



- ◆ 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)

VII. ORDEN POLÍTICO Y NORMA MORAL

1. Reglas éticas y autonomía moral

Podemos concebir la ética como un método de resolución de conflictos complementado con un conjunto de normas cuyo fin es promover la solidaridad humana. Se trata de zonas que pueden distinguirse. Si el hombre tiene capacidad autolegisladora y la ética es un conjunto de normas autónomas fundadas en la libertad y la autonomía humanas, entonces hay que distinguir entre el conjunto de normas de no agresión, cuya finalidad es negativa y su sentido asegurar la convivencia política entre discrepantes, del conjunto de normas de contenido ético positivo cuya función es asegurar un mínimo de solidaridad. Llamaré a las primeras *éticas*, en sentido estricto y, a las segundas, *morales*, en un sentido que trataré de explicar.

Ambas coinciden y se distinguen en parte de las reglas *políticas* del siguiente modo. Si pensamos que la política tiene una función positiva, por ejemplo, alcanzar un fin común positivamente definido (por ejemplo, la igualdad de oportunidades)¹, entonces las

La noción tradicional de "bien común" difiere de lo que he llamado "fin común político positivo" pues no es una meta a alcanzar mediante un programa de acción política sino un conjunto de valores positivos socialmente compartidos. El bien común no es un fin programático, sino un *ethos*. El fin común político también puede ser definido negativamente, si no se concibe como una meta a conseguir sino como un conjunto de reglas de participación que garantizan la convivencia plural entre discrepantes morales. De aquí que los liberales sean reacios a hablar de "bien común", pues sólo lo conciben negativamente, como conjunto de reglas de organización de la discrepancia moral y de exclusión de conductas agresivas.

reglas políticas no pueden ser de naturaleza ética ni moral, sino de otro tipo. No son éticas porque, aunque coinciden con éstas en ser instrumentales, son positivas; y no son morales, porque, aunque coinciden con éstas en ser positivas, no son categóricas. Podríamos llamarlas *programáticas* porque tienen un carácter instrumental, técnico e hipotético. Son programáticas porque pertenecen a un programa de acción coactivo diseñado por una mayoría para realizar tareas conjuntas y fines colectivos. Son técnicas e instrumentales porque se consideran que son las adecuadas para realizar esas previsiones. Son hipotéticas porque no se puede saber si son correctas hasta que se cumplan las previsiones del programa o haya que sustituirlas o sustituirlo por otro mejor elaborado.

Las reglas éticas son instrumentales pero no hipotéticas sino procedimentales: hay que cumplirlas porque son *el instrumento* de convivencia entre discrepantes morales. En la medida en que la convivencia pacífica es una *conditio sine qua non* de la vida social, son instrumento de un fin categórico. Pero como normas categóricas no tienen contenido positivo. Son condición categórica negativa, pues se imponen a todos los miembros de la comunidad incondicionalmente, cualquiera que sea el criterio subjetivo de los sometidos a la regla sobre su idoneidad. Delimitan, por tanto, una zona de confluencia objetivada por la intersubjetividad, obligatoriamente común a todos cuantos pertenecen a la organización en que son aplicables. Tal asociación, llamémosla un Estado, será objetiva, y sus reglas fundamentales, reglas de la ética, valdrán independientemente de los criterios subjetivos de quienes están sometidos a ellas. Las reglas éticas son, pues, categóricas, objetivas, consensuales, procedimentales, instrumentales y negativas. *Categóricas*, por constituir el instrumento exclusivo de un fin categórico. *Objetivas*, porque su validez es independiente de la aceptación o rechazo subjetivos de quienes están obligados a cumplirlas. *Consensuales*, porque su fundamento es originariamente la presunción de aceptación de los obligados a cumplirlas. *Procedimentales*, porque fundadas en ese presunto pacto, su función es distinguir los procedimientos válidos de los inválidos dentro de una comunidad de discrepantes que se propone alcanzar conjuntamente fines colectivos eligiendo entre

distintos programas políticos. *Instrumentales*, porque su fin es instrumental: asegurar la convivencia entre quienes pueden suscitar motivos para perturbarla. *Negativas*², porque su objeto es la delimitación de libertades recíprocas, no la propuesta de alcanzar conjuntamente un bien concreto, lo cual se incluye en el ámbito programático de la política.

La ética no puede ser positiva porque entonces no podría delimitar libertades sino que tendría que imponer fines a quienes no quisieran compartirlos. No puede haber una obligación ética de alcanzar un fin positivo porque sería contraria a la libertad de los individuos de alcanzar por sí mismos los fines que se propongan. Esto es lo que permite distinguir a la ética de la política. Si una institución objetivada por reglas éticas necesita satisfacer, para su propia perpetuación, fines positivos, esos no pueden ser de naturaleza ética, sino de otro tipo, han de ser programas revisables e hipotéticos que habrán de ser afrontados sin vulnerar las reglas de la ética pero por aplicación de reglas de otro tipo, no éticas, por definición, y a las que se llama *programáticas*. Un programa político es un plan positivo cuya validez no depende del cumplimiento de la regla sino de la eficacia de la regla para alcanzar el fin propuesto. Si la política es positiva, sus reglas no pueden ser otra cosa que hipotéticas. Si la ética es categórica, sus reglas no pueden ser de otra naturaleza que negativa. Si hay reglas que sean a la vez categóricas y positivas, esas no pueden ser éticas ni políticas. De aquí que puedan definirse como *reglas morales*³.

Parece obvio que no cabe concebir el fin de la política como moralmente positivo, sino como moralmente negativo. Una moral positiva universal, imperativamente política, sería un sistema de normas que obligaran a actuar de un modo unívoco como si fueran parte de un programa político, pero la ética se define por el contra-

² La prohibición es negativa. El derecho penal y el civil incluyen obligaciones positivas como auxiliar al herido en accidente, atender a los padres necesitados o procurar alimento a los hijos. Constituyen un mínimo ético o moral común a las diversas morales (positivas).

³ De aquí que no pueda existir un *socialismo ético*, únicamente socialismos pragmáticos.

rio por ser compatible multívocamente con distintas pretensiones de moralidad y diferentes modos de organizar políticamente la convivencia. Es un conjunto de reglas que tiene por fin permitir que sus destinatarios puedan obrar libremente tanto como sea posible mientras no interfieran la libertad de obrar de los demás. De la noción de "autonomía moral del sujeto" se deduce, por tanto, que, de la aplicación de las normas políticas, no cabe esperar que los destinatarios se comporten necesariamente de modo moralmente positivo uniforme. Para decirlo más gráficamente, partiendo de esa definición de "libertad" que proporciona la modernidad a partir de Hobbes, es inútil el empeño ilustrado de deducir normas morales solidarias de motivos que no sean instrumentales.

El esfuerzo de Kant por compatibilizar la *autonomía* moral con la *integridad* moral del sujeto que ha de comportarse moralmente por *deber* y no por *motivos*, quedará en un empeño frustrado porque la "autonomía" se refiere al *poder hacer* lo que uno quiera, de lo que resulta que si el hombre tiene capacidad legisladora y el individuo es autónomo, la decisión de cada individuo está éticamente legitimada por su capacidad autolegisladora, pero su capacidad legisladora está limitada por la capacidad de los demás, de lo que se deriva que *nunca* hay una *integridad moral de la persona que no resulte limitada por la integridad de las otras*. Una integridad moral que, por imperativo de la propia convivencia, en lugar de aumentar junto con la ajena es *limitada* por ella puede explicar que haya que cumplir las normas por conveniencia, por coacción o por cualquier otro motivo menos que haya que cumplirlas por *mero deber*. Afirmar que la integridad moral procede del cumplimiento de la norma ética por la conciencia del deber de cumplirla es argumentar un motivo para cumplirla que no sea un motivo de cumplimiento.

Sin embargo, hay algo de irrenunciablemente sublime en la idea kantiana de que "nada puede considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*". Nada puede hacer al hombre mejor que la voluntad de serlo. Kant interpreta que esa voluntad de ser bueno ha de ser "mera", no debe tener ningún aliante, tiene que identificarse con la regla que manda una conducta y no con la satisfacción psicológica que pueda derivar de haber

cumplido la obligación debida. Más puritano que Rousseau, quien estimaba que ningún placer mayor que el del hombre virtuoso y vehementemente proclama "no me impedirán gozar de mi inocencia", Kant no se detiene a distinguir dos cosas diferentes. Una, que cuanto haga el hombre por cualquier motivación distinta de la de ser bueno, no le hace integralmente bueno sino sólo parcialmente. Lo único que le hace integralmente bueno es la rectitud moral. Y algo tiene que haber de verdad en esa sublime aspiración. Podemos ser un gran pianista y no ser la mejor persona, podemos ser un ignorante y, con todo, ser la más recta de las personas. De la noción de "buena voluntad" de Kant se deduce que eso es así, y no seré yo quien lo discuta.

Otra, es inferir que, puesto que lo que hace al hombre integralmente bueno es la motivación moral de serlo por deber, todo lo que no haga por esa motivación le impide ser íntegramente bueno. Alguien puede ser un buen pianista, arquitecto o filósofo y además ser o no ser buena persona, lo cual no significa que para ser persona virtuosa tenga que renunciar a "gozar de su inocencia", a la fama, al placer o al orgullo que le proporcione ser buen pianista, arquitecto o filósofo. Justo porque ser una persona recta es algo que pueda predicarse de *toda* persona que se afane por serlo y no de los meros buenos pianistas, o de los meros buenos arquitectos, o de los meros buenos filósofos, no es necesario atormentarse para renunciar al gozo de los inocentes, y empeñarse en ser buena persona sólo por el deber de serlo, porque podemos ser buena persona independientemente de los motivos que nos llevan a disfrutar de las distintas cosas que queremos ser, por ejemplo, buen pianista, arquitecto o filósofo. Si aisladamente consideradas esas pretensiones parciales no constituyen la integridad moral de nuestra personalidad, las motivaciones que nos inducen a alcanzar esas pretensiones pueden ser absorbidas por la bondad moral integral de la persona. Pero también por eso mismo la dignidad de ser buena persona no depende de que se haya de ser bueno en todos los otros aspectos parciales que no constituyen la integridad moral o que haya que renunciar al único gozo que aún pueda quedar a un inocente condenado a muerte por el tirano: saber que tiene la razón moral.

A Rousseau le irritaba con toda razón que las clases aristocráticas menospreciaran a las humildes. Pero pensó, sin razón suficiente, que suprimiendo las diferencias culturales entre las clases se facilitaría que todos fuéramos igualmente humildes. Pero, aún siendo cierto que la única excelencia predicable de la dignidad integral del ser humano es la excelencia moral, de ahí no se deduce que todos las personas socialmente humilladas resulten ser moralmente humildes ni que todos los aristócratas hayan de ser moralmente indignos por ser aristócratas. Justamente la universalidad de la condición moral consiste en que tanto el campesino como el aristócrata pueden ser dignos o indignos, no de ser campesinos o aristócratas, sino de ser personas moralmente dignas. o no serlo.

Kant no desmintiría este razonamiento, creo yo. Pero en la genial enredadera de equívocos que constituye su razón práctica, Kant también puede dar lugar a una interpretación diferente. Porque si lo único bueno sin restricción es esa "buena voluntad", entonces podemos confiar en el "valor absoluto de la *mera* voluntad". Concebida de esta manera kantiana "la buena voluntad tiene un valor absoluto" si y sólo si es tan absolutamente buena que realmente tenga ese valor. Si pensamos *como si* la voluntad alcanzara ese hipotético valor *únicamente* cuando fuera movida por la conciencia del deber, entonces podríamos asegurar que no hay motivo alguno para desconfiar de esa "buena voluntad"; si no hay motivo para desconfiar de la "buena voluntad" entonces podríamos aceptar que la "buena voluntad" tiene un valor moralmente constitutivo. Que una "buena voluntad" sea constitutivamente moral, o sea autolegisladora, no debería suscitar el recelo de nadie, al contrario, nada más sublime que una buena voluntad que se autolegisla movida por el deber de cumplir sus propias reglas. Pero tal pretensión es celestial, lo cual nada tiene de extraño en una personalidad tan angelical como Kant.

Algunos intérpretes olvidan que la "buena voluntad" tiene un valor absoluto si es buena, pero no lo tiene si no lo es. Mas la voluntad nunca es "mera" ni es "pura" ni "absolutamente buena". siempre es *algo*, una mixtura de algo bueno y de algo malo, un engendro de incitaciones, deseos e inclinaciones, una confabulación de intereses, necesidades y pretensiones. Para eludir que la volun-

tad fuera siempre *algo*, además de *mera*, propuso Kant que la regla de la voluntad buena fuera el *mero deber* y no el *algo de rusioniana felicidad* que su cumplimiento proporciona. Pero esa pretensión es inútil mientras la voluntad siga siendo *algo* y no *mera*. Lo cual no quita que Kant siga teniendo razón al decir "que nada pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*", ni tampoco quita que "la *mera voluntad*" tenga un "valor absoluto". Lo que impide es que se pueda subsumir una cosa en la otra. La *mera voluntad* tiene un valor absoluto no porque se pueda confiar en que su capacidad autolegisladora producirá un mundo mejor que el que conocemos, sino porque la moralidad de cada acto humano sólo puede atribuirse absolutamente a la voluntad que lo produce. La *mera voluntad autolegisladora* no es ni buena ni mala, ni absoluta ni relativa, porque sólo legitima sus propias decisiones en el ámbito de su libertad, pero no puede legitimarlas en el ámbito de la libertad ajena. Si eso es lo que no puede legitimar, es inútil intentar concebir la capacidad autolegisladora como un *nosotros* que legitima colectivamente sus decisiones. Kantianamente hablando, lo único absoluto debería ser que, sea cual fuere el valor moral de un acto humano, será absolutamente imputable a la persona que lo hace. Todo lo demás es relativo, porque lo que haga ni será absolutamente bueno ni absolutamente malo. Es la voluntad de hacerlo bueno lo que hace bueno la voluntad, pero de eso no se deduce que lo pensado por mí como bueno haya de hacerlo voluntariamente ni que lo bueno para mí lo sea para los demás.

2. *Ética de la responsabilidad y ética de la convicción*

No sé si algunos modernos kantianos se percatan de que tratan de conciliar lo inconciliable: deducir una legislación moral positiva del principio hobbesiano de que la libertad de cada uno comienza donde termina la de los demás. Con tal definición es imposible pensar en una "buena voluntad universal" o incondicional, porque de esta manera se convierte a la "voluntad" del otro en el motivo de que se recorte lo que, según la definición, hace inviolable a la mía,

que es mi libertad. ¿Por qué la presencia del otro ha de ser motivo que recorte lo que es tan bueno para mí sino porque lo que es bueno para mí puede no serlo para el otro? Lo natural sería pensar, como risueñamente pensaba Spinoza, que las voluntades concurren gustosamente a *ampliar* su libertad, no a *recortarla*; en ese caso mi libertad no *termina* sino que *empieza* donde empieza la de los demás; o tal vez habría que pensar, con Hobbes, que, como la voluntad no es tan buena sino más bien al contrario, hay que recortarla para evitar que las distintas voluntades se devoren mutuamente. Entonces tendría más sentido decir que cada libertad termina donde la otra empieza y que cada voluntad ha de ser recortada para que la otra pueda realizarse, pero, claro, ya no tendría sentido esperar kantianamente que alguien pueda ser buen atleta exclusivamente porque siente el deber moral de serlo, porque justamente ese es el motivo de que a los demás no se les deje ser tan buenos atletas como pudieran ser si a ese alguien se le impidiera participar en la carrera. No hay motivo para que la concurrencia de libertades provistas de una capacidad autolegisladora vaya a producir un mundo mejor que el *Leviatán* hobbesiano.

La ubicación del deber por el deber en la cúspide del sistema moral prescinde, obviamente, de cualquier interpretación instrumentalista de la decisión moral. Pero la atribución a la ley moral de la función de promover la máxima libertad entre distintas voluntades que se autolimitan recíprocamente transforma el cumplimiento del deber moral en instrumento del orden social. De manera que, cubierta kantianamente la fisura abierta por la razón instrumental, vuelve a abrirse cuando se pasa del escenario de los individuos al de la sociedad. Los postkantianos quisieran superar los motivos de la razón instrumental pero convierten a la ley moral en instrumento de un orden social entre sujetos que han de ser concebidos individualmente como fines y no como instrumentos pero cuya libertad ha de cercenarse y con ello instrumentalizarse para asegurar el orden colectivo.

Si se piensa hobbesianamente que el orden es el resultado de la recíproca limitación de libertades absolutas, no hay modo de encontrar un fundamento positivo a la convivencia social. El fundamento

es en sí mismo negativo. A lo más que puede aspirarse es a una ética mínima fundada lockianamente en el pacto de tolerancia del otro, hobbesianamente en la instrumentalización de un orden que impida la mutua agresión y humeanamente en la regulación de un sistema que promueva la utilitaria adquisición de mutuas ventajas mediante la cooperación. Pero no es posible desde luego fundar un orden solidario basado en actitudes positivas de cooperación a menos que, siguiendo la estela de Hume, aceptemos que esas actitudes son instrumentalmente motivadas: puesto que la cooperación nos beneficia mutuamente, cooperemos en la medida en que obtengamos un beneficio individual. Pero si suprimimos la motivación instrumental, la pretensión de organizar un orden positivamente solidario resultará irrealizable, pues si cada hombre tuviera que tener espinozianamente presente que cada una de sus acciones tiene que encauzarse a satisfacer la exigencia de asegurar fines positivos impuestos por el deber de mantener un orden político, su facultad de obrar resultaría tan limitada que la propia eficacia del sistema se paralizaría —ya que si nadie puede, por motivos morales, aprovechar en su interés o finalidad instrumental el fruto de sus actos, quedan excluidos muchos actos que, siendo útiles para uno mismo también pueden serlo para los demás, entre otros y principalmente, el intercambio mercantil basado en el interés de conservar la propiedad privada.

De hecho, eso es lo que ha ocurrido en los regímenes que se propusieron como tarea política una misión histórica de naturaleza ética positiva como la consecución de la igualdad material de los ciudadanos. Proponerse alcanzar por medios políticos la igualdad de oportunidades entre los hombres es una pretensión inútil. Si ha de ser efecto de la *virtud de la solidaridad* sólo puede ser exigida por la moral personal, no una consecuencia de la acción política cuyo fin es articular éticamente la autonomía moral de las distintas voluntades. No es posible que una finalidad hipotética, como la consecución de un orden igualitario, pueda concebirse como una obligación categórica de contribuir al plan de acción previsto como el efecto de la aplicación de normas instrumentales, como son las políticas; ni que una predicción pueda alcanzarse por procesos cate-

góricos de la razón práctica ya que, por definición, esos procesos, que consisten en la relación entre medios y fines prácticos, no pueden ser categóricos ni, por tanto, predictibles, pues dependen del arbitrio de voluntades autónomas. No tiene sentido, pues, imponer como obligación política una norma ética que haya de concebirse como efecto moral de una acción instrumental.

La obligación de afianzar la igualdad de oportunidades es de tipo ético, una norma categórica; pero no hay senda que pueda comunicar una obligación de esta especie con una actividad política, pues no hay posibilidad de que normas de validez hipotética produzcan un efecto categórico determinado con anterioridad a la comprobación de cuál es el efecto que produce la aplicación de la norma en voluntades que actúan libremente. Tal fin sólo puede tener, con relación a los medios que deban aplicarse para alcanzarlo, un valor hipotético, pues el valor de toda *norma predictiva* ha de medirse por su comprobación, y si el efecto no se produce vano es asegurar que *tiene que* producirse por imperativo ético. No hay ningún camino que conduzca, por aplicación de normas políticas predictivas, a la igualdad material entre los hombres. Este efecto sólo podría alcanzarse por aplicación de normas morales⁴. Por lo demás, es inútil pretender que una política de inspiración kantiana tenga un fin moral de ésta o de cualquier otra índole porque la norma política actúa sobre la conducta, pero la moralidad depende de la intención de cumplir el deber y no hay modo de conocer, por sus efectos externos, el tipo de motivación interna, o sea moral, de la acción.

Que el hombre es libre de comportarse como quiera mientras no haya una regla que lo impida es un supuesto en que se basa la organización de una sociedad democrática⁵. Por tanto, el orden po-

⁴ Así concebían los escolásticos el "bien común".

⁵ El fundamento ético del orden político en la modernidad es de índole limitativa y negativa pretendiéndose a veces, sin embargo, que sea positivo (o sea, solidario) el efecto de las normas. Las normas son positivas en el sentido de que son enunciadas explícitamente, de que son sancionadas y promulgadas (ley positiva), pero su fundamentación es negativa porque su componente ético no puede orientarse a prescribir un comportamiento sin delimitar antes la zona de autonomía moral de cada obligado por la norma definiendo por exclusión el ámbito de competencia de los obligados. Antes de prescribir a qué comportamiento se obliga a cada suje-

lítico, como orden limitativo de reglas positivamente enunciadas, se define, desde el punto de vista moral, negativa y no positivamente. Basta que el sujeto político, el *ciudadano*, no actúe *contra* la regla común para que, políticamente hablando, actúe de manera correcta. Si se definiera positivamente, el ciudadano no sería libre de actuar como quisiera, pues el imperativo le obligaría a contribuir mediante cada acto al perfeccionamiento del orden social, a cooperar a la igualdad social, cultural y material sacrificando su propio interés, su voluntad de dominio. Por tanto, mientras todos los actos emanados de la conciencia tienen una constitución moral, son actos morales, no todos los actos del hombre tienen trascendencia política, ni todo lo que hace el hombre ha de estar supeditado a una obligación ética externa. Sólo cabe considerar como *éticas* a todas las acciones humanas desde un punto de vista negativo, en cuanto no son prohibidas por las reglas que ordenan la convivencia entre sujetos cuyos intereses y convicciones pueden ser discrepantes; y como *políticas* todas aquellas acciones compatibles con la ética que se imponen para conseguir fines colectivos programáticos. Naturalmente el ámbito de lo programático ha de ser reducido y limitado por las reglas a fin de que su expansión no impida la libre realización moral de los ciudadanos obligados a cumplirlas y comprometidos a no impedir, más que por medios legales, la aplicación de los programas que se les proponen aunque por no confiar en su eficacia no deseen cumplirlos. Obviamente, la diferencia entre lo ético, lo moral y lo político es ideal pero, en la práctica, aparecen mezclados.

Esta distinción entre ética y moral difiere de la distinción weberiana entre "ética de la responsabilidad" y "ética de la convic-

to autónomo, el sistema de normas ha de delimitar negativamente su autonomía asegurando mediante reglas que cada conducta individual no interfiera la ajena. El sistema se nutre primeramente de reglas que limitan una libertad de actuar que de no existir tales reglas sería ilimitada. La obligación de cumplir los contenidos programáticos no puede fundarse en la virtud intrínseca del programa, ya que no es posible deducir del *mero* programa si es eficaz, adecuado, o no lo es, como instrumento para alcanzar las previsiones que contiene. La obligación de cumplir el programa de un gobierno democrático emana del pacto previo que nos obliga a cumplir las reglas éticas que organizan la exclusión de interferencias mediante las que se rige la comunidad política compuesta por sujetos moralmente autónomos.

ción", que es el criterio de diferenciación entre reglas éticas comunes trascendentes a la conciencia, y reglas morales que vinculan a la conciencia porque se halla adherida a ellas. Lo que Max Weber no captó, en su penetrante análisis —y creo que tampoco Tugendhat cuando equipara la verdad superior de la creencia en un Dios personal con la verdad superior "de que somos partes de un organismo"—, es que la "ética de la convicción evangélica" se refiere únicamente a la persona y prescinde del orden político. Su cumplimiento sólo obliga ante uno mismo y ante Dios, no ante el César. Así, pues, esta convicción moral no es ética, sino moral, no es externa sino interna, no pretende obligar a quien no está convencido sino convencerle para que lo esté. Y, en esto, difiere de la "ética de la convicción del sindicalista" (me sirvo de este ejemplo porque es el que usa Max Weber, pero puede ampliarse a toda ética "organicista", en el sentido en que usa Tugendhat la expresión "organismo"), que trata de imponer su "convicción" a quienes no la comparten, por lo que es externa y no interna. El sindicalista —lo mismo que el socialista— no considera su convicción como una regla para el perfeccionamiento moral de *su* persona o de *su* grupo sino para el perfeccionamiento orgánico de la sociedad, por esta razón su "convicción" no es categórica sino hipotética. Su norma ética es de tipo *predictivo*: predice una consecuencia colectiva global y, como cree en esa predicción, *pretende imponer la norma a los demás no sólo a quienes comparten su creencia*. Ni siquiera permite disentir de que la mejora social que propone sea considerada, por otro punto de vista disidente, como una desventaja. Pero no es esto lo que importa. Lo que interesa es que hay una diferencia considerable entre elevar una proposición predictiva a convicción categórica que obligue a quienes no compartan la hipótesis (como es la convicción del sindicalista de que para contribuir a la igualdad de oportunidades la acción sindical es adecuada), y limitarse a cumplir por convicción un mandato moral que se considera categórico como condición del perfeccionamiento personal y que, por tanto, *sólo es predictivo para con uno mismo o el propio grupo*.

El principal problema de la ética weberiana, es el de la relación entre "medios moralmente dudosos" para alcanzar "fines moral-

mente buenos". "Ninguna ética del mundo puede eludir que para conseguir fines buenos hay que contar con medios moralmente dudosos", escribe Max Weber en *El político y el científico*. Pero esta confusión se produce a causa de que en las socialdemocracias modernas se ha ampliado desmesuradamente el ámbito de la ética para reducir el de la moral. La reducción de los juicios éticos categóricos a los indispensables para el mantenimiento del orden resuelve esa equivocación weberiana, ya que, entonces, los planes de mejora social no son éticos sino hipótesis o conjeturas políticas programáticas sobre los métodos técnicos que han de aplicarse para mejorar a la sociedad. Ninguna convicción sobre la eficacia de una norma puede transformar en categórico un juicio predictivo hipotético relativo a los efectos sociales de un plan sindical o social. El conflicto entre "medios moralmente dudosos" necesarios para "conseguir fines buenos" desaparece, al menos teóricamente, si excluimos de entre los "fines moralmente buenos" toda formulación predictiva hipotética, ya que tal fin será una conjetura buena, más o menos deseable, pero no un fin "moralmente bueno" al que habría que llegar a través de "medios moralmente dudosos". Y no hay argumento ético alguno que nos obligue a adoptar un "medio moralmente dudoso" con objeto de alcanzar, no un "fin moralmente bueno", sino una conjetura deseable, pues las conjeturas deseables son, por conjeturales, finalidades discutibles y no fines morales.

3. *Qué significa ser racional por naturaleza*

Dalmacio Negro ha mostrado que en el sentido moderno de la expresión, decir que el hombre es por naturaleza social no significa decir que sea político *por naturaleza*. La política es una actividad artificial, no natural, porque las leyes políticas no son naturales, sino convenciones humanas, invenciones de los hombres, dirá Hume. Ahora bien, la distinción entre lo natural y lo convencional no es clara y distinta. Para Aristóteles la organización política de la *polis* es la natural, la que debe ser por naturaleza, y no tiene, por tanto, un origen *convencional*. Esta distinción remonta a la discusión que des-

de, el *Cratilo*, se mantiene en la tradición griega sobre si el lenguaje —el *logos*— es arbitraria o no arbitrariamente significativo, si la significación responde a *lafisei* o al *nomos*. La lingüística moderna no discute que el signo sea arbitrario, convencional, pero esa descripción no resuelve el asunto de fondo porque el problema se desplaza a decidir si hay una facultad natural del lenguaje y si la hay, qué hay que incluir en el ámbito de lo natural o en el de lo convencional. La Ilustración se desorienta al discutir esta cuestión. Hobbes piensa que puesto que el lenguaje es artificial y convencional podemos eliminar las definiciones escolásticas y sustituirlas por definiciones científicamente reguladas del lenguaje cotidiano. Es el preludio del positivismo lógico que propone sustituir la organización espontánea de los significados por el cálculo de predicados.

Una lengua materna es convencional pero *no se aprende artificialmente* porque se adapta funcionalmente a las disposiciones psicossomáticas naturales. Se dice que un lenguaje es *natural* cuando su aprendizaje es espontáneo, su uso está determinado por la facultad lingüística, y el sistema lingüístico adaptado a las limitaciones de la memoria literal, en las cuales se manifiesta el desarrollo natural de la predisposición innata que tiene el hombre a diferencia del resto de los animales a generar reglas semánticas⁶ al hablar una lengua. El hombre, como animal humano, posee esa capacidad "por naturaleza", entendida esta expresión en sentido literalmente aristotélico, y no como fruto de ninguna convención adquirida por consenso entre voluntades. Lo que el hombre es *por naturaleza* no coincide, sin duda, con lo que Aristóteles incluía en esa expresión. Pero si la corporalidad humana pertenece a la naturaleza su capacidad de expresarse lingüísticamente forma parte de esa pertenencia. El lenguaje podrá ser convencional, pero el signo lingüístico no procede de pacto alguno expreso ni tácito. No es posible sustituir el proceso natural de adquisición espontánea de un lenguaje por un proceso artificial de aprendizaje de un sistema de convenciones arbitrarias. Así, pues, la espontaneidad del aprendizaje lingüístico es la adecuada a una fa-

⁶ Entre otras, reglas de selección, interpretación y conservación de la información relevante simultáneas al proceso de comprensión del mensaje.

cultad natural y no a una decisión artificial, convencional o consensuada. Hablamos porque tenemos una naturaleza biológica específicamente facultada para hablar. Eso significa que nuestra producción espiritual enraíza, de alguna manera, que no podemos explicar pero que no podemos ignorar, en nuestra naturaleza material?

Para Aristóteles el hombre era un animal político porque la política estaba subsumida en la moralidad, formaba positivamente parte de ella, no negativamente como ocurre a partir de la modernidad. Ser político, ser social y ser moral eran equivalentes porque pensando aristotélicamente las reglas de la *polis* no son una regulación convencional de voluntades moralmente dispares sino un ámbito de realización de valores sobre cuyo sentido moral no debería haber disidencias porque de hecho no las había. La moralidad aristotélica es anterior a las convenciones expresas y no resultado de ellas, no de modo distinto a como los significados lingüísticos son anteriores a las convenciones particulares y no resultado de ellos. Exactamente eso es lo que se discute en el *Cratilo*: si hay un uso naturalmente recto de los nombres. La función de la filosofía era descubrir el origen de esos valores compartidos comunitariamente. En realidad, los pueblos no modificados por la modernidad se organizan conforme a la descripción aristotélica según la cual los valores se comparten efectivamente como valores *dados* en la comunidad. Eso ocurre con los significados lingüísticos, que son *dados comunitariamente*, no producidos individual ni expresamente. Tal idea procedía de Sócrates y Platón para quienes la comunidad de valores forma el *ethos* en que se desenvuelve el individuo.

Se puede decir que las sociedades no modernas, tanto en la época clásica como en la Edad Media, constituían, de hecho, comu-

Aunque se reduzca lo natural a nuestra constitución biológica y lo artificial a nuestra organización social, la distinción no permite situar la lengua materna exclusivamente en una de las zonas. Paradójicamente habría que concebirla como una convención natural o como una naturaleza convencional. El positivismo lógico intentó adaptar el lenguaje natural a un control lógico de las significaciones, sustituyendo los procesos argumentativos mostrados por el uso natural del lenguaje por el cálculo de predicados, pero no consiguió reducir el lenguaje al cálculo y tuvo que desistir de un programa cuya inidoneidad demostraron posteriormente Austin, Wittgenstein y Chomsky.

nidades sociomorales en las que el posible disentimiento político se vivía dentro de un subyacente mundo de valores socialmente compartidos. Lo que, a mi entender, MacIntyre no pondera, en su aguda crítica a la modernidad, es que el pluralismo moral contemporáneo también es un *ethos* moral en el sentido aristotélico de la palabra, aunque sea mínimo, una situación en la que la sociedad ha de afrontar y resolver convencionalmente o mediante pactos expresos las dificultades y problemas surgidos por la ruptura de la unidad religiosa. Si sobre el asentimiento de los valores morales se pudo y se puede cimentar una comunidad política, es porque el asentimiento era un hecho social compartido; pero el asentimiento en los valores no puede imponerse en una sociedad en que el hecho es, precisamente, como diagnosticó Locke, la discrepancia. No es que el pluralismo sea preferible o no lo sea a la identidad comunitaria, es que el pluralismo es una situación nueva que ha de afrontar la sociedad para organizarse. Pero no es cierto que "la noción de tradición no encontrará lugar alguno dentro de su esquema conceptual". La noción de "mundo de la vida", es una muestra de cómo la senda especulativa de la razón moderna puede llegar por sí misma a integrar al individuo en su historicidad. Pero la razón moderna es la que permite, a la vez, comprender a *todo* individuo como *persona*, lo cual fue imposible para la razón aristotélica porque el *telos* de la comunidad determinaba el estatuto social de cada individuo como si fuera una condición inamovible de la naturaleza. Por tanto, lo distintivo de la razón premoderna no era sólo que el individuo fuera comprendido a través de un previo contexto social, sino también que, al situar el contexto antes que el individuo, *la razón aristotélica carecía de criterio para que todo individuo pudiera ser comprendido como persona natural cuando el contexto cultural no lo reconocía como tal.*

Al decir Aristóteles que el hombre es un animal político por naturaleza incluye en la naturaleza la organización de la *polis*. Cuando el ilustrado distingue entre *res cogitans* y *res extensa* separa la cultura de la naturaleza. Si la cultura es convencional todo cuanto atañe al espíritu humano puede ser fruto de convenciones humanas. Pero esa separación radical de la naturaleza y la cultura

es un postulado reduccionista y aempírico que rompe la unidad moral de la persona. Sin duda, Aristóteles no puede tener razón al identificar una determinada organización social con la naturaleza, ni al suponer que sus criterios de moralidad son universales por ser los culturalmente suyos. Pero esa obviedad no da pie a separar la naturaleza de la cultura hasta suponer que la moralidad humana pueda ser exclusivamente fruto de convenciones, que la capacidad autolegisladora es absoluta como si la producción normativa del espíritu humano careciera de condicionamientos *naturales*.

No siendo válida la identificación aristotélica de la moral natural con la organización de la *polis*, sí es válido, sin embargo, el argumento que utiliza para probar que la moralidad tiene un *enraizamiento* en la naturaleza. En la *Política* de Aristóteles no tiene cabida la noción de "sujeto de autonomía moral" porque la autonomía tendría que interpretarse como *autarquía*, o autosuficiencia del individuo para subsistir por sí mismo sin ayuda ajena, una cualidad que no es propia de los hombres, sino de los dioses, de aquí que la unidad autónoma o autosuficiente en el orden moral lo fuera, a la vez, en el instrumental. Eso era la *polis*⁸. El argumento aristotélico es contundente. El hombre particular, dice, no es autosuficiente, necesita de otros para subsistir. La *casa* ha de organizarse económicamente y la *ciudad* es una red de dependencias recíprocas. El hombre es un ser social por naturaleza porque es engendrado por progenitores, si viviera aislado no podría hablar y para sobrevivir necesita del auxilio ajeno. Una incapacidad o limitación biológica del individuo, es *natural*. La organización moral de la sociedad no puede pretender ignorar esa limitación. Es absurdo asignar al hombre una capacidad legisladora autosuficiente cuando no puede asegurar su subsistencia por sí mismo⁹. Para los modernos, esta depen-

⁸ Aristóteles y la Ilustración identifican la unidad de análisis social y la de análisis moral, pero difieren en la designación de esa unidad. Para Aristóteles es la *polis*, para la Ilustración, el individuo. Mi punto de vista estriba en diferenciarlas. El individuo no puede ser la unidad mínima de análisis social porque un Robinson recién nacido no constituye ningún tipo de organización social. Sin embargo, todo individuo humano es unitariamente moral.

⁹ Para Aristóteles la *autarquía* es una condición propia de los dioses, y la sociabilidad una condición de los hombres, mientras que la *autonomía* sólo es propia de

dencia del individuo de otros individuos sólo demuestra que la naturaleza individual es *limitada*. Ser *persona* es algo distinto de ser *ciudadano* en sentido aristotélico. Ser *persona* es ser *moralmente autónomo* siendo *socialmente dependiente*. Porque la autonomía moral de la persona es socialmente dependiente y limitada, la persona es naturalmente social y política, pero porque esa limitación social no supedita la *responsabilidad moral* de la persona a la de ninguna otra, ésta es moralmente autónoma. *No ser autárquico no es sinónimo de no ser autónomo*, cosa que Aristóteles no pudo suponer¹⁰.

4. *Encuentro entre razón moderna y razón aristotélica*

El reconocimiento político de la autonomía moral de toda persona no es un invento de la modernidad sino un modo de aplicar a una situación histórica nueva un criterio doctrinal no explícitamente elaborado como noción teórica pero presupuesto para dotar de inteligibilidad a una práctica religiosa generalizadamente compartida. Cuando MacIntyre, en una fase de su penetrante estudio sobre la virtud, reflexiona sobre la diferencia entre "la caridad" cristiana y

aquellos hombres libres que, por haberse liberado de las necesidades mundanas, pueden dedicarse a la metafísica, la "única ciencia libre". La autonomía es una virtud, por decirlo así, *gnoseológica* "cuya posesión podría con justicia ser considerada impropia de los hombres" (*Metafísica* 982 b, 25-30). No dio lugar a que sin ser moralmente autárquico *todo hombre* pudiera ser moralmente autónomo, pues, a su juicio, la autonomía únicamente quedaba reservada a quienes pudieran tener el privilegio semidivino de dedicarse a una ciencia "inútil" porque tenían socialmente resueltas todas sus utilidades (*Id.* 983 a 10-11) De lo que deduce que las reglas de la comunidad son anteriores a los individuos: el bien del individuo es el mismo que el bien de la ciudad (*Ética a Nicómaco*, 1094b 7-9).

¹⁰ Como Aristóteles, Rousseau identifica ciudadano, miembro activo de una comunidad política, y persona, sujeto de autonomía moral, pero invierte la relación. Para Aristóteles sólo son personas los ciudadanos de la *polis*. Para Rousseau son ciudadanos *todas* las personas de la *república*. Pero la noción de «ciudadano» de Rousseau no coincide con la de individuo humano: el contratante del pacto social no es el miembro de una especie biológica, con lo que, de hecho, reduce los miembros de la especie a los ciudadanos capacitados para participar en la asamblea. El "sujeto pasivo" kantiano queda, pues, en una situación de incertidumbre política.

“la amistad” aristotélica, expresa esa diferencia del siguiente modo: “Aristóteles, al considerar la naturaleza de la amistad, había concluido que un hombre bueno no puede ser amigo de un malvado... Pero en el centro de la religión bíblica está el concepto de amor por los que pecan. ¿Qué omite el universo de Aristóteles para que tal noción de amor sea inconcebible dentro de él?... La virtud mostrada con el perdón es la caridad. No hay palabra en la Grecia de Aristóteles que traduzca correctamente ‘pecado’, ‘arrepentimiento’ o ‘caridad’”. Pero esta aguda observación no es respuesta a la pregunta planteada. La respuesta está en que la doctrina cristiana no puede entenderse sin aceptar que el concepto de “persona” como agente autónomo de responsabilidad moral es inherente a su praxis religiosa, independientemente de cualesquiera funciones políticas o sociales le sean asignadas al ciudadano cristiano. Es ese concepto lo que Aristóteles “omite”. La caridad obliga a tratar al *otro*, en cuanto individuo de la especie natural de los “hombres” como a persona moral, incluso si las instituciones sociales permiten la exclusión del “otro” de la comunidad de personas. La obligación, moral, no política, de “perdonar al enemigo” usa la noción de “persona” como presupuesto para una práctica inteligible de una caridad universal. La tarea evangelizadora, de orden trascendente, es una aportación humanística en el orden inmanente. Cualesquiera que fueran sus excesos, fisuras y equívocos, la evangelización podía interpretarse idealmente como una humanización consistente en hacer a cada persona más persona y a tratar como más personas de lo que su comunidad les obligaba, a las personas de cada comunidad concreta”.

En la modernidad se rompe el vínculo establecido por las tradiciones comunitarias entre moralidad y política. El reconocimiento-

” Este es, creo, el punto en que MacIntyre no da respuesta a la objeción de Wachsbrot sobre la imposibilidad de descubrir “una forma racional de resolver los desacuerdos entre dos tradiciones moral y epistemológicamente rivales”, idea en la que insiste en obras posteriores. Lo que a él parece molestarle es que haya que argumentar *kantianamente* para decidirla *priori* sobre tradiciones no compatibles. Pero esa misma molestia es una incitación a pensar que la argumentación kantiana no puede, por el hecho de ser liberal, echarse en saco roto por muy comunitarista que se sea.

político de que la persona es moralmente autónoma implica no sólo que pueda vivir sus propias convicciones morales sino que pueda defenderlas en un ambiente en el que pueden ser agredidas. La política ha de asegurar a cada individuo y a cada grupo que pueda vivir su moral con autonomía. De aquí que a la autonomía moral haya que añadir la *autonomía política*. El individuo es no sólo gnoseológicamente autónomo (el acto de pensar es individual, no social) y moralmente autónomo (el individuo y sólo él es responsable de sus decisiones), sino también *políticamente* autónomo (su voto es suyo, y de nadie más). El individualismo sociopolítico será tanto mayor cuanto más competencias se atribuyan al voto individual: en eso consiste la democracia política rusioniana: la limitación de atribuciones morales al Estado asegura que la mera agregación de votos individuales carezca de competencias sobre asuntos morales, competencias que, entonces, pasan a depender del mundo vital en que el individuo se forma, la tradición de su comunidad familiar y de la integración de esta tradición en la sociedad en tanto algo distinto del Estado.

Si se limita la competencia del Estado, *se reduce el individualismo* moderno, en lugar de aumentarlo, como me parece que razonan algunos conservadores que conciben el Estado como un instrumento político al servicio de *sus* tradiciones. Decir que la persona es moralmente autónoma no puede interpretarse como una reducción de la persona moral al individuo ahistórico rusioniano sino como una defensa del personalismo frente a ese individualismo según el cual *las* normas morales se deciden por votación en la asamblea. Pero frecuentemente se confunden el individualismo rusioniano y el personalismo liberal. Por otro lado, el reconocimiento político de la "autonomía moral" de *todo* individuo inmuniza frente a cualquier exceso organicista, que trate de identificar la moral de una comunidad determinada con una moral universal. Por lo demás, ese reconocimiento político de la autonomía moral no se basa en motivos arbitrarios sino en el nada caprichoso reconocimiento de que cada individuo es naturalmente una persona moral, una unidad óptica, deontológica y gnoseológica. La democracia moderna añade a esas incontrovertibles unidades la de hacer al individuo consciente una unidad de decisión política, o sea, un ciudadano.

La actitud neoconservadora expuesta por MacIntyre en *Tras la virtud*, no distingue entre el individualismo político y el moral, o sea, entre individuo productor de moralidad —el *ciudadano* virtuoso—; y agente responsable de moralidad —la *persona* moral—. No faltan razones para eludir esa distinción porque muchos ilustrados, basándose en la equivocidad de Kant, identifican uno con otra. Al criticar, sin entrar en matices, al “individuo” moderno como “sujeto de autonomía moral” incluye en la crítica de que la voluntad del individuo sea la fuente exclusiva de la producción de normas, la de que la atribución de la responsabilidad moral siempre corresponde al individuo. Pero criticar lo primero no debería incluir criticar lo segundo. Y si lo segundo no es criticable, entonces tampoco debería ser criticable que haya un reconocimiento político de esa autonomía. Pero es ese reconocimiento lo que distingue la modernidad del aristotelismo político. No digo, claro está, que MacIntyre no sea capaz de distinguir ambas cosas ni que, al considerar al Yo como un centro narrativo de imputación temáticamente uniforme, no esté, de hecho, utilizando un concepto de individualidad. Lo que MacIntyre discute es que la razón moderna esté obligada a interpretar al individuo ahistóricamente, al margen de una tradición. Mas, aunque los giros de tuerca de la modernidad conducen a identificar el “sujeto moralmente autónomo” con un “agente productor de convenciones morales”, esa identidad puede encontrar un límite sin tener que salirse de los cauces ilustrados. Basta tomar conciencia de que la contingencia individual es natural, y que el arraigo en la naturaleza permite enraizar las convenciones morales en su condicionamiento natural. Si social y ecológicamente considerado el individuo no es autónomo, sino un ser dependiente que no puede desenvolverse por sí solo, ontológicamente considerado cada individuo es distinto y autónomo, y también lo es moralmente, no porque su voluntad sea la única fuente de legitimación de las normas que produce, sino porque sólo su voluntad es responsable de y sólo a ella pueden imputarse los actos que realiza. El reconocimiento moderno de esa “autonomía moral” es lo que permite trascender las limitaciones del ‘sociologismo orgánico’ aristotélico.

Así, pues, si la persona es una unidad óptica, gnoseológica y deontológica, puede considerarse también como unidad de acción política. No hay un bien positivamente definible del *todo* que sea superior al bien que positivamente *cada* persona reclame para sí de modo que sea el todo quien exija para la realización de ese bien la obediencia de la persona a menos que *cada* persona resuelva por sí misma obedecer para preservar ciertos valores del *todo social*. Pero es cierto que la persona no podría reclamar un bien positivo para sí si no se hubiera cooperado con su desarrollo sociológico y social. No es *una unidad de organización social* porque no es socialmente autosuficiente. Biológica y socialmente depende del auxilio y la ayuda ajenas luego tiene que tener algún tipo de obligación que compense ese auxilio que sea compatible con su autonomía moral. Una obligación compatible con la autonomía de la persona sólo puede, por definición, expresarse en forma de regla de moralidad. Pero siendo una compensación a una ayuda incondicional ha de tener también un reconocimiento ético. La ética y la moral tienen un mismo fundamento *positivo*: la obligación de cooperar incondicionalmente con quien está incondicionalmente necesitado de esa cooperación para llegar a ser una persona moralmente autónoma.

MacIntyre asegura que “nuestra cultura pluralista no posee ningún criterio racional ni método alguno para contrapesar y decidir a favor de las pretensiones basadas en el legítimo derecho o de las basadas en la necesidad”. Si de lo que se tratara fuera, por ejemplo, de decidir entre la actitud de Nozick y la de Rawls —que es como ejemplifica MacIntyre su afirmación de que no hay criterio para decidir—, su interpretación no sería justa. Lo que quiere decir es que la modernidad es incapaz de superar la dicotomía weberiana entre “ética de la convicción” y “ética de la responsabilidad”. Naturalmente, si la crítica de MacIntyre presupone que en la sociedad pluralista es imposible distinguir entre la convicción de una persona que se empeña en deducir derechos de una norma que trata de compensar una situación social de desigualdad o de injusticia (por ejemplo, todos las personas tienen derecho a una vivienda confortable), y la convicción de una persona que sólo predice sobre sí misma, no hay modo, en efecto, de que “la cultura pluralista” pueda

decidir, digamos, entre Nozick y Rawls. Pero, aparte de que no es necesario estar de acuerdo con uno o con otro, porque no se trata de una disyuntiva, lo que interesa subrayar es que sí es posible elegir entre quién representa una postura más racional porque también es posible decidir entre qué es una conjetura sobre el efecto que han de tener normas predictivas y cuál es el límite a que se ha de llegar sobre esa conjetura. Muchos economistas han escrito sobre el límite de la decisión racional. En síntesis, se puede responder que, como se trata de una conjetura, el método poperiano de *ensayo y error*, aplicado a la política permite rectificar los excesos o defectos cometidos por los políticos del pasado que propusieron programas de acción política como si se tratara de obligaciones éticas o reglas de solidaridad colectiva. De hecho, pocos dudarán ya de que una concepción rusioniana literamente marxista de la política, es irrazonable.

Justo porque es un asunto decidible y no de una disyuntiva indecidible, como creyó MacIntyre, la socialdemocracia europea ha ido moderando sus utópicas pretensiones iniciales y modifica su retórica ideológica. Cuando trataron de promover el empleo, la inversión y aumentar el bienestar social tuvieron que desdecirse de sus supuestos. En suma, no es imposible distinguir entre la demagogia —quitando al rico se favorece al pobre— y la responsabilidad: apliquemos una política que, al menos, produzca puestos de trabajo, bienestar para todos y no utilice al recaudador de impuestos como una amenaza contra el disidente ni ahogue la libertad de emprender y actuar.

Cuando el marxista se hace weberiano no es capaz de distinguir entre lo que corresponde a la “convicción sobre sí mismo” y lo que corresponde a una “convicción” sobre cómo sus ideas de cómo favorecer a los demás no podrán aplicarse ni siquiera a uno mismo si resultare que, al aplicarlas, ni los demás ni tampoco uno mismo actuaran como sería necesario que lo hicieran para que la “convicción” del socialdemócrata fuera una predicción teórica y no una “convicción”. Pero lo que ocurre es que MacIntyre piensa como si cualquier planteamiento liberal hubiera de incurrir en esa falacia. Quede claro que la falacia no ha sido descubierta por MacIntyre.

Fue Popper quien adelantó la argumentación filosófica (*liberal*, sea dicho entre paréntesis) de la que, por sus concomitancias, pudiéramos creer que se nutre MacIntyre para confirmar el carácter impredecible de la historicidad y de la individualidad frente a las pretensiones predictivas del marxismo. En lo que aquí nos resulta incitante, el historicismo de MacIntyre es más popperiano que aristotélico.

Hay que distinguir, por tanto, como condición ideal de la regulación moderna de la convivencia, entre libertad política y libertad moral. Cuantas menos reglas políticas haya que cumplir más libertad política. Cuantas más reglas morales se cumplan más moral será la conducta libre del ciudadano. Aceptada la disociación entre política y moral, entre, por decirlo con las expresiones de Hobbes, el orden coactivo del Leviatán y el orden persuasivo de la Iglesia, entre el mínimo de conducta moral políticamente exigible y la conducta moral deseable para el perfeccionamiento de la sociedad a través del perfeccionamiento personal, se es políticamente libre para actuar moral o inmoralmemente mientras no se transgredan los principios éticos o la moral imprescindible para asegurar la convivencia pacífica.

Esta escisión puede generar la dispersión y el nihilismo morales. Pero se trata de una condición histórica, y no de un hecho histórico particular, que hay que aceptarla como lo que es, como un hecho global que es condición de la particularidad de los hechos, y resultará vano oponer a una situación histórica de hecho una organización, no menos históricamente fáctica, de valores que de hecho no se da. En esto consiste el principio moderno de separación de la Iglesia y el Estado, del orden político y el religioso, de la moral pública o *ética*, instrumentalmente suficiente, pero no personalmente autosuficiente, y las reglas de la *moral* que libremente deberían vivir las personas voluntaria o asociativamente. La confusión entre libertad política de cumplir una regla moral y libertad moral de cumplir o no cumplir la regla que se debe cumplir es lo que hace que muchos ciudadanos que pueblan las sociedades industriales avanzadas crean infantilmente que la conducta moral es menos libre que la inmoral o que la libertad moral consiste en actuar prescindiendo de

reglas morales. Los ciudadanos de las sociedades democráticas avanzadas podrán ser políticamente maduros pero son moralmente adolescentes. Obviamente, la institucionalización de la adolescencia moral del ciudadano en nuestras sociedades tiene sus riesgos, pero no hay organización social que no los tenga. Y, en todo caso, más realista y útil será intentar madurar moralmente desde nuestra adolescente turbulencia interna que proponer como remedio una cosa distinta de la que somos.