



- ◆ 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)

VI. LA ECONOMÍA MORAL DE LA VIDA

1. *Acción y razón*

Cooperamos en el mantenimiento, evolución y desarrollo de la sociedad en que habitamos. Y divergimos en qué hay que rectificar y hacia dónde hemos de orientar nuestras acciones individual, social y políticamente para mejorarla o renovarla. Hay cooperación y disenso; hay tradición, cambio, transacción y violencia. Pero hay algo en que no diferimos: en el proceso mental que realizamos para elegir. Cada vez que decidimos lo hacemos porque creemos que esa elección es la preferible para nosotros. Tengamos o no tengamos una idea de qué es una vida feliz, queremos ser felices a través de nuestros actos. Y si conscientemente adoptamos la decisión inadecuada para el sentido integral del que depende la coherencia de los actos que constituyen nuestra vida, por la motivación que sea, es porque calculamos que, en determinada circunstancia, nos compensa ser incoherentes o porque nuestra razón nos permite distinguir entre lo integralmente mejor y lo circunstancialmente deseable si, cuando nuestra voluntad opta por aceptar lo más fácil, consideramos que nuestra obligación sería optar por lo más difícil. Es más arduo vivir con templanza que inmoderadamente pero más cómodo vivir inmoderadamente que de modo austero. Así, en cada situación, calculamos si nos conviene más la felicidad en el momento o el sacrificio necesario para mantener el equilibrio global. En la conciencia de esa diferencia, cuando optamos por lo menos bueno para el sentido global pero preferible para un determinado momento, consiste la moralidad.

¿Qué significa, por tanto, elegir lo peor o lo menos bueno cuando reconocemos que no estamos eligiendo lo mejor? Significa que los términos de la opción son relativos. Si optamos por algo que no creemos que sea bueno lo hacemos porque, en algún respecto, suponemos que lo es. Podemos optar por seguir bebiendo a pesar de que alguien nos ha advertido que podemos emborracharnos. Y, aunque comprendamos que hemos de evitar caer borrachos porque sus consecuencias son perniciosas, podemos preferir el placer momentáneo al sacrificio a que esa consideración nos obliga. Así, pues, una teoría de la racionalidad no puede prescindir de una teoría de la voluntad, y una teoría de la verdad no puede separarse de una teoría de la ética. Si suponemos que hay un "bien supremo de la naturaleza toda" (*Met.* 982 b, 5) entonces la "razón suprema" será la que nos incite a actuar de acuerdo con ese "bien", y la "ciencia suprema" aquella que encauce nuestra acción a alcanzar ese "bien supremo", la que permita distinguir una ordenada jerarquía entre los motivos que nos inducen a actuar de un modo o de otro, una teoría que sea capaz de explicar por qué si nos apetece emborracharnos no actuamos tan racionalmente cuando nos emborrachamos como cuando lo evitamos.

En términos modernos podríamos decir que se trata de elaborar una *teoría normativa* del sentido de la acción, y no simplemente una *teoría explicativa* de por qué nuestras acciones tienen sentido. Aunque, en realidad, no hay mucha diferencia entre una y otra, pues ésta consistiría únicamente en precisar si hay algún aspecto respecto del que pueda decirse que un acto humano tiene *un sentido integral* y no meramente instrumental o relativo. Sería una teoría que fuera capaz de precisar el motivo global con relación al cual han de cobrar sentido —un sentido racional o razonable— nuestros juicios de valor y los actos correlativos.

En suma, si lo racional es justamente aquello que hacemos cada vez que obramos de modo consciente o deliberado, pues cada vez que optamos decidimos a favor de lo que creemos más conveniente, y en eso consiste el sentido de nuestros actos, en hacer manifiesta una intención racional que se expresa en la decisión, parece indudable que no siempre elegimos lo que es más conveniente respecto de una intención global de la que dependa la coherencia interna de cada

una de nuestras acciones. Podemos ampliar el ejemplo: estamos seguros de que beber más de la cuenta puede perjudicar nuestra salud, o de que comer demasiado puede no ser nada conveniente o razonable, o que ir demasiado rápido con el automóvil puede ser excesivamente arriesgado, y decimos de alguien que actúa de alguna de esas maneras que se perjudica a sí mismo, que es un irresponsable, un temerario o, en fin, que no se comporta razonablemente.

La razonabilidad de las acciones depende de que guarden una relación de coherencia con el sentido global de la vida si es que lo tiene, y si nuestra vida tiene un sentido objetivo independiente del que nuestra subjetividad lo reconozca o del que nuestra subjetividad le adjudique, entonces ese sentido global que ha de dar sentido a todas las acciones es el principio o supuesto respecto del cual hemos de juzgar si nuestros actos particulares tienen sentido. De hecho, si a veces no actuamos como pensamos que sería lo más conveniente es porque nos hemos hecho una idea de qué es lo racional que nos faculta para distinguirlo de lo que no lo es. En eso consiste nuestra libertad. Porque, en suma, ser racional no puede ser algo distinto de ser libres para comportarnos coherente o incoherentemente, si es que la vida tiene algún sentido independientemente del hecho del mero vivirla como vida exclusivamente nuestra. Y aquí es donde el problema de la moralidad puede comprenderse como un problema de racionalidad, es decir, de coherencia o incoherencia de nuestros actos con el sentido global de la vida.

Podemos recurrir al ejemplo. ¿Es irracional el heroísmo? En una calle de Madrid que suelo frecuentar queda en el suelo una lápida como recuerdo de una historia que me impresionó. En la losa sigue inscrito el nombre de aquel joven paseante que se introdujo en el inmueble incendiado cuando oyó gritar a unas niñas. Entró una vez en el edificio y sacó de entre las llamas a la primera. Entró una segunda vez y rescató a otra del fuego. Entró por tercera vez y salvó a la última, pero él falleció a causa de las quemaduras. ¿Fue un acto supremamente moral por supremamente irracional? Yo me resisto a admitir que haya colisión entre racionalidad y moralidad, o sea, entre heroísmo y razón. O hay un fundamento racional para el heroísmo moral o nada de lo heroico que hagamos tendrá sentido.

El que no tengamos constancia de que el heroísmo pueda tener explicación racional inmanente, no puede llevarnos al escepticismo de creer que aquello que tiene valor ejemplar y sirve de estímulo para la acción humana carece de significado racional. Pero si podemos actuar inmoralmente es porque también podemos actuar irracionalmente. Dicho de otra manera: ¿se equivocó aquel joven al actuar así? ¿Cómo saberlo?

Supongamos que de no haberlo hecho hubiera pasado su vida atormentado por lo que ante sus propios ojos se le presentase como una decisión cobarde. En ese caso lo mejor que pudo hacer es morir como un héroe. Ahora bien, para quien piense que el mayor bien de que disponemos es la vida en su faceta hedonista, aquel joven se equivocó y más le hubiera valido ser cobarde. Pero ¿qué implica ese segundo razonamiento? Implica que el heroísmo del joven no sólo fue un error sino que también su jerarquía de valores era errónea. Sin duda, no tiene sentido ser un héroe para quien piense que el sentido primordial de la vida es vivirla hobbesianamente, satisfaciendo nuestros instintos. Ahora podemos discutir cuál de ambas actitudes es más racional que la otra.

Reflexionemos algo más. Aceptemos que la decisión del joven fue la más racional, pero podemos discutir si su modo de afrontar la situación lo fue. Tal vez no tenía ninguna otra posibilidad de actuar para salvar a las niñas que como lo hizo. Pero supongamos que hubiera podido llamar a los hombres primero, o acudir antes a un portal vecino y pedir alguna manta para cubrirse. Tal vez hubiera conseguido salvar a las tres y salvarse a sí mismo. Aunque de esa manera se arriesgaba a que, por asegurarse algo más, no tuviera tiempo de rescatar a ninguna. Incluso cabe la posibilidad de que el incendio arciese tanto mientras buscara la manta que, incluso guarecido en ella, no hubiera aumentado un ápice su seguridad.

2. *La economía moral*

Lo que me interesa señalar es que nuestra racionalidad práctica siempre se manifiesta en forma de cálculo. Y que podemos

equivocarnos en nuestro modo de calcular. En última instancia, la forma de la racionalidad consiste en saber elegir el procedimiento preferible cuando nos hallamos frente a varias posibilidades. Evidentemente esto significa que hemos de distinguir entre fines y medios. Pero si la vida tuviera un sentido "final", el que sea, cualquier decisión que adoptemos será un medio para dotarla de sentido o para negarlo. Eso es lo que dice Aristóteles en la *Metafísica* cuando comenta que "no decimos que Sócrates llegue a ser en sentido absoluto cuando llega a ser hermoso o músico" (*Id.* 983 b, 14). También lo dice Kant en el inicio mismo de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: "ni en el mundo, ni en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*... y así parece constituir la buena voluntad la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices"¹. Así que también la decisión de salvar a las niñas fue un medio para el fin global de que la propia vida de quien la arriesgaba tuviera sentido. No nos ponemos de acuerdo sobre cuál es el sentido absoluto de la vida, si es que lo tiene. De aquí que nuestros criterios difieran y, con ello, también nuestros cálculos. Pero quien tenga claro cuál es el sentido último de su vida estará en condiciones de distinguir qué medios son los adecuados para ese fin y cuáles inadecuados. Y de apreciar cuándo una decisión suya es o no racional para la consecución de ese fin.

Así, pues, la racionalidad no es más que un cálculo de fines y medios. Y, ¿en qué consiste el cálculo? Para designar esa peculiaridad se suele reservar, en el lenguaje común, la palabra *economía*. Una decisión es económica, o sea racional, cuando consigue maximizar los resultados². ¿Qué significa esto? Sencillamente: que la

¹ Uso la traducción de García Morente. Obsérvese que Kant no dice que nos haga felices sino "dignos" de serlo. Este matiz es importante para mi argumentación porque para la ética clásica es feliz quien es "digno de ser feliz".

² Tal vez requiera una explicación este aparente 'reduccionismo' de la *racionalidad* a la 'razón económica'. Me servirá, para aclararlo, de un comentario a un texto de Adela Cortina: "No es mi intención discutir la propuesta de Albert (Hans), mostrando la imposibilidad de un falibilismo universal, o sospechando de que también ella tenga que aceptar 'dogmas', como la validad indiscutible del

forma racional de la decisión es conseguir el máximo de resultados con el mínimo de recursos. Ahora bien, esta fórmula que estamos acostumbrados a aplicar a nuestras operaciones mercantiles, no es exclusiva de ese tipo de actividades: es la expresión misma de la racionalidad en todos los órdenes. Podemos comprobar que la expresi-

principio de contradicción o la identificación de la racionalidad con la racionalidad económica... los problemas del ámbito práctico -morales, jurídicos, económicos, políticos o religiosos- precisan sin duda de soluciones que frecuentemente necesitan el concurso de la razón científica y técnica. Pero una solución *adecuada* requiere el concurso de otros tipos de racionalidad (?), para los que carece de sentido la aplicación de la prueba crítica, porque exige determinar los fines de la economía (si trata únicamente de acrecentar la riqueza), de la política (si sólo busca la conservación del poder), de la moral (qué modelos de convivencia perseguir como buenos) o religiosos (si lo que importa es transmitir un mensaje, aunque sea adulterándolo). Las preguntas sobre fines últimos no pueden someterse a la prueba crítica, fundamentalmente por dos razones: porque, al ser globales, exceden del ámbito de la ingeniería fragmentaria y porque para valorar sus consecuencias sería menester recurrir a un criterio último que o bien se identificaría con el fin que queremos 'probar', o sería distinto de él, con lo cual uno de los dos no sería el último. En ambos casos el intento de falsación carecería de sentido". (35/36) CORTINA, Adela. *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos, 1990. 3ª ed., 1995.

Creo que Cortina tiene razón en lo que se refiere a la 'refutación' (falsación), pero se confunde en lo que se refiere a la 'economía'. Como dice Wittgenstein, la racionalidad *se muestra, no se demuestra*. No podemos demostrar la validez del principio de contradicción porque es un primer principio lógico, y ser lógico es, en su raíz, un hecho que se muestra no el resultado de una demostración. Justo porque somos lógicos usamos la lógica, pero los primeros principios de la lógica no son deducibles sino mostrables. No podemos demostrar lo lógico que somos cuando aplicamos el principio de no contradicción, somos lógicos cuando pensamos sin contradecirnos. Otra cosa es que para mostrar la lógica que usamos cuando deducimos, tengamos que deducir. Tampoco es necesario demostrar lo que ahora digo porque lo que digo es que si soy lógico estoy ahora pensando correctamente y la necesidad de la demostración conduciría a un proceso infinito. Por tanto, si alguien, Adela Cortina por ejemplo, quiere demostrarme que estoy equivocado en mi razonamiento tendrá que pensar lógicamente, por lo que mostrará su lógica para demostrar que no he pensado correctamente en algún punto. Esto significa que somos *animales lógicos por naturaleza*, (en algún sentido de la palabra), ya que es nuestra naturaleza, y no nuestra lógica, la que hace lógica nuestra forma de comportarnos: la lógica se muestra sí y solo si *somos* lógicos; por tanto, hay un momento en que algo no es refutable porque sencillamente la refutación mostrará lo que tiene por objeto refutar: el principio de contradicción o cualquier otro primer principio.

Sin embargo, Cortina usa la palabra "racionalidad" en un sentido 'material', no 'formal' como yo he usado la palabra lógica. Mi posición es: ser racional es ser

sión "economía" no designa solamente un modo de contabilizar los rendimientos de nuestras inversiones o del trabajo. También comprende lo espiritual. El joven héroe, actuó económicamente, calculó bien en lo esencial si se adopta cierto punto de vista concernido por la ética, aunque pudo equivocarse en la elección de los medios para la consecución de su propósito. Pero el propósito mismo era el correcto, y, en ese sentido, acertó. Sin duda, su acción se adaptó a la idea que tenía de una vida dignamente vivida. Si no hubiera actuado así, con valentía, tal vez nunca se hubiera perdonado a sí mismo.

La palabra "economía" tiene, entre los economistas, al menos dos acepciones. Hay una economía del *qué* y una economía del *cómo*, una economía material cuya función es averiguar qué hay que producir y una economía formal cuyo sentido es cuál es el modo más económico, o sea, más racional, de producirlo. Aunque estamos acostumbrados a reservar la palabra "economía" para designar los métodos de producción de bienes materiales, es bastante obvio que,

lógico, pensar de acuerdo con la lógica. Esto significa que sólo hay un modo de ser racional y que no hay más que una racionalidad. Ahora bien, si distinguimos entre racionalidad científica, moral, religiosa, económica, usamos la palabra "racionalidad" en un sentido 'material', no 'formal'. Por esto entiendo lo siguiente: que para criticar la insuficiencia de lo que Cortina denomina "racionalidad económica" usamos la misma forma de razonar que para adoptar la tesis contraria. Para 'hacer ver' esa carencia tratamos de ser coherentes con los mismos procesos y modos de razonamiento que para lo contrario. Por eso creo que diferencias sobre la 'materia' a la que aplicamos el razonamiento no implican diferencias formales del modo de razonar. Formalmente hablando, el razonamiento es solo lógico. Nuestra forma de razonar para elegir o decidir, que es lo que hace referencia a la vida práctica, es el 'cálculo'. Si no hay que elegir no hay que calcular. El 'cálculo' es lógica aplicada a la decisión o elección. Por esta razón la forma de razonamiento es económica y la decisión más racional será siempre la más económica. Obviamente "económica" con relación al fin global o último que pretendamos realizar, no a un fin "materialmente" económico como la producción de bienes o la adquisición de ganancias. La propia Cortina, criticando al utilitarismo en un comentario que hago mío, distingue entre "placer" y "felicidad": "Deberían, pues, ciertos utilitaristas dejar de apelar demagógicamente a la felicidad, que bien puede ser el fin de la conducta humana en su enorme ambigüedad" (*Ética sin moral*. Madrid, Tecnos, 1990, 3ª ed. 1995, 90/91). Como ese fin es inaccesible a todo proceso lógico porque es lo que adoptamos como supuesto explicativo o como postulado de la explicación, nos permite mantener la forma lógica del cálculo para todo proceso decisorio del que dependa el sentido o contribuya a la coherencia global de nosotros mismos en nuestra religación con el mundo.

entendida en su acepción formal, resulta igualmente aplicable a los procesos morales, intelectuales y lingüísticos. Repárese en que los teólogos hablan de una "economía de la salvación" y los lingüistas de una "economía del lenguaje". También hay una economía textual, o de los procesos discursivos. La forma útil de proceder de la razón es económica cualquiera que sea el ámbito en que se manifieste. Incluso si nos emborrachamos es porque calculamos que no nos vale la pena sacrificarnos para evitarlo. Hay muchos fumadores empedernidos que prefieren seguir fumando cuando el médico les asegura que están arruinando su salud. "¿Arruinando?": ¿por qué una metáfora mercantilista resulta tan adecuadamente gráfica?

Esto significa comprender que la razón es un instrumento cuyo proceso formal es objetivo y no subjetivo aunque sea un instrumento personal. Decir que el proceso es *objetivo* significa lo siguiente: que lo racional es independiente de los deseos y condicionamientos de la persona. Aunque subjetivamente el cálculo es un producto del sujeto, el modo de calcular es objetivamente autónomo¹. Por eso, la persona puede equivocarse y se equivoca cuando calcula mal o cuando no tiene en cuentas todas las circunstancias que han de entrar en el cálculo. De aquí que nuestra razón progrese cooperativamente cuando, a través de la reflexión, del intercambio y del trabajo, descubrimos o integramos aspectos que no habían sido tenidos en cuenta. El error comprobado por la experiencia es el expediente fundamental que nos permite corregir un planteamiento erróneo. Pero, además de objetivo, el proceso ha de ser *racional*. Esto significa que, si objetivamente la razón es un instrumento de sí misma, subjetivamente es un instrumento de la *persona*. El ser humano dispone de la razón para, comprendiendo cuál es su sentido o su fin integrador, —aquél que hace al ser racional, más racional—, progresar en su natural inmanencia humana, para hacerse más *persona*.

Ser racional es, pues, equivalente a ser capaz de encontrar el modo más racional de actuar. Pero siempre, como seres racionales

¹ Esta "objetividad" es sólo ideal. La determinación absoluta de la forma de la razón se da en la lógica, es decir, la forma anterior a toda empiria. Pretender que haya una determinación de la razón histórica, o sea empíricamente *a posteriori*, como creen los hegelianos, es un espejismo

que somos, decidimos lo que como voluntades racionales queremos decidir: nuestra decisión, aisladamente considerada, siempre es racional, siempre podemos dar una explicación del motivo por el que (o sea, la razón por la que) hemos decidido de una manera en lugar de otra. *La explicación es una justificación de la racionalidad de la decisión en la circunstancia.* Toda decisión es justificable porque siempre puede ser explicada. Solo deja de serlo con relación a si es el instrumento adecuado para alcanzar un fin que nos propongamos, que, por definición, queda fuera de la decisión. Y este es el problema de la libertad: podemos tener muy claro nuestro deber, pero no ser capaces de ajustar nuestras decisiones a su consecución. El único plan integral del hombre, el que le afecta en la integridad de su condición humana, es, como enseña Sócrates, como enseña Kant, el moral.

Una acción es racional en cuanto se considera como instrumento adecuado para realizar del modo más eficaz, sencillo, rápido, el plan propuesto. Consiste en conseguir el máximo de eficacia con el mínimo de recursos en cualquiera que sea la actividad de que se trate para alcanzar un objetivo o fin. Naturalmente el cálculo global depende de la adopción de un fin global, o sea, el fin moral. Esa es la *forma* de razonar. De aquí que una economía de mercado sea más racional que otra planificada porque hace compatible más decisiones racionales adoptadas por agentes racionales que la planificación, en la que un grupo de agentes pretende decidir por todos los demás como si fueran ellos racionales y no los otros. La llamada "mano invisible" no es más que la confianza en y el reconocimiento de que cada persona sabe cuál es el modo más conveniente de procurarse sus propios fines, y de que si la persona se equivoca es muy dueña de persistir en el error. No se basa, pues, en un egoísmo moral sino en un egoísmo ontológico. Las necesidades, materiales y espirituales de las personas dependen de la situación de cada persona, de sus circunstancias. Cada persona, como sujeto autónomo de decisión, decide qué es lo mejor para ella porque es difícil que alguien sepa mejor que ella lo que necesita. De ahí no se deduce que la persona haya inevitablemente de decidir egoístamente en el sentido (material) económico, sino que *siempre es ontológicamente*

una persona quien decide (si nadie puede decidir por otro, a cada uno corresponde preferir ser solidaria o materialmente egoísta) y su decisión siempre es formalmente económica (cada persona calcula si prefiere o no ser solidaria o egoísta).

No hay más forma de racionalidad que la del cálculo instrumental, porque toda acción o toda decisión es siempre un medio de un fin global. Aunque parezca que de este modo la moral queda reducida a un utilitarismo subjetivo, se trata de una apariencia, ya que el egoísmo o la solidaridad dependerán del sentido que concibamos adecuado a la vida humana. Si pensamos la acción humana como un recurso del perfeccionamiento moral de nosotros mismos en nuestra condición más entitativamente profunda, entonces la acción más racional es la que más contribuya a ese perfeccionamiento integral o entitativo de la persona. Ser sujeto moral equivale entonces a cumplir una tarea vital, un proyecto de realización existencial de uno mismo, a responder a la obligación de hacerse más integralmente persona. Pero, ¿tiene la persona un sentido integral? ¿Tiene la persona una condición entitativa? De la respuesta a estas preguntas depende que la moralidad humana tenga algún fundamento que pueda superar el mero instrumentalismo del individualismo hobbesiano o el agreste formalismo del imperativo categórico kantiano.

3. *La identidad de la persona*

La noción de integridad de la persona impone como obligación que cada uno de los actos que realicemos haya de ser coherente o, al menos, compatible con la unidad de coherencia existencial respecto de la cual las acciones tienen o dejan de tener sentido. Tal relación de coherencia puede concebirse como una obligación de hacerse uno mismo de modo coherente con lo que uno es. Cualquiera que sea la acción que realicemos de modo consciente, puede interpretarse que forma parte de una macroacción, de un plan o proyecto, o que es ajena o independiente con relación a ese plan, o que es contraproducente si realmente deseamos alcanzar ese objetivo. Si tenemos un proyecto, cualquiera que sea éste, algún conjunto de ac-

tos habrá de orientarse de modo coordinado hacia su realización. Si pretendemos ser abogados tendremos que matricularnos en una facultad, estudiar ciertas asignaturas, examinarnos, y, en suma, esforzarnos en la tarea socialmente condicionada de que nuestros actos sean congruentes con la finalidad que nos hemos propuesto culminar. Si queremos ganar en una Olimpiada tendremos que sujetarnos a una *ascética*, asumir ciertos sacrificios como condiciones del plan que nos hemos propuesto realizar. Si queremos ser íntegros con relación a la unidad de coherencia existencial que compromete nuestra dignidad de personas, habremos de esforzarnos para que nuestros actos sean compatibles con esa finalidad. Un plan es moral cuando es congruente con la condición integral de la persona como unidad coherente y autónoma de existencia.

El problema de la moralidad no se refiere, por tanto, a la adecuación o consistencia de cada uno de los actos en relación con un plan determinado de acción, sino a estudiar si hay algún tipo de finalidad *integral* de la persona que sea *común* a todas y cada una. La condición de persona es *entitativa* sólo si la obligación de ser integralmente más persona, de perfeccionarse en la dignidad de lo humano es, en algún aspecto, común a todos los seres humanos. Es posible pensar que toda persona tiene la misma condición integral, por ejemplo de naturaleza biopsicológica a pesar de las diversidades culturales y sociológicas. Si somos kantianos o postkantianos tenemos que aceptarlo porque sobre algún supuesto habrá de enraizar la afirmación de que *toda* persona es autónoma⁴.

⁴ "No hay para esta concepción más derecho innato que la libertad, que se entiende como autolegislación interna y como participación en la legislación externa" (Cortina, *Id.*, 283). Pero literalmente entendido es una afirmación dogmática, en el sentido de Albert, que Cortina hace suyo. No hay derecho innato para el no nato. El primer derecho, para tener un derecho innato, es nacer. El nacido podrá tener derecho innato a la libertad, pero no lo podrá ejercer si alguien no satisface el requisito previo de que se le ayude a vivir. No podrá desarrollar su derecho innato a menos que se satisfaga esa *previa condición*. Pero si es una condición *sine qua non* para el ejercicio de un derecho, entonces es también un derecho. Pero el derecho 'innato' no puede ser innato si no puede ejercerse desde el momento en que se nace a menos que se interprete chomskianamente como una regla no deducible de sus manifestaciones empíricas. No digo que sea improbable sino que me resulta difícil encontrar sentido a la identificación de la libertad con semejante re-

Si no fuera así, la persona sería un conglomerado de datos, sensaciones o percepciones cuya integración no necesita arraigar en un fundamento entitativo. Aceptando ese planteamiento, no habría obligaciones comunes o universales de tipo *positivo* ya que cada persona sólo sería libre en un sentido muy hobbesiano, es decir, en la medida en que fuera "incondicionado" para decidir su propio plan moral *ex nihilo* y dejaría de serlo si ese plan fuera "condicionado" por otros. Si no son comunes, si no es una obligación universal, los contenidos morales correspondientes a la idea de realización integral de la persona resultarán alcatorios ya que dependerán del sentido que cada persona quiera dar a su integridad moral. El utilitarismo individualista de tradición hobbesiana, en el que se basa prácticamente la conciencia moral de la sociedad industrial moderna, y que el kantismo no trata de trascender, tendría razón, entonces, en considerar las obligaciones morales a partir de un principio negativo o de exclusión: somos libres de hacer todo aquello que no perjudique a otro. Pero, cuando se parte de este supuesto que Berlin calificó muy expresivamente de "negativo", resulta imposible deducir de él ninguna obligación que no sea instrumental que nos incite

gla. La idea de Marx de que "el libre desarrollo de cada uno sea la condición del libre desarrollo de todos" no hace justicia al hecho de que la noción de "libre desarrollo de cada uno" es inaplicable a las fases en que ningún individuo humano puede desarrollarse por sí mismo. Nada de esto significa que no se pueda considerar cada individuo humano kantianamente como un ser autónomo con un valor en sí o por sí. Todo depende de dónde se entiende que surge la autonomía y qué interpretación se la dé. Yo estoy de acuerdo, creo, con Cortina, en entender por "autonomía" que todo "individuo humano" tiene "un valor en sí" e incondicional, es decir, que ese valor en sí es autónomo porque no depende de condición alguna, porque si dependiera de alguna condición sería heterónimo. Pero eso significa que el individuo humano no puede ser, en ese ámbito, "autolegislador", porque el reconocimiento de esa autonomía es la condición para el reconocimiento de su condición autolegisladora. No puede haber una "legislación" que niegue el valor en sí mismo autónomo de cada individuo humano y, por eso, el reconocimiento de esa autonomía autolegisladora no puede depender del ejercicio de la autonomía por quienes son autónomos, porque si somos autónomos, la autonomía es independiente de que se reconozca o niegue. Hay, pues, un ámbito previo a la capacidad autolegisladora e inaccesible a ella: como sujeto autónomo *no puedo hacer depender mi autonomía humana de que una voluntad deliberante me reconozca o deje de reconocer lo que soy*. Por tanto, tiene que haber un fundamento previo de mi autonomía como ser biológico o real.

a la colaboración con el prójimo, de solidarizarnos con aquellos cuya debilidad les impide corresponder a nuestra utilitaria generosidad. De esta manera, el utilitarismo liberal deja en una *zona de incertidumbre utilitaria* (ya que su utilidad es imprecisable) a los que más necesitan de ayuda o de colaboración: a los inútiles.

La aceptación como principio del concepto utilitarista de libertad provoca una socialización paradójica ya que resulta incongruente para fundamentar las aspiraciones sociales de solidaridad que la propia sociedad tiende a suscitar entre las personas. Si, como dicen los positivistas, no puede decirse del *yo* sino que es un conglomerado psicológico o sociológico, si nuestra integridad es resultante de las propias percepciones o si somos meros efectos de las circunstancias sociales en las que nos realizamos, proyecciones de una memoria que sintetiza el pasado en la medida en que lo integra en la unidad de la conciencia, entonces no disponemos de argumento consistente para eludir una conducta racista ni ninguna base estable para declarar que los derechos humanos son obligaciones universales, ya que la misma noción de obligación universal queda en entredicho por el planteamiento relativista que se ha adoptado. El problema de fondo que se plantea cuando discurrimos basándonos en esta concepto de individualismo procede de que nos impide determinar una pauta para distinguir de modo estable entre quién es, y quién no, individuo humano.

Todo sería muy claro, en Locke y en Hume, si dispusiéramos de algún criterio para discernir entre qué es ser y no ser persona, pero justamente esto es lo que falta cuando adoptamos su aparentemente simple y sugerente punto de vista. El individualismo utilitarista llevaría razón si resultara que todas las personas fueran sujetos de responsabilidad civil y política, mayores de veintiún años e igualmente capaces ante la ley. El formalismo rawlsiano, que se presenta a sí mismo en oposición al utilitarismo, cuyas limitaciones trata de superar, cae, sin embargo, en esa misma limitación. Da por resuelto aquello que requiere solución: quiénes son los sujetos pasivos de la moralidad. Pero justamente se trata de que la noción de igualdad formal de todos ante la ley incluye un principio de discriminación entre personas que han de ser protegidas por la ley porque

no son capaces de defender por sí mismas sus intereses y personas a las que la ley reconoce como *plenamente* personas en un sentido en el que la palabra "pleno" no puede tener como referente lo fundamental de la persona, su integridad entitativa, sino meros aspectos psicológicos o sociales relativos al desarrollo psicosomático de su personalidad⁵. ¿O habremos de decir que, desde el punto de vista de la condición humana integral, un niño, un enfermo mental o un anciano son *menos* personas que un hombre adulto? Sin embargo, es obvio que Rawls no les concedería la capacidad de, provistos de un manto de ignorancia, contratar las normas básicas a las que ha de ajustarse la convivencia social en libertad y justicia⁶. Kant comprendió esta diferencia cuando distinguió entre "ciudadanos activos" y "pasivos". El problema postmoderno procede de que los neokantianos han olvidado esta distinción de Kant o no han atendido sus implicaciones.

Kant se planteó este problema de la identidad personal en numerosas ocasiones porque estimó con razón que la crítica de Hume al racionalismo destruía el cimiento de esa identidad. Comprendió que, por fundamentada que fuera, la crítica de Hume no tenía ningún valor constructivo, era meramente negativa, ya que de dar toda la razón a los argumentos positivistas la conclusión no podía ser otra que la de prescindir de la noción que, desde el punto de vista de la razón práctica, no se podía prescindir. En efecto, si la identidad humana es el resultado de la actividad de la memoria sintetizadora de percepciones, el sujeto moral se convierte en un haz de sensaciones sin identidad originaria, un manajo de sentimientos concomi-

⁵ Desarrollo este tema en el cap. IX.

⁶ Kant fue sensible a este argumento: "...quiénes se encuentran en semejante situación de pasividad es claro: aquellos que carecen de la cualidad *social* requerida para ser autosuficientes y que consiste en la posesión de una cierta propiedad, y aquellos que carecen de la cualidad *natural* exigida para ello, que se reduce al hecho de ser un varón adulto. Niños y mujeres quedan *naturalmente* excluidos del ejercicio activo de la ciudadanía" (*Id.*, 304/5). Obviamente hay que excluir a las mujeres de esta exclusión 'natural' para Kant ('natural', obsérvese, en un sentido aristotélico), pero no quita que haya exclusiones y que la distinción entre ciudadano activo y pasivo sea válida porque está *naturalmente* fundada, aunque Kant confundiera aquí lo "natural" con lo "cultural" que es lo que se suele reprochar, con razón, a Aristóteles.

tantes, un correlato de fenómenos coincidentes en el vacío, en suma, por mucho que se niegue el principio de causalidad, sería una consecuencia de lo que debería ser la causa, en una síntesis *a posteriori* de las sensaciones a las que debería preceder y la identidad personal queda reducida a ser el despliegue de un conglomerado de impulsos. Cómo el sujeto puede ser correlato de sus correlatos (o efecto de sus efectos) no deja de ser una pregunta sobre un sinsentido. Pero la crítica de Hume, por rigurosa que fuera, conducía a ese incongruente desenlace.

El proyecto de solución kantiano consistió en deducir de una consecuencia incongruente una construcción que restableciera la congruencia. Así, pues, si la unidad del sujeto no puede ser *a posteriori*, un derivado de las sensaciones de las que ha de ser su fundamento, habrá de tener un fundamento *a priori*. Según Kant, eso significa que debe haber una estructura trascendental de la subjetividad, previa a la experiencia y, por ello, *a priori*. De esta manera, se puede distinguir entre el sujeto trascendental y el yo empírico, del modo como lo hace con especial claridad en la *Antropología* (§ 7): "yo, en cuanto ser pensante soy, sin duda, un sujeto uno y el mismo conmigo en cuanto ser sensible; pero en cuanto objeto de la intuición empírica interna, esto es, en cuanto soy afectado internamente por sensaciones que se dan en el tiempo, simultáneas o sucesivas, según sean, sólo me conozco como a mí mismo me aparezco, no como una cosa en sí misma".

De esta oposición entre el yo deducido y el yo percibido surge lo que Husserl denominó "la paradoja de la subjetividad humana: el ser-sujeto para el mundo y, al mismo tiempo, el ser-objeto en el mundo". Kant, por decirlo con los punzantes comentarios del último Husserl "construye una subjetividad trascendental por medio de cuyas ocultas funciones trascendentales es conformado el mundo de la experiencia según una necesidad inquebrantable, entonces cae en la dificultad de que una peculiar particularidad del alma humana (ella misma perteneciente al mundo y, en esta medida, co-presupuesta) tiene que consumir, y ha consumado, la realización de una modelación configuradora de todo este mundo. Pero tan pronto como distinguimos esta subjetividad trascendental del alma, cae-

mos en una incomprensible construcción mítica". (*Crisis*, 31) Ese dictamen kantiano es, pues, más bien una argucia, una maniobra de la propia razón, ya que no hay modo de verificar si la deducción del sujeto trascendental tiene alguna correspondencia empírica, de aquí que se la pueda calificar como "una incomprensible construcción mítica".

4. *El sentido moral del cálculo racional*

Así, pues, o hay algún estatuto al que la condición de persona responde independientemente de su desarrollo temporal, de sus condicionamientos psicosomáticos y socioculturales, o hemos de renunciar a aquello que parece irrenunciable, a predicar obligaciones y derechos universales con respecto a todas las personas. Tal estatuto consiste en que *naturalmente* somos personas *ab initio*, independientemente de nuestras circunstancias y situaciones, de nuestra constitución psicosomática, en cuanto seres que pertenecen a una naturaleza de la que formamos parte y que nos determina como a todo otro ser en la identidad unitaria de nuestro ser natural.

Si estudiamos el modo como nuestra formación psicológica y sociológica arraiga en la constitución natural del hombre podemos encontrar un fundamento para comprender en qué consiste ese ser *más persona* mediante la profundización en la inmanencia humana natural: en hacerse más persona entre personas. Y hacerse más personas significa ser más *naturalmente*, ser más lo que constitutivamente somos porque la racionalidad es la condición natural de la persona. Somos naturalmente seres racionales. *La racionalidad no es algo que nos demos sino eso que somos por pertenecer distintivamente a una naturaleza de la que formamos parte.* Y ese objetivo de perfeccionamiento moral en relación con la condición integralmente entitativa de nuestra condición de seres naturales es la circunstancia que nunca puede faltar en nuestro cálculo instrumentalmente económico para que sea, además, un cálculo moral. De este modo la vida moral deja de estar supeditada a criterios sociológica psicológica o mercantilmente instrumentales, por quedar supeditada

a un instrumentalismo o egoísmo óntico. Nuestro interés por ser más íntegramente personas en la constitución entitativa de nuestra personalidad naturalmente predeterminada puede conducirnos a adoptar un altruismo moral que beneficie al otro aunque nos perjudique en los aspectos instrumentales relativos a los eventuales intereses materiales, psicológicos o sociológicos de nuestra personalidad siempre que contribuyan a potenciar nuestra calidad entitativamente moral. El sacrificio heroico tiene así sentido aunque conduzca a la pérdida de la propia existencia⁷.

Precisamente porque toda racionalidad es instrumental en este sentido cuyo utilitarismo deja de ser utilitario, pues el fin personal acaba identificándose con el fin universal respecto del cual todos los demás fines son medios o instrumentos, también la actividad materialmente económica es, en sí misma, moral. No puede ser de otro modo. El hombre es naturalmente material, corpóreo. Las exigencias materiales de la corporalidad son la condición determinante de nuestra constitución natural, pues de ellas depende la supervivencia individual y son la causa de nuestra insuficiencia social. ¿cuál es el modo más racional de asegurar su supervivencia? También el cálculo. Cada uno calcula qué trabajo ha de realizar para obtener el máximo rendimiento de su esfuerzo. Lo que ocurre es que mientras la economía de la acción humana, por ser global, no se limita a la producción material, a la delimitación del *qué* se produce, no se reduce a la maximización de un beneficio mercantil, sino únicamente a la producción formal, al *cómo* ha de adecuarse económicamente una acción al fin íntegro de la personalidad que es su per-

⁷ Se dirá que es un egoísmo más sutil y un instrumentalismo más egoísta que el clásico. Más egoísta aún de lo que me estoy expresando fue el cálculo en que se basaba la apuesta pascaliana. Podrá parecer que la "apuesta pascaliana" es muy instrumentalista, pero, lo sea o no, ¿es reprochable? Justamente esa factura *instrumentalmente* pascaliana de la moral católica molestaba a Kant quien pensó que la única motivación realmente moral era la de aceptar el bien por sí mismo, cumplir el deber por el deber. Sin embargo, si se piensa bien, la motivación de Pascal no puede diferir objetivamente, aunque difiera subjetivamente, de la regla moral kantiana ni de la exigencia aristotélica (cfr. *Met.* 982 b20-25). Si es cierto que la felicidad eterna se alcanza en el supremo bien, la apuesta pascaliana conduce a la aceptación del bien porque lo es. Pues si se trata del bien supremo no puede convertirse en un mal subjetivo.

fección moral, la economía de la producción de bienes, que, no olvidemos, es condición material de la propia subsistencia, se reduce a buscar ese tipo de beneficio en ese ámbito para aplicarlo luego a algún otro propósito o fin que puede ser o no serlo compatible con el sentido integralmente moral de la persona. La economía material es un medio o instrumento de la constitución moral de la persona, pero nuestra libertad moral consiste en que podemos subvertir este orden de medios y de fines.

Así, pues, la inmoralidad o irracionalidad del fin al que un cálculo se aplique no invalida la racionalidad o moralidad del cálculo en sí mismo. Ahora bien, del mismo modo que somos libres para determinar preferencias y rangos de valor, también lo somos para reducir nuestras motivaciones a la mera posesión de bienes materiales. Si así lo hacemos, invertimos el orden de los fines: convertimos en fin de nuestra actividad, la posesión material, y relegamos como motivación principal de nuestra conducta la cooperación con la solidaridad social mediante el perfeccionamiento moral de nosotros mismos. Esto es lo que conviene retener: no es posible cooperar a la mejora moral de la sociedad si no es mediante nuestra propia mejora moral.

El individualismo tiene razón al suponer que el sujeto de la responsabilidad moral es siempre un individuo, pero no tiene razón en concebir la acción social como una interacción de individuos cuyas libertades se limitan entre sí. Si se piensa así no es posible explicar integralmente la existencia de la sociedad porque no todos los individuos son libres en ese sentido individualista. Más verdadero es decir que ningún individuo lo es. No lo somos en el momento en que nacemos, ni luego durante la infancia, ni tampoco en la adolescencia, menos en la senectud. Más que limitar con nuestra presencia la libertad de los demás, necesitamos de la cooperación desinteresada de algunos, nuestros padres, principalmente, para poder subsistir. Esta necesidad de auxilio no puede ser concebida como una obligación universal, una especie de máxima kantiana según la cual todos estuviéramos obligados a comportarnos siempre de un modo tal que cada uno pudiera ser con respecto a los demás como un padre lo es con relación a su hijo. Tal planteamiento, que es con

variaciones el que inspira a las éticas de la fraternidad espinoziana, rusioniana y marxista, es absurdo por antinatural. Esta necesidad biológica de cooperación ajena sólo puede tener expresión como obligación moral concreta, hegeliana. En esto tenía razón Hume: la obligación moral no puede separarse de la naturaleza de nuestros sentimientos. Pero no tenía razón en considerar que nuestra naturaleza fuera exclusivamente sentimental. La voluntad ha de dominar los sentimientos. Y la obligación moral consiste en dominar, controlar, encauzar los sentimientos⁸. En esto tenía razón el estoicismo grecolatino.

Lo que entra en el cálculo moral de la razón es la persona humana completa. Pero si la supervivencia no se asegura favoreciendo las circunstancias que hagan posible que el cálculo mercantil maximice sus resultados, no se tendrá en cuenta el orden natural de nuestros condicionamientos, y con ello no se ganará nada en perfección moral aunque se pueda perder mucho de beneficio material. Así, pues, éste es un asunto importante que no puede decidirse por motivaciones ideológicas o por intereses propagandísticos. Si hay un método mejor de calcular un beneficio es necesario aplicarlo, ya que, si no lo hacemos, perdemos oportunidades de progreso material cooperativo. Es aquí donde se insertó el debate entre el marxismo y el capitalismo. Los marxistas estaban convencidos de que el capitalismo del mercado libre era un método menos poderosamente racional que los que recomendaba el marxismo. Fue tanto el esfuerzo intelectual que se derrochó en demostrar que el marxismo era ética y técnicamente superior al capitalismo que no hubo forma, a pesar de la faciedad de muchos argumentos, de que se reconociera su error. Pero la historia ha mostrado lo caro que ha costado esa contumacia.

Por tanto, el cálculo de la razón tiene un fin: la profundización en la inmanencia natural de la persona; pero también tiene un principio: el aseguramiento de las necesidades materiales o económicas en sentido estricto, de su supervivencia. Cuanto más beneficios tengamos en el orden natural, es decir, cuanto más rendimiento obten-

⁸ La raíz de la moral procede de que el padre puede no comportarse como padre.

gamos de nuestro trabajo, más racionalmente nos comportaremos. Pero si olvidamos que ese beneficio o rendimiento tiene un sentido o una función, que es el perfeccionamiento integral de la persona, es decir, su realización como persona (moralmente autónoma, como dice Kant, pero biológica, social y gnoseológicamente heterónoma, como dice Aristóteles) que no sólo vive con otros sino que *necesita incondicionalmente* de los otros para sobrevivir porque no es, en tanto individuo, una entidad autosuficiente, y nos limitamos a aumentar el beneficio para sí misma con exclusión de las demás, convirtiendo el principio de maximización de beneficios materiales en un fin exclusivo, tergiversamos el orden moral de la razón. Si se reduce el capitalismo a un mero mecanismo de producción de bienes engendra una cultura materialista, hedonista y consumista en la que necesariamente se habrán de afrontar las secuelas sociales de la inversión de valores en forma de insolidaridad, corrupción, hedonismo y despilfarro.

¿En qué se distingue, pues, la economía como actividad racional destinada a aumentar el rendimiento material de nuestros actos, de la economía del razonamiento? Hay un aspecto específico que distingue a la actividad económica en sentido material o corriente de toda otra especie análoga de economía. Se trata del intercambio social de bienes y servicios por medio del *dinero*⁹. Tanto en la vida

⁹ El *dinero* es un procedimiento compartido de medición de valores que permite hacer un cálculo cuantitativo de las preferencias valorativas de los miembros de la comunidad. Expresa cuantitativamente el costo económico ya que mide el valor comparado de nuestras elecciones y nos permite calcular abstracta y formalmente el precio de una elección y de un proceso de producción. Del mismo modo que la adecuación a la norma gramatical nos asegura cómo expresamos de modo que resulte más comprensible a la comunidad de intérpretes que hablan nuestro propio idioma, el dinero nos permite calcular el costo de un producto o de una actividad productiva en relación con el costo de cualquier otra. Representa un *valor de cambio*. La actividad económica se mide por el dinero porque estrictamente hablando tenemos prueba de que un proceso de acción es económico si podemos calcular su costo. La medición nos permite ordenar y comparar cuantitativamente las preferencias subjetivas, es decir, aquellos valores por los que estamos dispuestos a pagar un precio. Es, pues, un medio de cambio universal que *objetiva* la transacción de las utilidades subjetivas en la comunidad. Como la utilidad es subjetiva, el medio de transacción ha de reflejar necesariamente la medida de todas las preferencias subjetivas mediante la libre interacción de las diversas subjetividades.

cotidiana como para la ciencia, se considera que una actividad es económica, en sentido material, si estando destinada al intercambio socialmente cooperativo, resulta mediada por el dinero. Alguien quiere lo que otro tiene o hace y está dispuesto a pagar un precio por ello. De esta manera, ofrece algo a cambio de algo y, puesto a economizar, o sea a racionalizar su adquisición, tratará de ofrecer tanto menos de su trabajo o servicio a cambio del máximo producto o del servicio que desea. Pero si actúa racionalmente, habrá aplicado el mínimo trabajo para obtener el máximo resultado al servicio que oferta y viceversa. En obtener el máximo beneficio con el mínimo de esfuerzo en una actividad consiste la pericia o profesionalidad.

Es el juicio de una persona moralmente autónoma, no de un individuo ónticamente autosuficiente, un juicio que moralmente no puede aislarse de la condición de persona moral y que ha de reconocer en los otros no a meros individuos yuxtapuestos a su subjetividad sino a personas con las que ha de convivir en dependencia cooperativa y a cuyo auxilio incondicional debe la propia existen-

La cuestión no depende de saber a qué cosas cada persona concede valor, y a qué precio es capaz de hacer qué cosas, transferirlas o adquirir otras, porque cada persona atiende a sus necesidades, gustos y preferencias, y el dinero mide cuantitativamente el orden de esas elecciones intersubjetivas. Toda persona es libre de preferir unas cosas a otras, de ordenar su trabajo o su actividad, de adquirir dinero para emplearlo como instrumento de sus deseos. Pero, aunque sea libre para preferir, no todas las preferencias tienen el mismo valor moral. La prelación moral no depende de las utilidades subjetivas. El coste de los bienes en una sociedad no refleja un orden moral en la prelación de bienes sino el resultado de las transacciones de las preferencias morales. Pero como las preferencias no expresan un orden moral objetivo sino el subjetivo, los precios de los bienes en el mercado no reflejan un orden moral objetivo sino el resultado de la transacción de las preferencias individuales. Como todo individuo puede poner a precio lo que desee todo cuanto pretendamos medir en dinero puede ser medido, incluso lo que que no debiera medirse.

El precio es una medida: *la objetivación del valor de cambio que resulta de la interacción de las subjetividades libres*. ¿Cómo asegurar en esta objetivación que prevalezca la solidaridad social? Este asunto no puede ser afrontado como objetivo de un programa de acción política mas que en muy escasa medida, ya que es imposible obtener una medida del valor si se impone al individuo una preferencia que de hecho no prefiere. Ese es *su* problema. Y se convierte en el *nuestro* cuando al hacer el cálculo sólo tenemos en cuenta nuestro interés individual.

cia. Si el cálculo no tiene en cuenta esta dimensión será parcial y no plenamente racional: no incluirá todos los aspectos requeridos para que la eficacia sea socialmente tan plena como puede ser. Todo instrumentalismo económico ha de estar subordinado a la dimensión universal de la naturaleza humana que es, en sí misma, moral. Pero esa subordinación no puede ser políticamente impuesta porque la acción es moral sólo si la persona atiende por sí misma a la obligación personal de realizarse moralmente. Por eso, la obligación moral es, a la vez que universal y objetiva —responde a las condiciones universales de nuestra contingencia natural—, personal e intransferible: no significa que las leyes morales objetivas hayan de imponerse políticamente a todos los hombres, ya que, justamente, lo universal de la condición humana consiste en que cada individuo ha de realizarse libremente como persona.