

DE LA UTILIDAD NEGATIVA Y DE LA POSITIVA

Por LUIS NÚÑEZ LADEVÉZE

Podríamos resumir las versiones *negativas* de la libertad individual expresadas en el principio de independencia con la manida fórmula de «la libertad de uno empieza donde acaba la de los demás». Trataré de mostrar que regular la interacción humana a partir de este axioma del individualismo, cuyo origen remonta a Hobbes, es incongruente con la pretensión y el deseo de fomentar actitudes no utilitaristas de solidaridad entre los hombres.

Llamo «negativas» a estas versiones porque la libertad de cada individuo se define de manera excluyente respecto de la libertad de los demás. Los «otros» delimitan, circundan «mi» libertad, la cual, si no existieran, sería ilimitada, absoluta, ya que no habría motivo para limitarla. Hay que tolerar la invasión del otro porque hay que convivir con él en un recinto donde, si ese otro no existiera, sería todo mío, no habría condición para que mi comportamiento estuviera sometido a más norma que la derivada de los condicionamientos naturales de la adaptación al medio ambiente. Denominaré al supuesto que rige este tipo de individualismo «principio utilitarista de libertad negativa» o «utilitarismo negativo» porque, para limitar la libertad de cada individuo, se arguye la *utilidad* que recibe de que los demás limiten recíprocamente la suya. Éste fue el planteamiento de Hobbes que, sin retoques, llega hasta la actualidad donde se ha convertido en el tópico común de nuestras democracias. No me propongo en las páginas que siguen invalidarlo sino mostrar que no puede situarse como primer principio de un sistema de organización social.

La principal limitación de esta definición negativa de libertad individual procede de que no puede suministrar ningún motivo, que no sea utilitario, para pensar que una actitud solidaria es razonable. Hobbes lo vio con claridad porque concibió al otro como un enemigo. No podía dejar de serlo, ya que su presencia es la causa de que el don sagrado de la libertad se limite. El otro es, pues, lo que impide la expansión de una libertad que sería ilimitada si se prescindiera del obstáculo. La definición de libertad sería positiva, en lugar de negativa, si se mostrara que hay alguna *razón* para cooperar con los demás sin esperar nada a cambio, y no sólo para tolerarnos mutuamente porque resulta más útil convivir ordenadamente que guerrear incesantemente contra nuestros vecinos: algún motivo que no fuera transaccional por el

que fuera beneficioso que el individuo se someta a normas que no proceda de la *condición de* que los demás limiten su libertad en la misma proporción.

Pero la idea de que la libertad de uno termina donde comienza la ajena, a la que obedece la práctica social dominante en las democracias avanzadas, es intransaccional. La solidaridad no puede quedar sometida a condición si pretende no quedar constreñida por las horcas del utilitarismo. Sin duda, que la solidaridad haya de ser incondicional, no por temor al castigo o por las ventajas que proporciona a cada individuo limitar su libertad, no es un argumento contra esa noción individualista. Mas *esa idea de libertad no es universal*, es decir, no es aplicable a todo individuo humano, ni siquiera puede aplicarse a un solo individuo en todo momento. Si fuera cierto que la libertad de uno termina donde empieza la de los demás tendría que aplicarse a todos y cada uno de los individuos humanos en cualquier circunstancia; tendría que ser cierto que todo individuo es más libre cuanto más aislado porque, en ese caso, su libertad no quedaría limitada o recortada por la presencia ajena. Pero esto es insostenible. Y una sociedad cuya organización se basa en un principio regulador que no es aplicable a todo individuo, ni siquiera a uno solo en todo momento, es discriminatoria. Sitúa *ab initio* a un grupo en situación ventajosa, en condiciones de poder imponer su voluntad a los que más necesitan de protección.

La versión positiva del principio utilitarista de libertad individual posiblemente no se haya expuesto de modo más rotundo y optimista que en la Proposición XVIII del libro IV de la *Ética* de Spinoza: *«nada, pues, más útil al hombre que el hombre: los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez para si lo útil común a todos; de lo cual se sigue que los hombres que son gobernados por la razón, esto es, los hombres que buscan lo que les es útil bajo la guía de la razón, no apetecen nada para sí que no deseen para los demás hombres»*. Spinoza sale al paso de quienes pudieran considerar que «el principio de que cada cual está obligado a buscar lo que le es útil, es el fundamento de la inmoralidad, pero no de la virtud y de la moralidad. Por tanto, después de haber señalado brevemente que ocurre lo contrario...» (la cursiva es mía).

Me parece que este párrafo de Spinoza contiene la expresión más depurada de la versión positiva del principio de utilidad. Más útil aún que la tolerancia del otro es la solidaridad. Tan útil que incluso podría pensarse que este tipo de «utilidad» ni siquiera es utilitarista, es la expresión misma de la propensión a la *bondad*, que anida en el corazón de toda buena persona. Sólo que Spinoza no habla en nombre del corazón, como Hume o Pascal, sino de la razón, como hará Hegel. Pareciera que el filósofo ignorara aquel hobbesiano *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes* y anunciase los idilios rusonianos de *El contrato social*, los anhelos proféticos de una sociedad sin clases y las posteriores ensoñaciones habermasianas de una sociedad ideal de comunicación.

Lo que me interesa subrayar es que esta versión es tan individualista como la hobbesiana, aunque muchas veces se presenta como opuesta al utilitarismo individualista por ser positiva en lugar de negativa. Mientras los apóstoles de la tolerancia predicán el recorte de las libertades de unos en nombre de las libertades de los otros, Spinoza, apóstol de la solidaridad, trata de convertir el instrumentalismo en un principio racional de cooperación social y no de delimitación de respectivas zonas de dominio: «los hombres que buscan lo que les es útil bajo la guía de la razón, no apetecen nada para sí que no deseen para los demás hombres». De esta manera la libertad se define positivamente como el encuentro, consensuado racionalmente por las distintas libertades, de un bien común solidario que integre los bienes individuales. Habermas es un spinoziano que ha sustituido el *more geometrico* de la reflexión individual por la *razón comunicativa* de la interacción social.

Si mi razonamiento no está errado, el párrafo de Spinoza contiene una falacia. Parte del postulado de que los hombres «no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el *estar todos de acuerdo en todas las cosas*» (la cursiva es mía). En la *Ética* Spinoza establece como primera ley moral «la conservación del propio ser», lo cual significará para él la identidad noética del sujeto, o sea, del ser pensante en tanto que piensa. Eso es lo que hay que conservar. Esta propuesta es coherente con el principio de autarquía. Pero impone también la siguiente condición: «*en cuanto los hombres viven según la guía de la razón, sólo entonces concuerdan siempre necesariamente en naturaleza*» (P 4.^a, prop. XXXV). «El estar todos de acuerdo» es, por tanto, resultado de vivir exclusivamente «según la razón». De aquí que «*a la impotencia humana para gobernar y reprimir los afectos la llamo servidumbre*» (P. 4.^o, pref), ya que «*en cuanto los hombres están sometidos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza*».

¿Dónde radica la falacia? En la presunción de que la motivación para actuar de individuos racionales se siga de una razón. Spinoza podía haber escrito que los hombres *no deberían desear* nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo. En lugar de eso, escribe: «*no pueden desear*». La confusión entre la modalidad del «deber ser» y la del «poder ser» es el origen de la falacia. De que algo no «deba ser» no se deduce que no «pueda serlo». En eso consiste justamente la diferencia entre gregariedad y sociabilidad según Aristóteles. Lo gregario es que uno haga lo contrario de lo que su razón le dice que debe hacer, porque hacer lo que uno *puede* es mucho más fácil e instintivo, más servil diría Spinoza, que hacer lo que uno *debe*.

Tan angelical ingenuidad basada en deducir de la utilidad de una norma el comportamiento de los obligados es el origen de los totalitarismos modernos. Tenía razón Hume al decir que si se concibe la razón, al modo ilustrado, «en un sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, no puede nunca ser un motivo para la voluntad, y no puede tener influencia alguna sino en cuanto que afecte a alguna pasión o afición». Como tal presunción de que las personas tienden a hacer lo que deben cuando racionalmente ven con distintiva claridad cuál es su deber, ni funciona ni puede funcionar en la práctica, habrá que buscar un método que

permita asegurar que quien no esté dispuesto a cumplir lo que es claro y distinto para la razón, lo cumpla aunque no quiera. Si la conducta individual, independientemente de lo que la razón sugiera, no se adapta a ese fin que presuntivamente expresa una racionalidad universal, habrá que conseguir que se identifique con el bien común aunque no quiera hacerlo. La coacción política es, pues, el método alternativo para asegurar que la conducta personal sea acorde a la racionalidad universal. En suma, el Estado, concebido como razón pero aplicado de hecho como coacción, es la institución que garantiza que la conducta individual no se aparte de la norma racional. Y si el Estado no representa los intereses universalmente racionales, la política será el medio de imponer la transformación del Estado. Si a esa imposición política se la llama «libertad», ¿a qué habría que llamar «esclavitud»?

¿Y si el dominio racional de las servidumbres del propio cuerpo no dependiera de nuestra comprensión de qué es lo preferible, lo razonable y lo ético sino del esfuerzo por dominarnos a nosotros mismos? ¿Y si el mayor obstáculo a nuestro afán de cooperación con los demás fuera nuestro deseo de satisfacer las pasiones que Spinoza llama *serviles* y que mientras no dominemos personalmente este deseo resulte dudoso que nuestra razón vea clara y distintamente que lo más conveniente es cooperar con los demás? ¿Y si el control racional de nuestras afecciones sólo puede proceder de la propia decisión y no de la coacción ajena y, por tanto, fuera estéril a la larga cualquier intento de obligar a nuestra voluntad a seguir una regla cuando voluntariamente no la acepta como suya? ¿Y si la pretensión de ajustar la conducta a un pacto fuera insuficiente porque, si somos autónomos, no es posible asegurar nuestra cooperación con los fines pactados cuando se nos imponen las condiciones del pacto? Si todo esto fuera cierto, y, según mi modo de ver, lo es, la cooperación solidaria dependería no sólo del pacto, también de nuestro autocontrol, de la supeditación de las servidumbres a la razón por mediación de la voluntad, de que nuestras tendencias instintivas y afectivas sean doblegadas por la voluntad, de que la voluntad personal consiga controlar los impulsos emotivos haciendo que la conducta sea la adecuada a una norma que asegure que la satisfacción del instinto por la persona no convierta a la persona en un ser antisocial.

Si la moralidad exigiera dominar los impulsos instintivos y procurar el autodomínio fuera condición de que nuestro hacer se corresponda con el deber hacer, o si resultare que la solidaridad no procediese sólo de que cumplamos reglas que nos obligan públicamente sino también de que cumplamos privadamente reglas ni jurídica ni políticamente exigibles, entonces la solidaridad no dependería de que las reglas nos obligaran coactivamente sino de que cada uno se esforzara por cumplir mejor reglas cuyo cumplimiento por la colectividad no se puede asegurar ni predecir. La solidaridad sería más una pretensión moral, el fin inalcanzable que depende de que cada uno cumpla mejor normas morales a cuyo cumplimiento no puede ser forzado por nadie más que por uno mismo. Pero ese cumplimiento sería estimulado si los hábitos, costumbres y juicios sociales lo favorecieran. Y la solidaridad dependería entonces de que la presión social cooperase con el cumplimiento de reglas morales políticamente no exigibles.

Pero, entonces, tendrían un valor muy relativo las afirmaciones rusionianas y freudianas de que la norma social de moralidad sea el obstáculo de la libertad, o que la libertad consistiera en la «liberación» del instinto (1). Mas tampoco puede tener sentido algo que para Spinoza lo tiene: que la moralidad pueda ser establecida solamente por consenso porque habría obligaciones con respecto a uno mismo y los demás que no dependerían de pacto alguno, condiciones previas que aseguren la *universalidad* de cualquier pacto que se pretendiera establecer. Y éste es el problema que han de afrontar nuestras sociedades individualistas invadidas por el hedonismo, embriagadas por un sentimentalismo delicuescente que se convierte en instrumento de autojustificación de nuestra intemperancia, adaptadas a la versatilidad de los sentimientos, obsesionadas por evitar el daño a los demás por temor al propio dolor, porque han perdido todo contacto con la función regeneradora del autodomínio, si convertido en objeto de control de la voluntad, es orientado por normas morales de contenido racional.

Espinozianamente hablando, sólo al precio de impedir políticamente que cada uno obre pasionalmente como quiera es posible alcanzar la «concordancia racional». La idea de libertad que expresa la *Ética* es, justamente, la inversión de la libertad individualista según la cual, como escribe Stuart Mill, «para aquello que no le atañe más que a él, su independencia es, de hecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano». Stuart Mill tiene razón al pensar, adoptando la tradición hobbesiana, que el individuo es políticamente dueño de su cuerpo, exigiendo que el Leviatán racional spinoziano no tenga facultades para castigar a quien use de su cuerpo como quiera (con reservas, claro está, como, por poner un ejemplo, la automutilación instrumental; no el aborto, porque el feto no es el propio cuerpo sino que está en el cuerpo de otro). Pero nuestra sociedad ha perdido el sentido de la diferencia entre *soberanía* política del cuerpo y soberanía moral. Nadie es moralmente soberano del cuerpo si no es capaz de dominar sus instintos, como, por cierto, ejemplarizó Stuart Mill en sus relaciones con *mrs. Taylor*.

Cuanto más soberano de sí mismo, el hombre obra más racionalmente, y no lo hace tanto si obra movido por sus pasiones. Pero la afirmación de que «sobre su cuerpo es soberano», no dice nada sobre la graduación de ese autodomínio, se refiere sólo a la ilegitimidad de que alguien ajeno a uno mismo interfiriera coactivamente en ese ámbito individual. Si la frase se interpreta políticamente Mill tiene razón, pero si se la interpreta moralmente ni la tiene ni deja de tenerla porque no se

(1) Creo que el punto de vista hobbesiano, rusioniano, y freudiano, según el cual el hombre es libre en un hipotético estado de naturaleza caracterizado por la carencia de normas y la civilización es un sistema de represión de instintos, es contradictorio con la noción de «hombre», porque, esa idea de «libertad» podría aplicarse a los animales, no a los hombres, pues si el «estado de naturaleza» es sólo instintivo, no puede ser *humano*. La libertad humana se define, como anticipó Aristóteles, con relación a la capacidad natural para infringir la regla que debe cumplir. Eso significa que lo humanamente natural es que haya normas sociales. No es posible concebir un «estado de naturaleza» de hombres que sean, a la vez libres y no sujetos a normas.

pronuncia sobre ello, aunque su propio testimonio vital podría valer por un pronunciamiento. Pero es obvio, a mi entender, que de admitir la validez de que «el hombre es políticamente soberano de su cuerpo», no se deduce que no haya obligaciones morales con respecto al cuerpo. Del «individualismo político», que comparto con Mill, no se desprende el «individualismo moral». Si por «individualismo moral» entendemos que, puesto que cada hombre es «políticamente soberano» de su cuerpo, es moralmente indiferente lo que cada uno haga con su cuerpo, yo no podría considerarme un individualista moral, sin dejar por ello de compartir el individualismo político de Mill. Creo que reducir la moral al individualismo político conduce a la insolidaridad, porque la solidaridad con los demás requiere el sacrificio de uno mismo y sólo el dominio o soberanía moral de uno sobre su cuerpo, sus intereses, sus deseos de placer, puede hacer práctica la profesión del deseo de ser solidario con los demás.

Spinoza no podría aceptar estas fórmulas clásicas de individualismo político —no moral— de Stuart Mill cuando dice en la Introducción de *Sobre la libertad* que «la única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien a nuestra propia manera. Cada cual es el mejor guardián de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La especie humana ganaría más en dejar a cada uno que viva como le guste más, que no obligarle a vivir como guste al resto de sus semejantes». Spinoza dice lo contrario: nuestra especie dejaría de ser racional si cada individuo viviera como le guste más. La ética spinoziana es el origen de la frustrada aspiración de alcanzar objetivos morales, como la solidaridad entre los hombres, a través de medios políticos. Una idea que se derrumba cuando cae «el muro de Berlín».

Hay, pues, dos formas, no una, de profesar el utilitarismo individualista: la negativa y la positiva, la individual y la colectivista, la insolidaria y la totalitaria. No son más que versiones inversas de un mismo principio. Hay un texto especialmente explícito para comprobar hasta qué punto las dos antítesis pueden convivir simultáneamente. Creo que es suficiente indicar que se comparen el «prefacio» y los capítulos XVI y XX del *Tratado teológico-político*. Spinoza define la libertad y el Estado en términos hobbesianos: la libertad como el derecho natural que tiene cada uno a hacer lo que quiera, y el Estado, como la consecuencia de la necesidad racional de convivir seguramente en un orden legal. De aquí resulta que, por un lado, «estamos obligados a cumplir absolutamente todas las órdenes de la potestad suprema, por más absurdas que sean, a menos que queramos ser enemigos del Estado y obrar contra la razón» (cap. XVI, 194) y, por otro, «que nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo» (cap. XX, 239-10). ¿Cómo puede conciliar Spinoza esos principios que para Locke y Stuart Mill tienen sentidos opuestos? De un modo simple que anticipa el argumento rusioniano del Libro IV, c.2, de *El contrato social*: porque «el verdadero fin del Estado es, pues, la libertad». Pero esto es un «deber ser», no un «ser». También Hegel profesa una confusión similar entre lo fáctico y lo deóntico. Marx llegará a la sorprendente conclusión de que es necesario convertir la sociedad en Estado para conseguir que el Estado se disuelva en la sociedad.

La solidaridad de Spinoza conduce a Rousseau, Hegel y Marx. La tolerancia de Mill, que no es más que la antítesis negativa de la de Spinoza, procede de la crítica de Locke a Hobbes, y pasa por el utilitarismo de Bentham. Spinoza reduce la individualidad a la conciencia racional, de aquí que ni siquiera pueda concebir que el hombre sea libre, sino que *Cree serlo o que lo imagina* (cfr. P 3.^a prop. II, Escolio y prop. XLIX, Escolio). Es el mismo argumento que utiliza Marx para asegurar que la libertad burguesa es un efecto del *fetichismo* de la mercancía. Para Spinoza sólo la conciencia puede ser libre. Pero es una libertad determinada a serlo por la razón y sólo lo es cuando, prescindiendo de la servidumbre de la corporalidad, concuerda racionalmente con las demás conciencias. ¿Qué ocurre si la conciencia se empeña en ser servil o en no concordar con las demás? ¿Cómo evitarle esa servidumbre? Se comprende la admiración de Marx por Spinoza tanto cuanto se entiende su adversión por Bentham.

Marx trató insistentemente de superar el utilitarismo porque lo identificó con el individualismo, y su antipatía por Bentham es una muestra palpable de su sincero rechazo del utilitarismo, pero al precio de aceptar su antítesis, el instrumentalismo colectivista espinosiano. Así, pues, la aceptación del principio individualista es punto de partida de su crítica, sólo que en lugar de consignarlo como supuesto para justificar el estado de cosas de la sociedad que critica, lo convierte en fin del estado de cosas de la sociedad deseada: la comunidad solidaria de seres racionales. El espiritualismo espinosiano basado en la racionalidad de las conciencias se transforma en coartada para justificar un plan político que se proponga por fin el igualitarismo material o la solidaridad universal: hay que conseguir la igualdad como condición *sine qua non* del pleno desarrollo de la individualidad. Puede decirse que se sitúa en la línea antihobbesiana, es decir, rusioniana, según la cual el hombre es bueno por naturaleza y malo a causa de la sociedad. Bastaría rectificar la sociedad, igualando a los hombres, para que, recuperada la inocencia perdida, alcancen la plenitud de su conciencia. He aquí un párrafo espinosiano de Marx: «la tercera etapa es la libre individualidad, basada sobre el desarrollo universal de los individuos y sobre el dominio de su productividad colectiva convertida en poder social». (*Grundrisse*, t. 1.^o LA MONEDA.)

En realidad, se trata de dos intentos de salida por direcciones opuestas de un callejón que no la tiene. O bien mi libertad está limitada por la ajena, y el otro es un enemigo, como detectó Hobbes, porque es la causa de que se limite la libertad, mi don máspreciado; o bien, la libertad está limitada por el uso desigual (por causas pasionales, Spinoza; culturales, Rousseau; o materiales, Marx) que el otro puede hacer de la suya. Por esta razón puedo estar legitimado para imponer mi libertad a la de otro porque la imposición es el recurso político para restablecer la igualdad históricamente perdida entre ambas libertades. En eso consiste la concepción marxista de la acción política como método de encauzamiento del proceso histórico de emancipación humana. Pero, se quiera o no se quiera ver, es imposible esperar la cooperación social allí donde la libertad del otro sólo es concebida como el obstáculo de mi libertad, o allí donde la norma moral es pensada como mero sistema represivo del individuo libre.

No era eso lo que pensaba Aristóteles. Hay que añadir que tampoco es eso lo que pensaron muchos ilustrados sensatos, por ejemplo, Hume, Locke, Montesquieu, Tocqueville, incluso Comte. Ni siquiera tampoco lo que pensaba Spinoza. Lo que ocurría era otra cosa: que sus benignos pensamientos quedaban desvinculados del principio que habían considerado como fundamento de consistencia teórica. No comprendieron claramente que era imposible deducir de un principio negativo de libertad, que concibe al otro no como un alguien que coopera conmigo sino como el origen de mi limitación y el motivo por el que mi autonomía ha de ser reprimida, un principio positivo de solidaridad. Hume y Adam Smith tienen buenos sentimientos y comprenden, además, que la razón espinoziana de conciencias deliberantes en una asamblea no puede representar el modo humano de razonar. No puede, porque hay razones que la conciencia reflexiva no llega nunca a conocer, como dice Hume aunque suene a Pascal, y porque no hay razones para pensar que todo lo que merece el nombre de racional ha de identificarse con la conciencia reflexiva, como también dice Hume.

Si mi razón no es capaz de concebir mejor motivo para cooperar con el otro, como sugiere Adam Smith, que el beneficio o utilidad que me proporciona esa ayuda, no habrá motivo racional que me induzca a cooperar con aquel del que no me quepa esperar cooperación alguna. En Spinoza está claro quién no puede cooperar conmigo: todos aquellos que, siendo humanos, carezcan de conciencia, que no estén capacitados para comprender la suprema utilidad del Estado. Naturalmente que Spinoza no dice esto. Lo que digo es que todos los seres de esa condición quedan desprotegidos por el principio spinoziano que es, poco más o menos, el mismo principio que inspira a Habermas. Esto significa que aquellos que más podrían necesitar de mi cooperación quedan más alejados racionalmente de la posibilidad de recibirla. En Marx también está claro quién no puede cooperar conmigo: todo aquel que socialmente esté situado en una relación de preeminencia material sobre mí. Lo cual significa que no puedo confiar en las normas sociales que objetivan esa relación de preeminencia.

Pero la crítica de Hume, al mismo tiempo que cierra la puerta a los delirios del acuerdo universal de Spinoza mientras la abre a los juiciosos criterios de Adam Smith, tropieza con el mismo problema que éste aunque planteado a la inversa: ni siquiera puedo saber quién es el sujeto de la libertad. Esto Locke y Hume no lo sospechaban. Es ahora, cuando sus principios han ido ampliando la zona de la tolerancia, cuando comienza a manifestarse el «todo vale», es decir, todos los «sentimientos» son igualmente válidos si resulta que, como dice Hume, la moral no es más que sentimiento y el sentimiento es derivado de la circunstancia en que se halla la persona cuando siente.

Stuart Mill dice: todo es lícito al individuo mientras no dañe a otro sin causa justificada; el Estado ha de estar al margen de la moral de los individuos y ha de asegurar que la interdependencia no resulte conflictiva. Y no creo que se pueda objetar ese argumento. Pero el argumento de Mill sólo puede valer si antes estamos de acuerdo en saber cuál es el ámbito óntico de su aplicación. Éste es el problema que no resuelve Hume cuando disuelve a Spinoza y Leibniz, y al que trata de dar una

respuesta Kant. Revisemos una versión moderna de la actitud humeana en el libro de *Virtudes públicas* de Victoria Camps. Si no es posible postular una esencia a la que pueda responder la identidad del *Ego*, entonces no hay tampoco ningún fundamento que me permita identificar al otro de un modo objetivo. Si el otro es un manotaje de efectos cuya unidad sintética depende de la memoria nunca tendré una prueba de quién pueda ser si su lenguaje no es el mío o si carece de memoria.

Éste fue el problema que dejó Hume y que trató de resolver Kant recurriendo al artificioso *apriorismo* del sujeto trascendental. Comprendo que la palabra «esencia» resulte muy dura de tragar para paladares postmodernos. Parece obvio que la respuesta no puede ser la sustancia espinoziana. Pero tiene que haber alguna respuesta o bien aceptar que nuestras sanciones basadas en el principio de imputación moral carecen de sentido. Si no sabemos a quién castigamos porque no es responsable de sus actos sino un correlato de un conglomerado de circunstancias, ¿por qué empeñarnos en castigarlo?

Durante muchos siglos la idea que Aristóteles se hizo de la naturaleza social del hombre no sólo resultó ser teóricamente válida sino que se aplicó como guía práctica para distinguir entre el comportamiento social y el insocial. La idea normativa que en la *Política* se propone como criterio de sociabilidad se basaba en una descripción empírica. Aristóteles aceptaba como norma el hecho social legado por tradición y acrisolado en buena parte por la costumbre, el hábito y los juicios de valor implícitos en el uso lingüístico. El contenido normativo de los preceptos, en tanto socialmente instituidos, no se problematizaba porque de su cumplimiento se derivaba la distribución de funciones morales. Problemática resultaba ser la conducta cuando no se ajustaba a esas pautas. De aquí que quien no tuviera normas tampoco tendría «tribu» ni «hogar», porque convivir en la tribu o vivir en el hogar significaba tanto como cumplir con los preceptos de la tribu y las ordenanzas del hogar. Y en esforzarse en ello, a través de la virtud, consistía la moralidad, el conjunto de normas cuyo cumplimiento aseguraba la plena realización de la virtualidad humana o, en términos de Sócrates, «lo Óptimo».

La descripción aristotélica de la naturaleza social del hombre es aplicable a todas las sociedades hasta la irrupción de la modernidad. La modernidad se distingue por problematizar, en un momento dado, el fundamento de las normas que regulan inmemorialmente la tribu y el hogar. Una comunidad, en el sentido aristotélico de la expresión, se distingue porque sus miembros confían en el sentido y la función de las normas. No tiene por función alcanzar una solidaridad teórica, definida en el papel, sino que su función es organizar un tipo de práctica social solidaria, cuyo mantenimiento depende de que sus miembros cumplan las funciones sociales que se les atribuye y las obligaciones morales que se les exige. Las decisiones se consideran justas porque todos comparten una confianza previa en las instituciones que regulan la organización social. Cualquiera que sea la función que corresponda a un hombre en esta organización, sea esclavo o ciudadano, sea filósofo o artista, sea campesino o artesano, no impide distinguir entre la persona que cumple virtuosamente o la impía. Naturalmente, la confianza en el origen y función de la norma no significa una

idilica aceptación de las reglas ni de sus distintos modos de llevarlas a la práctica. Al contrario, la confianza en la coherencia del orden normativo institucional permite distinguir entre normas adecuadas o inadecuadas, señalar el abuso o apreciar el incumplimiento.

Esa confianza en el orden normativo se resquebraja en la tradición ilustrada que representa el racionalismo risueño, cuyo pleno sentido se encuentra en el texto de la *Ética* de Spinoza antes glosado. Una parte de esa tradición adopta otra actitud. Es la que representa la ilustración moderada cuyo origen es la reacción al *Leviatán* de Hobbes pero cuyo planteamiento no deja de ser hobbesiano. El hombre es lobo para el hombre, cierto, pues no puede dejar de serlo si el motivo que limita mi libertad es la libertad del otro. Por tanto, si la fuente de la moralidad es la necesidad de encontrar una salida consensuada o instrumental a la incesante guerra de cada uno con su vecino, no hay razón alguna para que mi moralidad pueda concebirse como un auxilio a la necesidad del otro. Ciertamente que, Hume primero, como Adam Smith después, y Victoria Camps ahora, ofrece una respuesta apelando al sentimiento de la «simpatía», o a los «buenos sentimientos», en general, o a la «educación» en la «tolerancia». Pero sí, como dice Hume, la «simpatía» es un sentimiento y la fuente de la moralidad es el sentimiento, y si el sentimiento, por definición, es el aspecto duradero de las impresiones afectivas, entonces la ley de la moralidad es la persistencia del sentimiento en tanto perdure. No somos responsables si nuestros sentimientos se desvanecen. Como dice un anuncio publicitario: «¿qué culpa tienes tú de que te guste lo mejor?». Lo mejor es, naturalmente, cierta marca de automóvil.

La propia veleidad del sentimiento justifica el cambio de afectos y, por ello, la deslealtad al amigo o la infidelidad a la promesa pronunciada de amor duradero. Dicho de otra manera: no hay motivo alguno para creer a nadie cuando promete «amor o amistad para siempre» porque, por definición, el amor y la amistad, como son sentimientos, han de ser pasajeros. En todo caso, que lo sea o deje de serlo, ni siquiera depende de la voluntad. Es inevitable que sea así: ya que el yo, si no es sustancia espinoziana, es correlato de los sentimientos, coexistencia circunstancial o resultado concomitante de afecciones, justo aquello que Spinoza llama *servidumbre*: «la impotencia humana para gobernar y reprimir los afectos», y no una entidad previa que dé sentido personal a la voluntad de dominarlos.

Naturalmente, con este criterio deja de tener sentido la propuesta aristotélica de alcanzar la plenitud del yo a través de la forja ascética que ha de transformar una voluntad de dominio en voluntad solidaria, no a base de obligar a los otros a hacer lo que no quieren (como pretendían Spinoza, Rousseau y Marx) sino a base de autodomínio personal para convertirlos en instrumentos de cooperación social, porque es el dominio de mis afectos y de mi cuerpo lo que me permite transformarme en un ser socialmente cooperativo. Decir lo que dice Hume, lo que dice Smith y lo que dice Camps, no parece muy diferente de decir que la principal de las palabras de nuestro lenguaje, el amor, es un símbolo que usamos con la exclusiva función de engañar al prójimo o a nosotros mismos: una expresión sin referente, una patraña. De hecho los telefilmes de consumo norteamericanos, la han convertido en una caprichosa velei-

dad por la cual cada vez que el amante escucha la promesa de amor eterno de su amado, ha de interpretar que la eternidad dura el instante de pasión en que se enuncia la promesa.

Por esa razón, Kant no puede aceptar el planteamiento de Hume. De aquí que comience su *Antropología* de este modo: «el hecho de que el hombre *pueda* tener una representación de su yo... es el hombre una *persona*, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que puedan afectarle es una y la misma persona». Kant no podrá demostrar nunca esta afirmación, porque, en realidad, se trata de un postulado. El contenido postulado está en el «pueda» que he subrayado en cursiva: no se trata de un hecho sino de una *posibilidad*. No liga el yo a la conciencia del yo, sino a la posibilidad de que pueda haberla. Esto parece bastante sensato: el yo no queda ya reducido a la conciencia sino a la «posibilidad» de tenerla. Es una puerta que se abre para que podamos no identificar el sujeto social de derechos, *sujeto pasivo*, al sujeto consciente de sus intereses capacitado para defenderlos, *sujeto activo*.

Hoy día podemos añadir cosas que Kant no podía decir. Por ejemplo, que la «posibilidad» está en la información codificada en la materia genética. Éste es un modo de enunciar lo innombrable: la vinculación del yo a la naturaleza, entendida no literalmente como naturaleza humana aristotélica, sino, de un modo más suave, como pertenencia del hombre a una naturaleza material immanente a su espiritualidad o en la que la espiritualidad se inscribe en forma de código genético específico. Pero la ciencia coetánea no ha evolucionado aún para sugerir algo así y Kant recurre al artificio del sujeto trascendental. El número es inaccesible para este punto de vista pero es un supuesto sin el cual no puede asegurarse la unidad de coherencia del discurso. Exactamente ése es el argumento que lleva a Chomsky a postular la facultad del lenguaje. ¿Una facultad lingüística innata concebida como un manojo de principios y de reglas inscrito en la organización de la materia? ¿un espíritu transmitido a la materia fundiéndose en ella a través de un acto genético? Pero, ¿qué es esto? ¿Es un modo de aludir a ese «esencia» innombrable, a la «glándula pineal» tal vez? Es un postulado distinto del sujeto trascendental kantiano, pero es una respuesta mejor que la de Hume. Mi propuesta es que, al menos como hipótesis, la aceptemos. Pero si la acogemos habremos de cargar con las consecuencias lógicas de la aceptación.

Es posible que la brecha con ese modo aristotélico de juzgar la moralidad y la sociabilidad se remonte a los nominalistas y voluntaristas medievales como Guillermo de Ockam, Duns Scoto, Marxilio de Padua y otros pensadores que preludian el Renacimiento. En Maquiavelo la ruptura es obvia. El *Príncipe* no tiene la obligación de comportarse moralmente sino la necesidad de aparentarlo porque la apariencia de la virtud es más importante que la virtud misma cuando lo que interesa es asegurar la dominación del otro, en especial si hay algún riesgo de perderla. Pero no me propongo un ensayo de precisión histórica sobre la evolución de las ideas, sino servirme de los cambios apreciables y poco discutibles en su sentido global, para advertir si del contraste entre dos conceptos muy distintos de la sociabilidad y la moralidad podemos obtener algún criterio útil que nos permita trascender los presupuestos axiológicos que se consideran hoy día como valores de universal aceptación.