moral de todo cálculo. El fundamento del sistema ético de reglas ha de ser compatible con la condición moral de cada persona para realizarse por sí misma. Como no puede ser impuesto políticamente, el sistema de reglas ha de definir el *mínimo de moralidad positiva incondicionalmente necesario*. Este mínimo se cumple si se garantizan ambas condiciones positivas: la congruencia con las limitaciones de la condición humana y el aseguramiento de que *el fin natural de todo individuo humano es llegar a ser una persona moralmente autónoma*. Por eso, hace falta, para el desarrollo libre, próspero, ordenado y eficaz del mercado, además de reglas éticas colectivas, un comportamiento moral personal.

La ética pública ha de incluir tanta coacción política como sea necesaria para asegurar tanta libertad personal como sea posible, garantizando que cada individuo humano pueda quehacerse como persona en la unidad de supervivencia familiar. Asegurar la imprescindible solidaridad para que *todo individuo humano pueda sobrevivir* es una condición que la ética pública debe proteger porque asegurar la propia supervivencia es la condición necesaria previa a toda elección: el tipo de preferencia que nos es material y necesariamente común y que nadie puede asegurarse a sí mismo porque depende de otros y, por ello, *tiene que ser incondicionalmente protegida* por otros. La persona es un *quehacer* temporal. Ser persona es una condición previa para hacerse una personalidad. Como persona en quehacer cada uno necesita de la cooperación ajena para llegar a ser una libertad personalizada. No se nace siendo persona libre, se nace para poder serlo. La ética pública ha de favorecer que se pueda prestar esa ayuda incondicional para que todo individuo pueda llegar a hacerse una persona libre.

Pero los hombres no pueden calcular todas sus decisiones. No pueden, porque para hacerlo necesitarían conocer o procesar todas las circunstancias de su propio quehacer. El cálculo lógico tiene, por eso, sólo un valor formal. Es una regla de la razón, pero no su contenido. Y, de hecho, nuestra razón en tanto participante en un mundo de la vida, no calcula, como una procesadora, *todos* los datos uno a uno *in praesentia*, porque ni siquiera podemos definir qué es *un dato*. No tenemos experiencia de *un dato* ni sabemos cómo podríamos reducir la experiencia sensorial a unidades elementales. Aquello de lo que tenemos experiencia es ya una integración de datos en la percepción. Aquello de lo que tenemos conciencia a través del lenguaje es también un mundo integrado transmitido en el lenguaje y que aprendemos sin analizarlo. Al contrario, aprendemos a analizar mediante un lenguaje ya integrado a través de cuyas síntesis tomamos conciencia de las percepciones también integradas que nos llegan por el sistema sensorial.

Nuestro modo, más normal, de calcular se basa, más que en el análisis que lleva a la determinación predictiva, en la intuición de los conjuntos. Por esta razón, en la vida práctica, y no sólo en ella,

lo más frecuente es que la *intuición* (cálculo *in absentia*) sustituya con ventaja al cálculo *in praesentia*, y la persona intuitiva sea muchas veces más eficaz que la analítica. No somos procesadores de textos sino *autores*. Una máquina procesadora carece de entorno. Una máquina por eficaz que sea no es un *yo en una circunstancia previa*, no calcula *interpretando* la situación en que se instala. Igno-
ra la circunstancia que no le haya sido introducida. Pero razonar es calcular interpretando un contexto abierto e indefinido, no en el interior de un sistema y de un entorno cerrados y compuestos por elementos definidos y archivados²². Como nadie puede acceder a los infinitos e inanalizables datos que permitan calcular predictivamente la evolución del conjunto, y puesto que las personas difieren con relación a sus preferencias y valores, sólo es posible establecer racionalmente el cálculo económico de nuestras necesidades a través de la interacción. El proceso de interacción humana racional es la computadora más gigantesca y formidable que pudiéramos imaginar porque en ella se procesan las innumerables experiencias de cuantos componen la sociedad de los hombres. No hay máquina que pueda sustituir con ventaja a la experiencia acumulada y, por otro lado, abierta al entorno, de la interacción social.

También el lenguaje es el resultado de la transacción de los diferentes experiencias del mundo intercomunicadas por los miembros de una comunidad de lengua. Por eso acrisola una experiencia histórica *incalculable* y se adapta a las potenciales variaciones de esas experiencias. Ningún lenguaje artificial podría expresar, recoger y adaptarse a esa inagotable experiencia temporal acumulada por el lenguaje natural. Pero, enfocado de esta manera: ¿qué es el lenguaje? Un sistema de valores *virtualmente* compartidos mediante la comunicación humana. Por eso, hay una economía del lenguaje, una norma lingüística, la gramática de la lengua, que nos asegura,

²² Nuestros procesos memorísticos son selectivos y globales, la memoria literal es mínima y nuestra mente procesa los datos *in absentia*. Al contrario de la de los procesadores nuestra inteligencia no se funda en reglas de memoria literal. Nuestra ventaja está constituida por la capacidad de la memoria semántica de procesar datos sin disponer de ellos en su archivo o sin tener que archivarlos lo que la obliga a crear reglas de selección y construcción textual.

cual es el procedimiento más fácil para expresar lo más complejo o más difícil. Esa norma es el centro de maximización de los recursos lingüísticos cuyo cumplimiento nos asegura el máximo de eficacia informativa con el mínimo de esfuerzo comunicativo. Pero no es el único sistema de valores que se comparte comunitariamente. Los ritos, las supersticiones, los mitos, la magia, la ciencia, las normas morales, también lo son. Forman parte de lo que Hume denominó "sistema de compensación universal" y mas modernamente ámbitos de la *sociedad extensa*. Su sentido expresa el resultado de la relación intersubjetiva de los miembros de una comunidad histórica, un sistema informativo de valores abstraídos de experiencias compartidas cuyo cumplimiento facilita que se organice espontáneamente la cooperación social en el conjunto de circunstancias en que los miembros de una comunidad han de desarrollar su actividad en situaciones de incertidumbre.

Si aceptamos como punto de vista el proceso global de la interacción no hay otra manera de ser plenamente económico que la de ser integralmente moral. Si al hacer el cálculo de una acción no se tiene en cuenta la condición moral de las personas, se prescinde de una perspectiva que ha de incluirse para que el cálculo sea plenamente racional. La voluntad democrática, fundamento de una ética instrumental, ha de ser compatible con ambas condiciones para que pueda ser congruente con toda moral positiva y para que toda moral positiva pueda ser congruente con un mínimo ético sustantivo. Una ética pública que obedezca a las condiciones naturales de la condición humana y a criterios racionales del cálculo instrumental, no quedaría desintegrada de la moral personal sino que formaría parte de ella. Consistiría *el mínimo de moralidad sustantiva necesario para la convivencia política entre discrepantes morales*. Como no es una moral de máximos ni incita a la superación moral será, por definición, insuficiente para sustentar un orden moral estable. Sólo puede garantizar políticamente el mínimo ético, sustantivo, no negativo, que evite que nos comportemos como lobos hobbesianos. No comportarnos como lobos no significa que nos comportemos como hombres solidarios sino sólomente como hombres que cumplen reglas por interés y un mínimo positivado de solidaridad exis-

tencial. La ética instrumental es negativa. Ser solidarios requiere una actitud positiva, exige tener en cuenta positivamente al otro. La ética instrumental debe incluir ese mínimo de moralidad positiva que garantice ese mínimo de solidaridad existencial.

Más allá del mínimo está la moral personal. No se puede ser solidario sin ser fiable, existencialmente coherentes, y eso significa ir más allá de las obligaciones estipuladas para asegurar un orden social entre personas moralmente diversas. Pero esa moral personal no es menos necesaria, aunque no pueda imponerse políticamente. La norma moral elimina la *incertidumbre* acerca de qué conducta es la más conveniente porque nos informa, sin necesidad de calcular *in praesentia*, qué es la más beneficioso para asegurar la coherencia existencial del individuo dentro del grupo. El individuo nunca puede planificar su vida entera, ni concretar o materializar qué es lo preferible en un momento dado porque lo que puede parecerle mejor puede resultarle posteriormente perjudicial. En este sentido, la *razón moral es un cálculo económico global que transforma la incertidumbre existencial en información*. Quien integra una razón moral en el cálculo emplea la misma *forma de razonar* que quien calcula un precio o elabora un plano arquitectónico. Lo que varía es el punto de vista y el contenido a que se aplica. El cálculo *formal* es independiente y anterior a cualquier contenido o materia. La razón instrumental sólo tiene en cuenta los aspectos objetuales o instrumentales, la ventaja directa o inmediata de una acción o de un plan. Es decir, sólo tiene en cuenta los métodos para obtener los fines que se proponga alguien obtener. La razón moral debe decidir la jerarquía de los fines que las personas se proponen en la unidad de coherencia existencial de la vida. La norma es la pauta que, como sujetos expuestos al error por carecer de toda la información necesaria para evitarlo, asegura que la decisión adoptada es la más racional de las compatibles con la radical incertidumbre en que ha de desplegarse el quehacer de nuestra existencia sobre las circunstancias imprevisibles de la vida y de la muerte.

Al fragmentarse en la modernidad el sentido unitario de las normas morales se disolvieron los motivos ancestrales de cohesión social. Por mucho que los métodos productivos sean más eficaces si

la sociedad no los destina a fines orientados por la práctica de la moral tarde o temprano se producirán consecuencias en el orden común. La obsesión por el consumo no es inherente a una sociedad de producción masiva. Llega a serlo cuando la ética se desvincula de la moral personal porque entonces resulta inevitable que el consumismo, el egoísmo y la insolidaridad se propaguen como conducta práctica por muchas que sean las apelaciones retóricas a la solidaridad y a la denominada justicia social. La justicia y la moral colectivas dependen de la cohesión moral, y la producción y la riqueza de la asunción de hábitos productivos y de técnicas de trabajo, más que de los programas políticos de redistribución de la riqueza.