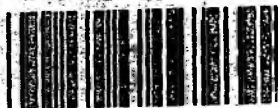


De la ética a la política  
Domènech, Antoni  
172.1/D712e/NB16135



921

ANTONI

BIBLIOTECA



172.1  
D712e

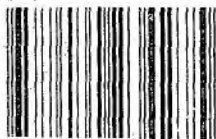
He aquí una original reconstrucción histórico-filosófica de la formación de la racionalidad práctica moderna, a la vez que una crítica, sutil pero devastadora, de la pretensión de «desetizar» el ámbito de la vida política. Sirviéndose de un nutrido repertorio de recursos intelectuales (desde el innovador uso hermenéutico de la teoría matemática de los juegos de estrategia, hasta las técnicas filológicas más tradicionales), Antoni Domènech presenta aquí, críticamente, la evolución de un pensamiento ético-político moderno profundamente enraizado en la cultura cristiana, diseccionando su

ruptura con el *éthos* antiguo en una larga excursión intelectual que combina el rigor de los métodos analíticos con una vasta cultura filosófica clásica. Esta obra puede ser leída como una nueva interpretación del desarrollo de la filosofía práctica «occidental» (con abundantes calas de contraste en el pensamiento moral «oriental», señaladamente en el budismo profundo). Como ha

escrito Jesús Mosterín en el prólogo: «este libro reúne unas cualidades de vigor intelectual, originalidad, competencia técnica y densidad conceptual tan evidentes, que no es aventurado augurarle un puesto permanente en la historia de nuestro pensamiento político y de nuestra hermenéutica filosófica».



ISBN 84-7423-427-1



OMNIFON

# DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA

DE LA RAZÓN ERÓTICA  
A LA RAZÓN INERTE



EDITORIAL CRÍTICA

ANTONI DOMÈNECH (Barcelona, 1952) estudió filosofía y derecho en la Universidad de Barcelona y filosofía y teoría social en la Universidad Libre de Berlín. Actualmente es profesor titular de Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales en la Universidad de Barcelona, y presidente de la sección de filosofía social y política de la histórica Societat Catalana de Filosofia (Barcelona). Autor de numerosos trabajos publicados tanto en revistas académicas especializadas como en revistas de combate político, sus campos de interés abarcan desde la teoría formal de la racionalidad, la teoría de la información y la filosofía de la ciencia, hasta la economía normativa del bienestar, la ecología, la filosofía política, la historia del pensamiento y la crítica de la cultura.



# DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA

FLACSO - Biblioteca



CRÍTICA/FILOSOFÍA  
Directora: VICTORIA CAMPS



ANTONI DOMÈNECH

# DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA

De la razón erótica a la razón inerte

Prólogo de  
JESÚS MOSTERÍN

EDITORIAL CRÍTICA  
Grupo editorial Grijalbo  
BARCELONA

1721  
D712e

<b>BIBLIOTECA - FLACSO - E C</b>
Fecha: 11 de julio de 2006
Copias: # 21 <sup>00</sup>
Proveedor: Planeta
Codigos:
Deposición:

REG. 921
CUT. 16135
BIBLIOTECA - FLACSO



No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.

Cubierta: Enric Satué sobre un trabajo artesanal, en pan, de Eduardo Crespo

© 1989: Antoni Domènech Figueras, Barcelona

© 1989 de la presente edición para España y América:

Editorial Crítica, S. A., Aragón, 385, 08013 Barcelona

ISBN: 84-7423-427-1

Depósito legal: B. 36.604-1989

Impreso en España

1989. - HUROPÉ, S. A., Recaredo, 2, 08005 Barcelona

*A la memoria de Manuel Sacristán Luzón,  
filósofo racional, y, por eso mismo, hombre virtuoso*

*Kakón anánke, all'oudemía anánke zen metà anánkes.* (La necesidad es un mal, pero no hay ninguna necesidad de someterse a la necesidad.)

EPICURO, *Gnomologium*

*Daher erscheint einerseits die kindische alte Welt als das Höhere. Andererseits ist sie in alledem, wo geschlossene Gestalt, Form, und gegebene Begrenzung gesucht wird. Sie ist Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt; während das moderne unbefriedigt lässt, oder wo es in sich befriedigt erscheint, gemein ist.* (De aquí, que, por una parte, el pueril mundo antiguo aparezca como el superior. Por otra parte, siempre se acaba dando con ese mundo cuando se busca configuración acabada, forma y perfil definido. Ese mundo es el de la satisfacción restringida; mientras que el mundo moderno deja siempre insatisfecho, o, cuando aparece satisfecho de sí mismo, es vulgar.)

MARX, *Grundrisse*

## PRÓLOGO

*El encéfalo humano abarca una multiplicidad de subsistemas que reciben del entorno información distinta, la procesan de modo diferente y llegan a veces a conclusiones o decisiones contradictorias, dando lugar a conflictos internos. En efecto, nuestro encéfalo no es un sistema bien integrado, teleológicamente diseñado por un ingeniero. Más bien es el resultado chapucero de la yuxtaposición sucesiva de diversos órganos, inventados por la evolución en épocas distintas para responder a retos diferentes del entorno. El sistema límbico tiene un punto de vista distinto del cerebro, a su vez escindido en dos hemisferios con roles diferentes. Otros muchos subsistemas del encéfalo, aún mal conocidos, hacen la guerra por su cuenta, a la vez que contribuyen a empresas comunes. Unos sistemas pueden —metafóricamente hablando— tratar de convencer a otros, de engañarlos, de tenderles trampas. El yo global es como una sociedad no siempre bien avenida ni bien coordinada, una construcción o proyecto más que una unidad dada.*

*Un ejemplo de conflicto interior es el que se plantea a veces entre nuestros fines deliberados y nuestras compulsiones, sobre todo en los casos de adicción. El heroinómano, el alcohólico, el fumador, a poco bien informados que estén, desean dejar de inyectarse heroína, de beber o de fumar, pero, si lo intentan, las moléculas de la adicción presentes en su cerebro producen un gran malestar y desasosiego (el síndrome de abstinencia), lo que a su vez hace que algunos subsistemas psíquicos del adicto se rebelen contra los sistemas reflexivos conscientes e impongan la continuación de la práctica adictiva.*

*Estas situaciones plantean el tema aristotélico de la akrasia o debilidad de la voluntad. El akratés es el que, habiendo decidido*

conscientemente un curso de acción como el mejor o más conveniente para él, es incapaz de llevarlo a cabo, pues es débil de voluntad y es incapaz de imponer sus propias decisiones deliberadas a sus impulsos y compulsiones. La cualidad contraria es la enkráteia o fuerza de carácter. El enkratés o fuerte de voluntad ha logrado el autocontrol, el autodomínio y siempre hace lo que decide hacer, sometiendo sus impulsos a sus propias decisiones. Es evidente que el fumador, el alcohólico o el heroinómano padecen de akrasía.

En la medida en que nos identifiquemos con la parte consciente, reflexiva o deliberativa de nuestra psique (es decir, con ciertas zonas de nuestra corteza cerebral), constataremos que nuestra libertad de hacer lo que queremos no sólo se ve constreñida por impedimentos externos, sino también por otros internos. Los reyezuelos karagive del África Oriental se sentían especialmente atraídos por la gordura femenina. Las mujeres de su harén eran continuamente cebadas con leche y otros alimentos, a fin de maximizar su obesidad. Cuando ya no querían comer más, los guardianes las obligaban a seguir comiendo. Por ese procedimiento se obtenía la gordinflona figura que tanto gustaba al monarca. Lo que importa retener es que esas mujeres estaban mucho más gordas de lo que ellas querían, porque otros las privaban de su libertad de dejar de comer cuando quisieran. También en nuestros días hay muchos hombres y mujeres que están bastante más gordos de lo que desean, porque carecen de libertad de dejar de comer cuando quieren, aunque no sean los otros quienes se lo impidan, sino una compulsión interna que los impulsa a seguir comiendo, aun contra su voluntad deliberada.

Si alguien realmente quiere estar gordo, si, conocidas todas las consecuencias de su obesidad para su salud y sus relaciones sociales, a pesar de todo elige estar gordo, si tiene decidida vocación de obeso, entonces puede comer hasta hartarse con la mejor conciencia del mundo y en pleno ejercicio de su libertad. Pero la mayoría de los comilones no tienen vocación de obesos, preferirían estar más delgados, aunque para ello tendrían que comer menos, y eso es lo que no pueden hacer, por mucho que conscientemente lo deseen y decidan.

La akrasía es la negación de la libertad interior. Por eso era tan negativamente valorada por las sabidurías antiguas y orientales, con las que Toni Domènech coincide en este y otros puntos, como

*el relativo a la exploración y la conformación interior. Toni piensa que no hemos de aceptar nuestros deseos inmediatos o de primer orden como simplemente dados y no sometidos a discusión. Al revés, deberíamos explorar nuestros deseos, examinarlos y evaluarlos. Deberíamos formular metafinés o metadeseos o deseos de segundo orden, y cambiar los deseos directos de primer orden para hacerlos coincidir con las preferencias de segundo orden. En definitiva, nuestra parte reflexiva y consciente debería erigirse en arquitecto, y no en mero espectador, de los múltiples deseos, apetencias y tendencias que pululan en nuestro interior. Deberíamos elegir nuestros deseos. A un tipo de razón que vaya en esta dirección lo llama Toni razón erótica. A la que se limita a constatar los deseos dados y a tratar de satisfacerlos la llama razón inerte.*

*Yo simpatizo plenamente con esta preocupación básica de Toni Domènech. Es obvio que la racionalidad incluye metafinés o preferencias de segundo orden, aunque no sea más que la exigencia de que los fines o preferencias de primer orden sean compatibles entre sí. También parece claro que la maximización de la propia felicidad pasa tanto por el conocimiento y eventual transformación del conjunto externo de oportunidades como por la exploración y eventual modificación del conjunto interno de oportunidades. El humano racional desea no desear nada imposible o inalcanzable y modifica, en consecuencia, su sistema interno de preferencias, con lo que se evita frustraciones estériles e innecesarias.*

*Aunque Toni señala acertadamente la importancia de la meditación y el autocontrol para la consecución de la felicidad o bien privado del individuo, no por ello habría que pensar que esté en nuestra mano elegir todos nuestros deseos con independencia de lo dado. De hecho no venimos al mundo como una tabula rasa, sino ya pertrechados de un rico repertorio de deseos y tendencias, anclados en nuestra preprogramación genética y que no podemos elegir no asumir más que a costa de nuestra salud mental. Además, nuestros subsistemas psíquicos no reflexivos son también procesadores de información, a veces más fiables que nuestras propias facultades reflexivas, por lo que una dictadura excesiva de la corteza cerebral puede conducir fácilmente a nuestro fracaso global como organismo.*

*Cualquier situación social en la que se dé un conflicto o interdependencia de intereses puede ser considerada como un juego. El juego puede tener diversos resultados y cada jugador o actor trata*



*de conseguir su resultado preferido, sabiendo que a su vez los otros tratan de hacer lo mismo. Émile Borel en 1921 y John von Neumann en 1928 fueron los primeros en analizar matemáticamente los juegos así entendidos. De todos modos, el desarrollo maduro de la teoría de juegos y el inicio de su influencia en las ciencias sociales tendría que esperar hasta la publicación en 1944 por John von Neumann y Oskar Morgenstern de Theory of Games and Economic Behavior. Desde entonces sus aplicaciones a la economía, a la ciencia política, a la psicología social y a la teoría de las relaciones internacionales no han hecho más que multiplicarse.*

*Toni Domènech aplica en este libro la teoría de juegos a la historia de la filosofía de un modo indudablemente original. Por un lado, emplea el utillaje de la teoría de juegos para analizar el conflicto intrapsíquico al que nos acabamos de referir, lo cual le permite enfocar de un modo inédito la areté platónica y la frónesis aristotélica, así como la virtud kantiana y la rousseauniana. Por otro lado, interpreta diversos sistemas metafísicos, éticos y de filosofía política como juegos de dos personas, en los que las estrategias dominantes de los jugadores conducen a soluciones determinadas. Por este poco habitual tamiz hermenéutico hace pasar a la ética de la pólis clásica, a la ética aristotélica, a la estoica, a la de Kaliklés y Nietzsche, a la teodicea, a la filosofía del absolutismo político de Hobbes, al estado liberal de derecho, a Rousseau, a Kant y al idealismo alemán.*

*En muchos casos el problema básico que se plantea en esta interpretación es el de la superación del dilema del prisionero. Así, la introducción del estado absoluto por Hobbes es un medio de superar el dilema del prisionero que se plantea en el estado de naturaleza, como bien muestra Toni en una exposición de meridiana claridad. El mercado se introduce como un medio para superar el dilema del prisionero mediante la eliminación de la condición de irrelevancia de los individuos, en un planteamiento transparente, al que luego sigue una iteración menos clara del dilema del prisionero. En general, la deducción por Toni de las estrategias dominantes y de las soluciones de sus juegos es impecable. Sin embargo, los supuestos sobre los órdenes de preferencias en que se basan esas deducciones son a veces discutibles.*

*Buen conocedor de las herramientas analíticas de la ciencia social contemporánea, Toni aplica la teoría de la optimización a la*

*interpretación de Leibniz y Schopenhauer, así como el teorema de imposibilidad de Arrow a los planteamientos de Rawls y Habermas. Estas interpretaciones, y sobre todo las basadas en la teoría de juegos, ocupan la mayor parte del presente libro. Cuando dan en el clavo, proyectan sobre las doctrinas estudiadas una claridad que sus propios autores nunca lograron. Otras veces parecen un poco traídas por los pelos. En cualquier caso, se trata de modelos formales simples, claros y esquemáticos de teorías complejas, densas y con frecuencia ambiguas. Pueden iluminarlas parcialmente, pero no agotar su riqueza. Toni propone sus interpretaciones como hipótesis de trabajo, sometidas a discusión, y es de desear que este libro genere esa discusión.*

*También me parece muy pertinente la importancia que concede Toni al tema de la información, aunque —en mi opinión— no subraya suficientemente el papel fundamental del mercado como generador de información. La información objetiva no sólo está en nuestras cabezas, sino también en el mundo. Y precisamente el mercado genera una enorme cantidad de información objetiva sobre los deseos y las capacidades de los agentes económicos, información que ningún sujeto capta en su totalidad, pero que parcialmente es usada por todos, conduciendo así a los famosos óptimos del equilibrio general.*

*A pesar del uso fecundo que Toni hace de modelos formales y de nociones provenientes de la teoría de juegos y de la teoría de la optimización, el lector (por muy literario que sea) no necesita temer fárragos matemáticos indigeribles. De hecho, no se requiere ningún conocimiento matemático específico para entender este libro, pues las nociones formales empleadas son previamente explicadas por el autor y son muy sencillas y fáciles de entender. Además, el libro está magníficamente escrito, en un castellano terso y bruñado, fruto de la tensión entre la claridad analítica y un cierto conceptismo barroco subyacente. Tampoco necesita el lector (por muy exigente que sea) temer simplificaciones superficiales y caprichosas, fruto de la ignorancia de las fuentes. Toni conoce perfectamente los autores de los que habla y su erudición es más bien abrumadora, como bien manifiesta el caudaloso aparato de notas que acompaña al texto.*

*Una de las muchas cosas que Toni Domènech y yo compartimos es la fascinación por la cultura griega. Sin embargo, me parece que Toni tiene una visión excesivamente idealizada del mundo clásico*

*grecorromano y en especial del «antiguo esplendor» de Esparta, Atenas y la Roma republicana, y de la virtud de sus ciudadanos, por lo que me voy a permitir una digresión al respecto.*

*Esparta era un campamento militar, obsesivamente centrado en la preparación para la guerra. Los espartanos no trabajaban. Obtenían todo lo necesario a su subsistencia de la explotación sistemática de los habitantes de Lakonia y Mesinía, a los que habían sometido a servidumbre permanente. En cuanto a la Roma republicana, se trata del caso más extremo de rapiña que registra la historia. El Mediterráneo entero fue implacablemente saqueado, exprimido y esclavizado para que en la ciudad de Roma una plebe holgazana y privilegiada pudiese vivir sin trabajar, alimentada y entretenida por el Estado. Sólo con el advenimiento del Imperio pudieron respirar las provincias. Como Toni indica, la Atenas democrática era indudablemente más atractiva, pero su vida política estaba protagonizada por una clase básicamente ociosa de ciudadanos dispuestos a reunirse constantemente en inacabables reuniones de la asamblea, alcanzando sus decisiones con un coste transactivo elevadísimo. Los ricos vivían del trabajo de sus esclavos. Los pobres, del de sus mujeres y de las generosas subvenciones del Estado (en forma de sueldos de marinos, por ejemplo), que repartía entre ellos los cuantiosos recursos que obtenía como tributos forzados de los cientos de póleis explotadas que constituían el imperio marítimo ateniense.*

*Es cierto que la Antigüedad clásica nos ha legado algunas páginas admirables de reflexión sobre la virtud o excelencia humanas, pero sería ingenuo pensar que los ideales allí descritos eran moneda corriente en su tiempo y que los ciudadanos antiguos eran más virtuosos que los burgueses modernos. Además, yo no traduciría la palabra griega areté por virtud. La areté es la excelencia o superioridad en algo. El atleta capaz de lanzar el disco con fuerza y precisión (y poseedor, por tanto, de la correspondiente areté) es un discóbolo excelente. En cualquier caso, las póleis antiguas —como las bandas de ladrones— reservaban sus sentimientos de respeto y solidaridad para sus propios miembros, estando siempre dispuestas a matar o esclavizar a los demás. Nunca fueron capaces de una coordinación no predatoria entre sí, y constituyen el peor modelo imaginable para un mundo como el nuestro, necesitado de un orden internacional que garantice la paz y los derechos humanos a escala planetaria.*

*La contraposición esquemática y discutible que Toni hace entre la actitud ética de los cristianos y los burgueses modernos, por un lado, y la de los ciudadanos y sabios antiguos, por otro, me parece una ejemplificación innecesariamente problemática de una tesis profunda y, en mi opinión, correcta: el dilema del prisionero sólo puede superarse mediante la disposición de los agentes a cambiar sus preferencias de primer orden. Sólo un análisis de segundo orden (una racionalidad erótica, en la terminología de Toni) puede conducirles a una solución óptima del juego en que están embarcados.*

*Una teoría de la racionalidad que tomase las creencias y los deseos dados de los individuos como no sometidos a análisis y optimización sería una teoría insuficiente (que expresaría una razón inerte, en la jerga de Toni). Si nos comportamos racionalmente, siempre estaremos dispuestos a someter nuestras propias creencias e intenciones a la autocrítica y la evaluación, y una teoría completa de la racionalidad no puede dejar de lado esos aspectos (eróticos, según la misma jerga). Y una teoría satisfactoria de la racionalidad colectiva y del bien público no puede por menos de partir de una idea clara de la racionalidad individual y del bien privado, como Toni señala insistentemente a lo largo de este libro.*

*Manolo Sacristán fue el mejor filósofo marxista y el mejor filósofo español de su generación. A su compromiso político unía un gran rigor en el pensamiento y un notable aprecio y dominio de las técnicas formales. Toni Domènech es probablemente su más brillante discípulo. Este libro —que le habría gustado leer a Manolo— reúne unas cualidades de vigor intelectual, originalidad, competencia técnica y densidad conceptual tan evidentes, que no es aventurado augurarle un puesto permanente en la historia de nuestro pensamiento político y de nuestra hermenéutica filosófica. El presentarlo es para mí un honor y un placer. Espero que tenga muchos lectores y que todos ellos lo encuentren tan estimulante como yo lo he encontrado.*

JESÚS MOSTERÍN

Moià, junio de 1989

## PREFACIO DEL AUTOR: RAZÓN ERÓTICA VERSUS RAZÓN INERTE

No hay interpretaciones verdaderas y falsas, sólo las hay posibles o imposibles, decía el gran filólogo e historiador de la filosofía Von Wilamowitz. Pretensión de este libro es ofrecer una interpretación crítica de la génesis y el desarrollo de la filosofía práctica moderna. Que esa interpretación sea *posible* depende tanto del diagnóstico que realiza, cuanto del utillaje analítico-conceptual que emplea. Como ambos son más bien insólitos, conviene al lector estar avisado desde el comienzo:

1. *Sobre el diagnóstico.* La tesis substancial de esta investigación es que, con la desaparición de la cultura antigua (clásica y helenística), pasó también su más refinado logro, una filosofía moral fundada en la racionalidad «erótica», con fuerza motivacional propia. Buena parte de las aporías y los dilemas de la filosofía práctica moderna surgen del abandono de esa racionalidad y del cultivo de la racionalidad que aquí se llamará «inerte», sin energía motivacional propia. Puesto que en la filosofía de nuestros días es corriente distinguir entre «tipos» de racionalidad («racionalidad práctica» *versus* «racionalidad instrumental», «racionalidad de los valores» *versus* «racionalidad de los fines», «racionalidad arquimedeica» *versus* «racionalidad lexicográfica», «entendimiento» *versus* «razón», «racionalidad analítica» *versus* «racionalidad dialéctica», etc.), y puesto que mi criba conceptual no tiene que ver directamente con ninguno de esos tipos (aunque sospecho que ilumina oblicuamente algunos de ellos), será útil comenzar esbozando un perfil lo más claro y distinto posible.

Formalmente racional es quien elige lo mejor que tiene a su

alcance valiéndose de los medios más adecuados para ello. Eso conlleva al menos la existencia de (1) una ordenación transitiva de los deseos o preferencias del individuo,  $I$ , en cuestión (una función de esos deseos,  $f(u)$ ), (2) un conjunto de creencias,  $C_1$ , de  $I$ , que conectan causalmente sus acciones con los resultados de ellas en el mundo y (3) un conjunto de acciones posibles de  $I$ ,  $A_1$ . Es racional, en el sentido mínimo del término, quien escoge aquel curso de acción  $a_1 \in A_1$  que, de acuerdo con  $C_1$ , ha de llevarle del modo más adecuado o económico a lo que considera mejor de acuerdo con sus preferencias (a un máximo de la función  $f(u)$ , si esas preferencias son describibles con una función continua) y con sus creencias. Ahora bien; con esto no se dice nada acerca de los deseos y las preferencias de  $I$ . Simplemente, se toman como dados; su ordenación,  $f(u)$ , es un mero dato de partida. ¿Tiene sentido interrogarse por la «racionalidad» de los deseos y las preferencias de  $I$ ? De acuerdo con la «racionalidad inerte» no lo tiene; para la «racionalidad erótica», en cambio, reflexionar, proporcionar argumentos en favor y en contra de  $f(u)$  es absolutamente crucial.

Lo mismo que con los deseos, ocurre con las creencias de  $I$ . ¿Han de considerarse como meramente dadas, como crudos «hechos», o es su «racionalidad» objeto disputable? Supongamos que  $I$  es un pescador que dispone en su barca de una sonda radar para detectar bancos de peces, y que en vez de utilizarla antes de echar la red, se encomienda a la virgen del Carmen porque cree que ese es el medio más adecuado para capturar sardinas. Dada esta creencia  $c_1 \in C_1$  su conducta es racional, pero ¿lo son sus creencias?

Todos pensaremos que no. (También, dicho sea de paso, los devotos: pues nuestro pescador rogaría a Dios sin darle al mazo.) En general, la actitud crítica del hombre racional suele concebirse como capacidad para distanciarse de sus propias creencias, para estimarlas y juzgarlas de acuerdo con algún criterio independiente o relativamente independiente de ellas. El hombre racional tiene creencias (de segundo orden) acerca de sus creencias. Puede creer (con creencias de primer orden) que mañana estará la mar rizada con probabilidad 0,5, que habrá marejadilla con probabilidad 0,4 y que habrá mar gruesa con probabilidad 0,1. Pero puede al mismo tiempo no confiar excesivamente en sus creencias de primer orden, estar inseguro de las fuentes de información que le han llevado a ellas etc. Entonces puede desarrollar creencias de segundo orden sobre

sus creencias de primer orden: por ejemplo, puede creer con probabilidad 0,6 que la distribución de probabilidades de su pronóstico marino para mañana es correcta. (Lo que le llevaría a creer con probabilidad 0,6 en su pronóstico de que la probabilidad de marizada para mañana es 0,5.) Esta distancia crítica respecto de las propias creencias (de primer orden) es crucial para el *éthos* de la investigación científica del mundo. Si no tuviéramos creencias de segundo orden, ni se nos ocurriría la posibilidad de mejorar nuestra información sobre el mundo; simplemente actuaríamos «guiados» por convicciones chatas e inescrutables.<sup>1</sup>

El complejo asunto de la «racionalidad de las creencias» no es, por fortuna, nuestro asunto aquí. Pero sí el de la «racionalidad de los deseos». Negar que tenga sentido discutir o argumentar a favor y en contra de las preferencias de los individuos implica, por lo pronto, negar que tenga sentido el que los individuos mismos re-

1. La relativización de las propias creencias es una condición necesaria (aunque, evidentemente, no suficiente) del *éthos* científico. La ciencia intenta liberarnos de las constricciones informativas de nuestra acción sobre el mundo (Cf. Antoni Domènech, *De la ciencia social a la teoría del método. Un viaje de ida y vuelta*, cap. I, en preparación). Pero quien quiera liberarse de constricciones informativas ha de empezar por admitir que sus creencias (*id est* su información) no son completamente adecuadas. Creer que las propias creencias no son suficientemente adecuadas es tener creencias de segundo orden, es decir, creencias sobre las propias creencias. Y las creencias sobre las propias creencias tienen al menos tres efectos concebibles: el primero es dotarnos de una mínima *distancia crítica* respecto de nuestro conocimiento actual; el segundo, empujarnos a *buscar* más información, a mejorar nuestras creencias de primer orden; y el tercero, *orientar* esa búsqueda de información potencial. El principal problema de la racionalidad *práctica* epistémica es precisamente el de determinar cuándo la información conseguida es suficiente (pues completa no puede serlo nunca), es decir, cuándo la restricción informativa que atenazaba o constreñía nuestra acción sobre el mundo ha sido suficientemente despejada y podemos confiar suficientemente en nuestras creencias. O dicho de otra forma: cuándo estamos en condiciones de detener nuestra búsqueda de información y elegir racionalmente nuestras creencias. Para la lógica de la búsqueda de información, cf. W. Edwards, «Optimal strategies for seeking information: models for statistics, choice reaction time, and human information processing», *Journal of Mathematical Psychology*, vol. 2 (1965), pp. 312-329; para un estudio más experimental, L. S. Fried y C. R. Peterson, «Information seeking: optional versus fixed stopping», *Journal of Experimental Psychology*, vol. 80 (1969), pp. 525-529. Para una visión general del problema, J. Baron, *Rationality and Intelligence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, cap. 4. Para las funciones de creencia y las probabilidades de segundo orden, cf. J. Baron, «Second order probabilities and belief-functions», *Theory and Decision*, vol. 23 (1987), pp. 25-36.



*flexionen* pertinente y adecuadamente acerca de sus propias preferencias. Significa negarles filosóficamente a las personas la posibilidad o la oportunidad de que deliberen acerca de si lo que consideran «lo mejor» es realmente lo mejor para ellas. Pero eso es tanto como negarles la condición misma de persona. Pues lo mismo que con las creencias, acontece con los deseos: porque los humanos, a diferencia del resto de los animales, se distinguen por la capacidad de tomar distancia intelectual y emotiva sobre sus deseos y preferencias. La más clara evidencia de ello es que todos tenemos *preferencias sobre nuestras propias preferencias*, es decir, preferencias de segundo orden. Deseamos esto o aquello, pero deseamos también desear esto y aquello. Deseamos fumar, por ejemplo, pero deseamos no desear fumar. Deseamos ser de alguna manera (quizá distinta de la que somos), y eso equivale a desear tener determinados deseos (seguramente distintos de los que tenemos). ¿Quién quita que por desear ir a ver un partido de fútbol no prefiriéramos desear asistir a una función teatral? ¿Cuánto sufrimiento humano echa su raíz más profunda en un conflicto entre los órdenes de preferencias!?

Si la cultura científica racional brota en buena medida de la distancia crítica respecto de las propias creencias (de las creencias «dadas»), la cultura moral racional brota de la distancia respecto de los propios deseos (de los deseos «dados»). Si la cultura científica rechaza considerar un mero hecho bruto las creencias de los individuos, y se propone afinarlas y criticarlas, la cultura moral rechaza considerar un mero hecho bruto los deseos de los individuos, y se propone afinarlos y criticarlos. Llamo racionalidad práctica «inerte» al conformismo filosófico con los deseos y preferencias «dados», a la concepción «plana» del aparato motivacional humano (con un primer orden de preferencias ingobernables) y a la pretensión de que, por decirlo con Hume, la razón humana no sea «sino su obediente sierva». Llamo racionalidad «erótica» —en el sentido de Platón— a la que aspira a criticar racionalmente los deseos y las preferencias, a la que es capaz de reconocer profundidad (con órdenes de preferencias de grados superiores a uno) en el alma humana, a la que es capaz no sólo de elegir el mejor curso de

2. En este punto ha insistido vigorosamente en los últimos años la llamada escuela psiquiátrica de Palo Alto. Cfr. Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Ballantine Books, Nueva York, 1972.

acción, sino también el mejor deseo. (Por seguir con la analogía: llamamos racional epistémicamente a quien es capaz no sólo de elegir la mejor acción de acuerdo con sus creencias, sino de elegir también la mejor creencia.)<sup>3</sup>

La cultura moral antigua está permeada por la racionalidad «erótica». Mientras que la paradoja de la cultura occidental moderna es que, habiendo conseguido un desarrollo formidable de la ciencia y de su *éthos* (basado, como queda dicho, en la no aceptación de las creencias «dadas» y en la voluntad de criticarlas), ha sucumbido en la filosofía moral al dogmatismo de la razón «inerte». Este libro se propone reconstruir la médula de la racionalidad «erótica» antigua y la génesis de la racionalidad «inerte» moderna a partir de la destrucción de aquélla.

Si, como va dicho, la ética racional es básicamente una eleuterología del deseo, es decir, tiene que ver con la libertad de elección de los deseos, entonces una cultura que los considere como dados e inescrutables no tendrá fácil acomodo para una filosofía práctica. Más bien es de esperar que produzca un sucedáneo de ella. Y que ese sucedáneo se extravíe en cuestiones poco pertinentes, que se quede en los sótanos, o al revés, que intente construir la casa por el tejado. Y un poco de todo eso hay en la filosofía práctica moderna: Como los deseos y las preferencias de los hombres están dados de una vez por todas, y su elección no es posible, la buena conducta individual se fía a la voluntad salvífica de un Creador. Abandonado a su suerte el destino del bien individual o privado, todo el esfuerzo se concentra entonces en el bien público o colectivo. Pero, suponiendo congelados e irreductibles los deseos de los hombres (el «politeísmo ético» moderno en el sentido de Max Weber), es difícil

3. La teoría formal de la racionalidad o teoría de la elección racional suele aplicarse a la descripción o a la prescripción (normativa) de la elección de acciones, pero no hay nada que impida aplicarla también a la elección de creencias y/o a la elección de deseos, considerándolos como acciones (la acción de creer que *p*, la acción de desear *p*). Aplicada a la elección de creencias puede servir a la teoría de la racionalidad epistémica; aplicada a la elección de deseos, a la teoría de la racionalidad ética. Se puede objetar que siempre habrá restos inelegibles, que la eleuterología total del deseo no es posible, y que, con ella, cae también la posibilidad de la autonomía del individuo. Pero lo mismo ocurre con la eleuterología epistémica: no es posible elegir todas las creencias; siempre hay restos inelegibles. Y a (casi) nadie se le ocurre decir que eso hace imposible la tarea de la ciencia positiva como proceso de búsqueda —sin fin— de la «verdad», es decir, de las mejores creencias.

proceder a su composición pública: más bien es de esperar el conflicto, la «guerra a muerte» (Weber) entre intereses y deseos irreducibles en el plano interpersonal, y la «psicomaquia», la íntima guerra civil entre los deseos, en el plano intrapersonal. La única posibilidad de conseguir el bien común o colectivo (que no se sabe muy bien lo que es, puesto que se ignora lo que sea el bien privado, y ambos van de consuno, como nunca perdieron de vista los antiguos, ni siquiera en el período hiperindividualista del helenismo: *mónon tò kalòn agathón*) es recurrir de nuevo a la gracia divina, esta vez concibiendo normativamente la vida social como *civitas dei terrena*. Aunque sea en la forma secularizada de la mano invisible de Adam Smith, y muchas veces admitiendo explícitamente su desconexión completa respecto del bien privado, como en el ideologema de Mandeville: *private vices, public benefits*.

El individualismo burgués moderno es un mal individualismo, no sabe lo que es el *agathón*, el bien privado. Esa insuficiencia de partida le hace menesteroso de un báculo, de una metafísica social optimista, de una sociodicea, que componga globalmente y dé armonía al agregado de unas partes —los individuos— nada predisuestas a ello. Por una fantástica ironía, la raíz filosófica última de ese optimismo social es una metafísica antropológica radicalmente privativa y pesimista: la concepción paulina, según la cual el hombre es un ser por naturaleza egoísta y malvado, viniendo todo lo bueno que en él pueda encontrarse exclusivamente de la gracia divina.

El capítulo I explora precisamente la comprensión occidental-cristiana del mal y, a partir de ella, los fundamentos de la metafísica optimista ilustrada para llegar a la conclusión de que esta última o es inconsistente, o no se compadece bien con la felicidad humana terrenal. Lo más importante de este capítulo, desde el punto de vista de la arquitectura del libro, es la construcción del «juego del reino de la gracia», refugio último al que se llega para guarecer de inconsistencias a la metafísica optimista.

El capítulo II intenta reconstruir la racionalidad «erótica» de la cultura antigua y defender su plausibilidad. Los más importantes conceptos de la ética antigua son visitados con ayuda de la teoría formal de la racionalidad. Central en esa reconstrucción es la elaboración del concepto de «tangente ática». El bien privado o *agathón* es presentado como solución racional a un determinado juego

que modela un conflicto *intrapsíquico*; y el bien público puede entenderse en gran medida como solución racional a un juego que modela un conflicto *interpersonal*, y que exhibe la misma estructura formal que el primero. La búsqueda del bien privado y del bien público se tocan en una «tangente», ilustración de lo cual es la analogía estructural entre el juego intrapsíquico y el juego interpersonal desarrollados —y racionalmente resueltos— por el *enkratés* socrático. Pero mientras la filosofía ática (el Sócrates platónico) concibe en general la libertad interior y el bien privado por ella secretado como condición necesaria del bien público, el refinamiento y radicalización de la idea de libertad interior a que proceden las filosofías helenísticas (la Stoa, Epicuro) culmina en la tesis fuerte de que el verdadero *agathón* es condición necesaria y suficiente de la buena conducta pública.<sup>4</sup> El capítulo ha de usarse críticamente como contrapunto a la descripción del ascenso de la racionalidad inerte moderna que se acomete en los capítulos siguientes.

El capítulo III describe la pérdida cristiana de la virtud antigua y la aparición del concepto antropológico privativo del cristianismo. Ese concepto lleva, por un lado, a un divorcio irremediable entre la ética y la salud psíquica: y ese divorcio, típicamente cristiano, da de sí una cultura espiritual en la que, por decirlo con Freud, los hombres están condenados a vivir con una moral por encima de sus

4. En este capítulo se pone también de relieve el parentesco entre el modo helenístico de elaboración del problema ético de la bondad y el modo budista. El tipo ético estoico, o epicúreo, como el budista, da la imagen de lo que Max Weber llamaba el «profeta ejemplar», cuya embajada moral es él mismo, su capacidad para autoformarse y autoelegirse. En cambio, el tipo ético cristiano, en cuyo molde se forjará la modernidad, es el del «profeta ético» weberiano, el tipo que se cree instrumento ético de una verdad moral preexistente (y relativamente desvinculada de la propia conducta). El gran historiador de la ciencia y estudioso de la cultura oriental Joseph Needham ha expresado algo parecido: «para los chinos, entonces, la ética era aceptada como algo generado internamente, intrínseco e inmanente, no impuesto por un mandato divino, como las tablas de la ley entregadas a Moisés en la montaña» («Historia y valores humanos: una perspectiva china para la ciencia y la tecnología mundiales», en H. Rose y S. Rose, *La radicalización de la ciencia*, trad. cast. de M. A. González, Nueva Imagen, México, 1980, p. 170). A lo que sólo cabría añadir: la cultura «occidental» antigua también adoptaba este punto de vista «oriental» ético-inmanentista. Y el desarrollo del punto de vista transcendentalista cristiano-occidental-moderno, tan fructífero para el desarrollo de la ciencia empírica moderna, ha sido, sin embargo, esterilizador para el desarrollo de una cultura moral racional. Pero aquí hemos soltado una liebre que no podemos perseguir.

posibilidades psíquicas. (Como era de esperar en una tradición que rompe filosóficamente con el cultivo griego del autoconocimiento humano: una ruptura no sólo no rectificadora por el comienzo de la filosofía racionalista moderna, sino confirmada y aun potenciada por ella: *de nobis ipsis silemus*.) Por otro lado, la ética se separa de la política, separación en la que se fundan las ideas modernas acerca de la vida pública. El absolutismo de Hobbes es presentado en este capítulo como un intento de construir un reino artificial de la gracia en la tierra partiendo de una concepción antropológica paulina (depurada y refinada por el protestantismo).

El capítulo IV repasa los varios intentos modernos de establecer una armonía entre lo privado y lo público, y da cuenta de una importante escisión en el pensamiento político moderno: la que se produce entre los partidarios de la *res publica*, que intentan restaurar la virtud antigua y recuperar el pensamiento ético clásico en condiciones modernas, y los partidarios del *imperium*, que a menudo intentan pensar la vida social en términos de un orden natural de ascendencia neoestoica, pero compatible con la concepción privativa del hombre. Liberales —o protoliberales— y absolutistas militan en ese segundo frente, y ambos dejan irresuelto el antagonismo entre la soberanía —o la autoridad— y la libertad en el sentido «imperial» moderno —es decir, el derecho.

El capítulo V intenta estudiar y presentar con la mayor precisión las analogías y las diferencias entre el absolutismo político —reconstruido como «juego del reino artificial de la gracia»— y el liberalismo político —reconstruido como «juego del reino natural de la gracia»—. El capítulo se remata con la tesis de la *imposibilidad conceptual* de que el liberalismo político cumpla sus promesas: el juego del reino natural de la gracia fracasa.

El capítulo VI reconstruye la filosofía práctica de dos grandes autores de tradición republicana que a menudo han sido clasificados como absolutista uno (Rousseau) o como liberal el otro (Kant). Creo que el «juego de la virtud rousseauiana» y, sobre todo, el «juego de la virtud kantiana» sirven para hacerles justicia y ubicarles en donde les corresponde: en la tradición republicana revolucionaria moderna. El juego de la virtud rousseauiana aclara, en mi opinión, varios enigmas desconcertantes con que se enfrenta a menudo la exégesis del gran ginebrino. Por otra parte, creo que el juego de la virtud kantiana, aparte de inyectar unas ciertas dosis de

orden y claridad expositiva en la descripción de la filosofía práctica de Kant, echa luz nueva sobre la interminable disputa en torno de la quiebra del criticismo en la ética del genio báltico.

El capítulo VII parte del trilema al que conduce el juego de la virtud kantiana, muestra el aspecto que arroja la filosofía clásica alemana vista desde ese juego, y divisa en ella tres tendencias describibles como otras tantas soluciones concebibles del juego: la tendencia naturalista de Schiller y Feuerbach; el pesimismo de Schopenhauer; y la filosofía de la historia de Kant, Fichte, Hegel y Marx.

La apostilla conclusiva que es el capítulo VIII intenta dar una pequeña muestra de cómo la pérdida de la racionalidad erótica antigua afecta también a la filosofía práctica de la segunda mitad del siglo XX: el utilitarismo, la ética rawlsiana y la ética comunicativa habermasiana son sometidos a un breve repaso crítico.

2. *Sobre el utillaje analítico-conceptual.* La principal innovación metodológica de esta investigación consiste en poner la teoría formal contemporánea de la racionalidad (particularmente la teoría de los juegos de estrategia y la teoría de la elección social) al servicio de la hermenéutica filosófica. Esta teoría matemática es usada profusamente como herramienta *explicativa* en la teoría económica y en la teoría política (y comienza a serlo en la teoría sociológica y en la teoría psicológica). También admite un uso *normativo* en la economía del bienestar, y comienza a ser empleada con resultados muy instructivos por la filosofía moral de nuestros días.<sup>5</sup> Pero su uso *hermenéutico* es prácticamente inédito.<sup>6</sup> Por eso quiero aprove-

5. Pionero en esa aplicación fue el injustamente olvidado trabajo de Richard B. Braithwaite, *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1955.

6. Aunque hay varias importantes aportaciones que apuntan en la dirección de un uso filosófico hermenéutico de la teoría de los juegos: en primer lugar, la gran reconstrucción de temas de filosofía kantiana de la lógica realizada por Jaakko Hintikka, apoyándose en su propia teoría de los juegos semánticos (*Lógica, juegos de lenguaje e información*, trad. de A. García Suárez, Tecnos, Madrid, 1976). También los «juegos bíblicos» de Steven Brams pueden entenderse como una aportación a la interpretación de episodios narrados por las sagradas escrituras, y por consecuencia indirecta, a la exégesis de ellas (*Biblical Games*, MIT Press, Cambridge [Mass.], 1980). Y por último, un pionero trabajo de Runciman y Amartya Sen puede calificarse como el primer intento de aplicación de la teoría de los juegos a la clarificación de una noción de filosofía política, la noción de «voluntad general» en Rousseau («Games, justice, and the general will», en *Mind*, vol. 74, 1965).

char la ocasión del prefacio para prevenir contra posibles malentendidos.

En primer lugar, malentendidos sobre el propio instrumento utilizado. Como la teoría matemática de los juegos fue creada por Oskar Morgenstern y John von Neumann para ser aplicada a la descripción de la conducta económica,<sup>7</sup> suele ligársela inextricablemente al tipo de conducta que supuestamente estudian los economistas: la conducta de agentes maximizadores de una función de utilidad egoísta. Así, parece que ni pintada para describir el comportamiento de agentes guiados por una racionalidad «inerte». ¿Cómo es entonces posible aplicarla a la descripción de agentes movidos por una racionalidad «erótica» que ni maximizan una sencilla función de utilidad ni necesariamente exhiben un comportamiento egoísta?

Ocurre que la teoría de los juegos, como aparato meramente formal, no está necesariamente vinculada ni al egoísmo ni a una sencilla función de utilidad. La teoría de los juegos, como teoría matemática, puede aplicarse a la descripción de *cualquier* sistema de agentes maximizadores, y en particular, a un sistema de agentes maximizadores de una función de utilidad egoísta. Pero puede aplicarse también a un sistema de candorosos maximizadores de una función de utilidad altruista. Y, si introducimos preferencias de segundo o de tercer orden, entonces nuestros agentes ni siquiera maximizarán una sencilla función de utilidad, sino, pongamos por caso, una compleja función de *eudaimonía*.<sup>8</sup> (En realidad, ni siquiera es necesario que los agentes maximizadores sean seres humanos: la teoría contemporánea de la evolución biológica, por ejemplo, usa la teoría de los juegos aplicada al material genético con objeto de construir el importante concepto de las estrategias evolucionarias estables.)<sup>9</sup>

Otro malentendido que conviene despejar desde el comienzo es el de la acusación de anacronismo. ¿Cómo es posible aplicar una

7. *Theory of Games and Economic Behaviour*, Princeton University Press, Princeton (N. J.), 1947.

8. La noción de «utilidad» ha de entenderse como medida del grado de cumplimiento de nuestros deseos. Evidentemente, si tenemos deseos de segundo o de tercer orden, entonces la mera «utilidad» no basta para dar cuenta de esa «complicación» de nuestra psique.

9. Cf. John Maynard Smith, *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.



teoría formal del siglo XX para interpretar a autores del pasado, a veces, de un remotísimo pasado? Si esos autores se ocupan de problemas de interacción y de intraacción humana, problemas para enfrentarnos a los cuales no renunciamos en las postrimerías del siglo XX a la superlativa claridad y elegancia de la teoría de los juegos de estrategia, no veo por qué deberíamos renunciar a introducir esa claridad y esa elegancia en la interpretación de lo que nuestros antepasados filosóficos, incluso los más remotos, han dicho precisamente sobre esos problemas.<sup>10</sup> ¿O acaso renunciaron Russell, Łukasiewicz, Rescher, Mates y Hintikka a aplicar los resultados de la lógica matemática del siglo XX a la interpretación y a la crítica de las lógicas de Aristóteles, de la Stoa, de Leibniz y de Kant?

Y aun otro posible malentendido que conviene prevenir es la confusión entre la tesis substancial defendida en este libro y la herramienta hermenéutica más frecuentemente empleada. Me gustaría que los críticos de la primera no se dejaran llevar demasiado fácilmente a una crítica de la segunda. El instrumental analítico-conceptual utilizado para interpretar es independiente en buena medida de la interpretación. Lo que quiero decir es que se puede discrepar de la interpretación que aquí se propone de un autor (Kant, pongamos por caso) y construir una interpretación distinta utilizando el mismo lenguaje (construyendo otro juego de la virtud kantiana, por seguir con el ejemplo). Pues, siempre que no se abuse de ella y se apoye lateralmente en métodos filológicos adecuados, estoy convencido de que la traducción al lenguaje de la teoría de los juegos (como a cualquier otro lenguaje formal que se preste a ello) ofrece muchas ventajas propiamente hermenéuticas, no sólo de claridad expositiva: permite construir contextos analítico-interpretativos sumamente precisos fijando el perfil denotativo de los términos empleados. Y permite apreciar estructuras argumentativas profundas que perduran a través del cambio de sistema filosófico, estruc-

10. En el prefacio a su gran obra clásica sobre la matematización de la sociología, James Coleman advertía que «si la elaboración conceptual» de las ciencias sociales «tiene que progresar e ir más allá de los proverbios de los antiguos, son necesarios los instrumentos especiales de las matemáticas» (*Introduction to Mathematical Sociology*, Free Press, Nueva York, 1964, p. vii). Pues bien; quizá un paso interesante en esa dirección sea la aplicación de esos «instrumentos especiales» precisamente a la clarificación e interpretación de la sabiduría de los «proverbios de los antiguos».

turas que difícilmente serían divisables de otro modo: el caso más claro en nuestra investigación lo proporciona la increíble vitalidad de la estructura del juego del reino de la gracia. Así que animo a mis potenciales críticos a emplear mi propio utillaje para criticarme. Ojalá acabe divirtiéndoles el juego tanto como a mí.

Para acabar con este apartado, diré que el libro está pensado para que el lector no necesite tener ningún tipo de conocimiento previo sobre la teoría de los juegos de estrategia. La utilización de la teoría elemental de los juegos ordinales  $2 \times 2$  está autocontenida: se puede aprender a utilizar la teoría desde el primer juego (el juego del reino de la gracia), y en todos y cada uno de los juegos se dan instrucciones exhaustivas para que los pueda seguir el lector menos amigo de jugar.

Cuando se pone fin a una labor investigadora dilatada, las deudas intelectuales contraídas son generalmente numerosas. Mi primera deuda es con Manuel Sacristán, maestro, amigo y compañero de aventuras políticas, a cuya memoria está dedicado este libro. Él me enseñó el camino; fue un guía intelectual soberbio y un sabio lo suficientemente libre de vanidad como para hacer suyo el consejo horaciano: *nullius adictus jurare in verba magistri*.

Debo decir, y me complace hacerlo, que la mayor parte del material presente es el resultado de una investigación financiada entre 1982 y 1985 por el Deutscher Akademischer Austauschdienst con objeto de concluir mi tesis doctoral en Berlín. De las muchas deudas intelectuales allí contraídas mencionaré solamente las que tengo con el historiador de la filosofía Wolfgang Harich (Berlín-Este) y sobre todo con el profesor Ernst Tugendhat (Berlín-Oeste), mi *Betreuer* en la Universidad Libre, siempre dispuesto a discutir y a criticar mis manuscritos de un modo tan estimulante como certero.

El filósofo y clasicista Miguel Candel siguió cómplicemente la evolución de la investigación, fue un crítico divertido, agudísimo y pertinente, como siempre, me ayudó en la traducción e interpretación de muchos textos griegos y latinos y evitó más de un error en la transcripción de términos pali y sánscritos. A mis amigos y colegas Jordi Guiu y Félix Ovejero, que siguieron la investigación con tanto interés como preocupación por la demora en cristalizar como tesis doctoral, se debe el que el libro no tenga más errores y desaciertos de los que tiene. Los escrupulosos comentarios de mi viejo

amigo Gerard Vilar me proporcionaron el placer adicional de constatar que a estas alturas de la vida nuestros puntos de vista filosóficos siguen siendo simpatéticos. Julia García de la Maza, Ana Lizón, Paco Álvarez y Pepe González se molestaron en organizar una discusión sobre mi trabajo en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid de la que saqué provecho. También recibí comentarios atinados y estimulantes de Paulette Dieterlen, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y de Javier Muguerza, director del mencionado Instituto del CSIC. Salvador Giner me hizo varias sugerencias que han contribuido a mejorar la técnica y el estilo expositivos de acuerdo con la muy económica directriz de Mme. Du Deffand: *dire d'un seul mot tout ce qu'un mot peut dire*. Y mención especial merece Jesús Mosterín, quien, tras el fallecimiento de Manuel Sacristán, acabó siendo un interesado e interesante director de mi tesis doctoral, circunstancia que ha servido, entre otras cosas positivas, para descubrir un número de afinidades filosóficas mucho más grande aún que el de nuestras diferencias políticas.

Pero hay deudas más difíciles de saldar que las meramente intelectuales. Una investigación que se prolonga durante años acaba convirtiéndose en una verdadera obsesión para su autor y le acarrea unos costes psíquicos a menudo insoportables. Ahora, viendo el resultado con la distancia de cerca de dos años, me parece casi increíble que haya podido ascender a, y permanecer durante tanto tiempo en, las uránicas regiones de la especulación filosófica. No quiero ni imaginar lo que hubiera sucedido si no llego a disponer de un ancla en tierra que me ha permitido no perder totalmente el sentido de realidad durante ese tiempo. Teresa Rodríguez, mi hija Marta, Ángeles Lizón, María Pau, Anna Estany, mi hermana Roser, Jordi Guiu, Joan Nadal y Miguel Candel, entre otros, han sido mi ancla en tierra.

Quiero mencionar por último a mis editores Victoria Camps y Gonzalo Pontón. Gracias a su interés y a su amable presión he conseguido vencer una innata pereza publicística y preparar para la imprenta un material que de otro modo corría el riesgo de dejar *ad acta*.

## CAPÍTULO I

# METAFÍSICA Y ECONÓMICA: LA COMPRESIÓN «OCCIDENTAL» DEL MAL EN EL MUNDO Y LAS APORÍAS DEL OPTIMISMO RACIONALISTA «MODERNO»

*Si deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est? (Si Dios existe ¿a qué el mal? ¿Y a qué el bien, si no existe?)*

BOECIO, *Consol. philos.*

El primero de noviembre de 1755 el devastador terremoto de Lisboa estremeció a la Europa culta, desconcertando al que se ha llamado «siglo de la teodicea».<sup>1</sup> El trágico suceso despertó en el adolescente Goethe dudas terribles sobre la justicia y aun la existencia misma del Creador. En sus memorias autobiográficas, el mayor lírico de todos los tiempos ha dejado registrada la turbación intelectual del momento:

Dios, el Creador y Conservador del Cielo y de la Tierra, a cuya sabiduría y piedad fiaba yo la explicación del primer artículo de fe, de ningún modo se había portado como un padre permitiendo que se abismaran juntos justos e injustos. Inútilmente buscaba el sentimiento joven reponerse de esas impresiones, lo que era tanto más difícil, cuanto los mismos sabios y escritores cultivados no podían llegar a un acuerdo sobre cómo había de verse el fenómeno.<sup>2</sup>

1. Cf., por ejemplo, Carl-Friedrich Geyer, «Das "Jahrhundert der Theodizee"», en *Kantstudien* (1982), pp. 393-405.

2. Goethe, *Werke*, edición Düntzer, vol. V, p. 18. La traducción de esta cita, como la de todos los textos de este libro que se citan en su lengua original, es mía.

Mientras el joven Kant, todavía deslumbrado por los destellos del sistema leibniziano, se niega a adivinar en el catastrófico suceso otra cosa que un signo del poder de Dios, el maduro Voltaire cree llegado el momento de rendir su optimismo componiendo el célebre *Poema sobre el desastre de Lisboa*, que llegó a ganar casi tantos admiradores como, unos años antes, el «whatever is, is right» del poeta Alexander Pope. Y el propio Rousseau, bien que indignado con el mudadizo Voltaire,<sup>3</sup> le escribirá, sin embargo, instándole a prescindir antes de la omnipotencia que de la bondad del autor del universo: una posibilidad —contra lo que interpreta el ginebrino— a la que ya se había adelantado Voltaire, quizá inspirado en la circunspecta fórmula con que hace expresarse David Hume a uno de los personajes de sus divulgados diálogos sobre la religión natural: «La benevolencia, regulada por la sabiduría y limitada por la necesidad, puede producir un mundo como el presente».<sup>4</sup>

Hombre, sé paciente, me decían Pope y Leibniz, tus males son un efecto necesario de tu naturaleza y de la constitución de este universo. El Ser eterno y benefactor que lo gobierna habría querido librarte de todo ello: de todas las economías posibles, ha escogido la que reunía el menor mal y el mayor bien, o, por decir lo mismo más crudamente si es preciso, si no lo ha hecho mejor es porque no podía hacerlo mejor. ¿Qué nos dice ahora vuestro poema [pregunta Rousseau a Voltaire]? Sufre para siempre desgraciado. Si hay un Dios que te ha creado, sin duda es omnipotente, podía evitar tus males: no esperes, pues, que tengan término, porque no tendría sentido que tú existieras si no fuera para sufrir y para morir.<sup>5</sup>

Se trata, como va dicho, de un error de interpretación de Rousseau. También Voltaire percibía el dilema; en su *Memmius* había ya dejado escrito que: «Quand le seul ressource qui nous reste pour le disculper, est d'avouer que son pouvoir n'a pu triompher du mal physique et moral, certes, j'aime mieux l'adorer borné que méchant».<sup>6</sup>

3. Aunque lo contrario sea opinión ampliamente extendida, lo cierto es que hasta su madurez Voltaire ha sido un optimista tradicional.

4. Así habla Cleanthes al comienzo de la sección XI de los *Dialogues on Natural Religion*.

5. Carta de Rousseau a Voltaire, fechada el 18 de agosto de 1756.

6. El *Memmius* está publicado un año antes del terremoto.

Mas tampoco la condensada versión que en el paso citado propone Rousseau de la teodicea leibniziana resulta muy satisfactoria. Pues Leibniz había sorteado el problema de las constricciones de Dios con un complicado rodeo especulativo que evitaba —o eso pretendía, al menos— limitar Su poder con necesidad alguna. Pero precisamente: Rousseau revela que el esforzado intento leibniziano de preservar metafísicamente la libertad de Dios ha caído en el olvido apenas medio siglo más tarde; que en el eco que aún resuena de su optimismo se ha perdido la omnipotencia divina. Hume, Voltaire y Rousseau, con todas sus diferencias, comparten, al menos, un ambiente espiritual en el que la tensión entre la omnipotencia y la bondad divinas parece hacerse crítica y asoma la tentación de sacrificar la primera para poner a salvo la segunda.

No hay que pasar por alto la radical novedad que este modo metafísico de ver la «economía del universo»<sup>7</sup> supone: introduce sin rebozo constricciones en la actividad del Todopoderoso (ahora «limitado por la necesidad»). Un proceder ciertamente habitual en la teología metafísica griega, pero difícilmente compatible con la teología cristiana, en cualquier caso desconocido desde la apologética antigua,<sup>8</sup> y explícitamente denostado por Agustín en su disputa con los sectarios de Mani.

Entre la madurez de Leibniz y el terremoto de Lisboa se ha abierto lo que Paul Hazard llamó la «crisis de la consciencia europea».<sup>9</sup> Karl Löwith expresó algo parecido<sup>10</sup> clasificando el *Discours sur l'Histoire Universelle* (1681) de Bossuet y el *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations* (1756) de Voltaire como la última teología de la historia, según el patrón agustiniano, y la primera filosofía de la historia (un concepto que Löwith imputa con error al ilustrado

7. «Economía del universo» es expresión habitual en el último tercio del siglo xvii. Un libro célebre de la época es, por ejemplo, el de Pierre Poiret sobre *La economía divina* (7 vols., 1687).

8. En su *De providentia* (II, 9, 1) había escrito Orígenes que «el poder de Dios es limitado, que sólo puede, por tanto, crear lo que puede abarcar», frase que fue anatemizada. Citado por Friedrich Billicsich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, vol. I, «Von Platon bis Thomas von Aquin», Sexl Verlag, Viena, 1955, p. 195.

9. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, PUF, París, 1961.

10. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1979, p. 99.

francés),<sup>11</sup> respectivamente. Si, como algunos autores han sostenido —Löwith entre ellos—, la fe en el progreso ha venido a sustituir a la fe en la Providencia, entonces una Providencia menguada, o mitigada por la necesidad, bien puede constituir un eslabón intermedio: se descarga a sí misma tanto del mal en el mundo, cuanto abre las puertas a los hombres para que lo mejoren, constituyéndose así la historia como sucesión de períodos de progreso:

Un jour tout sera bien, voilà notre espérance,  
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion.<sup>12</sup>

Renuentes a admitir constricción alguna que empañe la actividad del Creador, mas empujados a ello para salvar Su benevolencia, muchos filósofos de tradición cultural cristiana se han sentido tentados a resolver el conflicto recurriendo al tiempo: no la materia, como en los griegos, el tiempo sería el verdadero constrictor del Arquitecto del universo. Recuértese el precedente ilustre de Orígenes, según el cual Dios no podía realizar pronósticos a largo plazo, y de aquí la oportunidad de dividir la historia en segmentos de duración determinada.<sup>13</sup> Sea como fuere, optimice Dios estáticamente, o a lo largo de un intervalo de tiempo limitado, el caso es que las anatemizadas «concesiones» de Orígenes a la metafísica helenística suenan «modernas». No sólo por su sentido de la temporalidad —sentido judeo-cristiano, en buena medida ajeno a la cultura antigua—, sino sobre todo porque, como a los griegos, le resulta extraña a la nueva sensibilidad moderna la idea de una creación *ex nihilo* en vez de una refiguración *ex amórphos hyles*.<sup>14</sup>

Pues ¿qué es economizar, sino asignar medios *escasos* a fines alternativos? ¿Cómo habríamos de suponer una economía en este mundo sin un Dios que optimizara *con* constrictiones? ¿Cómo, si

11. La noción de «filosofía de la historia» no es de Voltaire, para empezar, sino de los editores del *Essai...*, los hermanos Cramer, que en su «Avis des éditeurs» llamaron a la obra una *histoire philosophique du monde*. Además, la noción la había ya usado al menos Bodino en su *Methodus* (1566) refiriéndose al filósofo judío Filón como un *philosophohistoricus*.

12. Se trata de una estrofa del poema voltairiano sobre el desastre de Lisboa.

13. En su *Math.* (XIII, 569), Orígenes sostiene que la capacidad de Dios para hacer predicciones es limitada, lo que explicaría la limitación temporal de los períodos históricos. Véase Billicsich, *op. cit.*, *ibid.*

14. Según la concepción platónica.



no, dar cuenta del mal, de lo abnorme e imperfecto, de lo corrupto e inestable, de lo inapelablemente injusto, de lo percedero, sin abandonar la bondad o la sabiduría divinas? Es notable que, de entre los economistas clásicos, uno de los más instruidos filosóficamente, el fundador —si fundador tiene— de la teoría contemporánea de la elección racional, John Stuart Mill, no creyera *untenable* la solución gnóstica —diteísta— del problema del mal y afirmara en sus *Three Essays on Religion* que «la teología natural no da fundamento para predicar la omnipotencia divina».<sup>15</sup>

En sus «Tres formas de la teodicea racional»,<sup>16</sup> Max Weber caracterizó la teodicea moderna como un intento de satisfacer la necesidad racional de explicar lo «negativo» en el mundo, no simplemente de despotenciarlo hurtándole maldad al Ser. Se trata de una formulación imprecisa: no es seguro, por ejemplo, que Leibniz tuviera cabida en esa definición; como Agustín, también el padre de la «teodicea racional moderna» ve el mal como un latrocinio practicado en el Ser. Pero ella da al menos una buena pista: siendo el optimismo moderno mucho más extremado o acentuado que el de cualquier filósofo cristiano empeñado meramente en quitarle *realitatem* al mal (Tomás de Aquino nunca hubiera aceptado que el nuestro sea el mejor de los mundos posibles),<sup>17</sup> también su respuesta

15. Citado por Paul Barth, *Die Stoa*, Frommans Verlag, Stuttgart, 1946, p. 51.

16. Max Weber, «Die drei rationalen Formen der Theodizee», recogido en sus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol I, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1978, pp. 571 y ss.

17. «Bonitas Dei non est ita obligata huic universo, quin melius vel minus bonum aliud universum facere potuisset» (*De pot. a.*, 16). La posición de Tomás al respecto está, sin embargo, formulada del modo más claro en la *questio* 25 de la *Summa Theologica*: «Unos suponen que Dios actúa, por así decirlo, sometido a necesidad natural ... Pero nosotros ya hemos probado (*questio* 19, 3) que Dios no actúa sometido a necesidad natural alguna; su voluntad es antes bien la causa de todas las cosas. Mas tampoco su voluntad está determinada de modo natural y según necesidad a estas cosas. De aquí que este curso de las cosas no surja en modo alguno de Dios con necesidad, de tal manera que *ninguna otra cosa hubiera podido surgir*. Otros, en cambio, han afirmado que el poder divino estaba determinado a este curso de las cosas por causa del orden en la sabiduría y la justicia divinas, orden sin el cual Dios nada hace. Pero el orden impreso por la sabiduría divina en las cosas —en lo que consiste la esencia de la justicia— no equivale a la sabiduría divina de un modo tal que pueda decirse de ella que halla sus límites en ese orden ... De aquí que la sabiduría divina no esté ligada a un cierto orden de cosas cualquiera, de suerte que no pudiera salir de ella otro curso de las cosas. Por eso puede decirse, en definitiva: Dios puede hacer otras cosas que las que hace».

al desafío de las *mala poenae* tenía que ser más radical. De aquí la recuperación de viejas enseñanzas, o de viejos *aperçus*, de la filosofía griega, de los platónicos y de los estoicos, señaladamente (pues Aristóteles estaba «marcado» como un mero despotenciador del mal: difícilmente hay lugar para una teodicea de inspiración arisototélica).

Pierre Bayle, para dar alas a su escepticismo, presentó en su célebre e influyente diccionario histórico, como única explicación plausible del mal en el mundo, la solución diteísta, solución que, por «absurda», tenía que desanimar a todo intento racionalista de dar cuenta de ese mal descargando a Dios de cualquier responsabilidad. Y el propio Leibniz, el gran antípoda del erudito francés, trazó su genial esbozo de la acción divina como conducta globalmente optimizadora tomando, básicamente, por modelo la teodicea de los estoicos —sobre todo la de Crisipo, al que conoció, verosímilmente, a través de Bayle— y la de Plotino,<sup>18</sup> aunque, como queda dicho y habremos de ver luego con más detalle, él mismo intentara sustraerse a la desagradable tarea que para un pensador tan radicalmente cristiano suponía coartar el capricho del Creador.

El desastre de Lisboa proporcionó un buen impulso a la tendencia a restringir la libertad de acción del buen Dios, a menguar su omnipotencia, pero síntomas de esa tendencia pueden registrarse desde antes. [En 1753, por ejemplo, la Academia de Berlín había convocado un concurso con objeto de premiar la mejor refutación del optimismo leibniziano (concurso para el que fue escrito el famo-

---

Y en la misma *questio* 25, 6, ad. 3: «Bajo el presupuesto de que las cosas sigan como son hasta ahora (*supositis istis rebus*), el Todo no puede ser mejor dado el orden altamente adecuado que Dios ha concedido a estas cosas y en el que consiste el bien del universo. Si una sola cosa aislada se mejorara dentro del Todo, entonces se perturbaría el orden, como sería perturbado el buen sonido de un laúd si una de sus cuerdas se tensara más. Sin embargo, Dios podría crear otra cosas o añadir otras a las creadas, y de ello resultaría un universo distinto, mejor».

La línea de Leibniz, pues, no es la de Tomás, sino más bien la de Abelardo y la de su propio contemporáneo Malebranche. Cf. Billicsich, *op. cit.*, vol. I, pp. 335 ss.

18. El historiador británico de la filosofía, Drews, en un libro sobre Plotino y el ocaso de la visión antigua del mundo, llegó a decir: «Pues también Leibniz, que es, entre los modernos, el primero que vuelve a ocuparse de un modo fundamental de la teodicea, ... se apoya decididamente, para su demostración, en Plotino, y en lo esencial no ha hecho sino repetir lisa y llanamente sus argumentos, evidentemente sin citar la fuente». Citado por Billicsich, *op. cit.*, vol. I, p. 172.

so trabajo de Mendelsohn y Lessing destinado a arruinar la reputación metafísica de Pope).] No sólo iba siendo cada vez menos evidente que todo tendiera espontáneamente a un tranquilizador reposo aristotélico sostenido por una *creatio continua* —aún tenazmente defendida por Descartes—,<sup>19</sup> sino que la misma solución leibniziana, un prodigioso despliegue de arte metafísico para conciliar bondad, sabiduría y omnipotencia divinas, perdía credibilidad *a priori* sin necesidad de que sus argumentos fueran filosóficamente refutados o aun comprendidos.

El regreso a una supuesta teodicea griega parecía natural. Un regreso dispuesto a ir más allá de las sutiles constricciones de Leibniz en punto a reconocer sin reservas limitaciones, restricciones, en la acción del Creador. Y aun si la vía emprendida no quería renunciar al teísmo trascendente, no tenía otro remedio que mudarlo, por vías más o menos subrepticias, en deísmo antiocasionalista; también la Stoa ofrecía provisiones para seguir este camino; y, desde luego, el dualismo platónico, y también el curioso «panenteísmo» plotínico,<sup>20</sup> a caballo entre la trascendencia teísta y la inmanencia panteís-

19. La *creatio continua* está al servicio de un principio fundamental de la metafísica cristiana medieval: el de la contingencia del mundo, que constituye una generalización de la puntual *creatio ex nihilo*. La idea de la conservación ocasional continuada no es bíblica: la noción de la creación cumple en la Biblia una función de impulso de la historia, no una función metafísica cosmológica.

La contingencia define la complejión de un mundo creado de la nada, condenado a perecer, y sólo mantenido en su existencia por la Voluntad divina, la cual es equiparada con el Ser incondicionado y necesario. Precisamente, las dificultades de la alta escolástica para reinterpretar la doctrina teológica de la creación a partir de la teoría aristotélica del movimiento (libro XII de la *Metafísica*) derivan del hecho de que esa teoría, el *primum movens immobile* de Aristóteles, presupone un mundo ya existente, o al menos una materia que está disponible. La *causa efficiens* del Estagirita induce un substrato del mundo *ad esse hoc*, no *ad esse simpliciter*. Tomás tiene que reducir a la nada ese substrato para que la causa moviente se convierta en causa Creadora, para que la *causa efficiens* dé el fundamento del mundo, no sólo en su *actus*, sino también en su *potentia*. (Cf. *Summa contra Gentiles*, II, 6.) Al respecto puede consultarse con provecho el clarificador comentario de Hans Blumenberg, «Selbsterhaltung und Beharrung», en Hans Ebeling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Suhrkamp, Francfort, 1976, pp. 165 ss.

20. «Panenteísmo es término acuñado por algunos comentaristas de Plotino para resolver la tensión entre las formulaciones teístas (Dios trasciende a y nada tiene que ver con el mundo) y las panteístas (la doctrina de la creación como emanación) presentes en su obra, formulaciones quizá reconciliadas en afirmaciones tan impresionantes como la de que la creación es una consecuencia no querida de la

ta. Todos ellos parecían proporcionar marcos categoriales adecuados para limitar los poderes de la Divinidad de un modo que preservase Su bondad sin ofender a Su sabiduría. Supuesto, este último, imprescindible para predicar la racionalidad y la economía del universo. —A pesar de catástrofes como la de Lisboa.

En este capítulo nos proponemos dar una idea de los materiales griegos que la disputa dieciochesca sobre el optimismo tenía a su disposición, así como mostrar las aporías a que conduce la solución leibniziana. Se puede presumir que esas aporías dejaran insatisfechos a Bayle, a Rousseau, a Hume, a Voltaire, los cuales, sin embargo, metafísicos de vuelo mucho más corto que el gran Leibniz, no consiguen criticar pertinentemente el sistema optimista, ni zafarse de sus presupuestos. Por eso el leibnizianismo sobrevivirá a esos críticos, pasará por encima de ellos, por así decirlo, y la honrada metafísica de su planteamiento experimentará una fecunda reviviscencia con la filosofía clásica alemana.

### I.1. ANÁNKE, PRÓNOIA, HEIMARMÉNE

En el *Timeo* (48A), Platón ofrece una interesante interpretación del origen del mundo: «Este mundo ha surgido como una mezcla de razón y necesidad (*anánke*). Lo cierto es que la razón dominaba a la necesidad, persuadiéndola de llevar a lo mejor las más de las cosas engendradas; y así comenzó este universo, en la medida en que la necesidad obedeció a la razón».

La causa de la imperfección de lo creado no es para Platón —como lo es, en cambio, para Agustín, Tomás o Leibniz— la imposibilidad de que las criaturas iguallen en perfección al Creador —el «mal metafísico» de Leibniz—, puesto que la divinidad crea tomando por modelo lo perfecto (*Tim.*, 28C); el motivo es más bien que la materia pone obstáculos a la obra creadora. La materia, a menudo designada por Platón como no-Ser, existía antes de la creación del mundo, y estaba dominada por una enigmática necesidad (*anánke*), que la hacía caótica e informe. La empresa de la divinidad platónica se asemeja a la de un artista rafaeliano: se trata

---

existencia misma del Uno (*Enn.*, V, 8, 12): el mundo, pues, un efecto lateral de la divinidad.

de dar estructura a un pedazo informe de material, de esculpir en una masa inerte, o de pintar en un lienzo hirsutamente vacío, tomando por modelo una determinada concepción o forma que el artista tiene en la cabeza, en el mundo de las «ideas puras».<sup>21</sup> La mera existencia —«necesaria»— de la materia constituye una constrictión que impide la perfecta realización de las ideas en las cosas (*Tim.*, 30A, 56C, 69B). O, lo que es lo mismo: la materia, con la ciega necesidad en ella imperante, estorba a la actividad finalísticamente orientada de la razón.<sup>22</sup> Parecida concepción puede hallarse

21. La noción clásica de racionalidad (de racionalidad poiética o técnica: en el capítulo siguiente tendremos ocasión de ver la noción ática de racionalidad práxica) anda estrechamente vinculada a la tarea del artesano, que implementa unos medios adecuados para conseguir el fin, la obra que se propone. La racionalidad poiética moderna (la modernidad, como veremos, desconoce en buena medida la racionalidad práxica) consiste en una maximización neta de resultados (descontando costes y efectos laterales); mientras que la racionalidad poiética o técnica premoderna es bruta: se trata de conseguir un fin predeterminado economizando medios, pero sin tener en cuenta los costes y efectos laterales. Max Weber [*Wirtschaft und Gesellschaft*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1970] se refirió a la agricultura precapitalista presentando su designio como el de minimizar el trabajo necesario para obtener constantemente unos rendimientos fijos; tarea de una agricultura «racional» —en el sentido weberiano— sería, en cambio, la maximización de la diferencia entre los resultados y los costes de producción (incluidos como costes los efectos laterales de los resultados, verbigracia, la posible desertización de las tierras consecuencia de utilizar medios de cultivo inapropiados o tecnologías demasiado agresivas), partiendo de unos medios dados.

El artesano platónico-aristotélico sería racional (poiéticamente) en sentido precapitalista: perseguiría un fin determinado, limitándose a minimizar los medios necesarios para conseguirlo sin preocuparse por contabilizar la diferencia entre costes y beneficios (lo que incluye la contabilización de los efectos laterales). Pero la racionalidad (poiética) de cada artesano está limitada a su tarea: desempeñar con dignidad su oficio. ¿Hay una racionalidad global, algo así como un artesano global? La afirmativa respuesta de Platón y Aristóteles especifica que es la ciudad. El hombre consiste en la universalidad del ser humano racional (poiética y también, como veremos, práxicamente) como ciudad. Por eso ha equiparado Platón la ciudad a un artesano que lo hace todo y todo lo coordina en las interesantes páginas de la *República* (368 ss.) dedicadas a la división del trabajo.

22. De acuerdo con lo dicho en la nota anterior, la divinidad debería verse como un superartesano del cosmos que intenta conseguir resultados brutos utilizando los medios más adecuados: cincel y martillo, y toda su habilidad. En una investigación ya clásica (*Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, p. 79), Joachim Ritter ha escrito: «Esta forma artesanal, constitutiva, para la ciudad, de la práctica de la división del trabajo, constituye para Aristóteles el fundamento de que la ciudad misma deba ser entendida como actuali-

en la *República*, en donde todo el desorden, todo lo malo en el mundo, se reduce al *somatoides*, a lo «corporal», como se llama aquí a la materia. Y la misma posición se sostiene en el *Fedón* (79C, 66B), haciendo al cuerpo reo de los pecados y las desarmonías del alma; o en el *Gorgias* (492E), que convierte al cuerpo en la «tumba del alma» (*soma-sema*).

Negocio de sabios es precisamente zafarse del cuerpo, conseguir elevarse al mundo de lo incorruptible de las ideas; por eso presenta Platón a la «verdadera filosofía» como un «ejercicio en el morir y el estar muerto» ya en el más acá (*Fedón*, 64A-67B); por eso es verosímil la leyenda —transmitida por Hipólito—, según la cual, a la pregunta por la tarea de la filosofía, no habría dudado en responder el fundador de la Academia: «separar el alma del cuerpo».<sup>23</sup>

Teniendo en cuenta estas constricciones, se puede, no obstante, afirmar que «el mundo es lo más bello de todo lo que ha llegado a ser», y «el modelador del mundo, el mejor de los creadores». De modo que «el mundo está creado de acuerdo con aquello que es aprehensible por el pensamiento racional y por el conocimiento y que permanece eternamente igual a sí mismo» (*Tim.*, 28C). Pues que «el mejor de los creadores» haya podido inspirarse en otro modelo que el de aquello que «siempre es igual a sí mismo y siempre permanece» es cosa «que ni siquiera puede expresarse» (*ibid.*). Ni en el desencantado pesimismo de su vejez permitirá Platón que el mal moral y el mal físico (a diferencia del metafísico, derivado de la *anánke*) empañen la espléndida factura del mundo. —Contra lo que afirma una opinión muy extendida, Platón jamás ha negado la existencia del mal moral y del mal físico.— En las *Leyes* (905B), anticipa un argumento recurrente luego en el optimismo occidental: «También quienes alcanzan poder y grandeza —y así, aparentemen-

---

dad de la naturaleza racional del hombre. Pues el arte [del artesano] es, por lo pronto, distinguido de la acción no legítima desde el punto de vista artesanal por el hecho de que él es *métodos* ... ; su ejercicio va unido al método».

23. Citado por Friedrich Billiesich, *op. cit.*, vol. I, p. 35. Separar el alma del cuerpo es, de otra parte, posible por el ímpetu *erótico* —en el sentido técnico platónico del concepto— que alberga el alma misma y que la hace aspirar a esa «ascensión», al retorno al mundo de las ideas. La carga erótica de la razón clásica anda inextricablemente unida con la noción ática —que exploraremos en el capítulo siguiente— de racionalidad práctica (no poiética).

te, felicidad— mediante actos crueles y vergonzosos, también ellos contribuyen a la adecuada configuración del todo». <sup>24</sup>

Que nosotros no alcancemos a ver la armonía del mundo, es harina de otro costal. A fin de cuentas, somos una partícula que sirve a los fines del todo, sin percibir, por lo común, sus conexiones generales: «no para ti se ha engendrado el todo, sino tú para él» (*Leyes*, 903B). <sup>25</sup> La divinidad, en cambio, tiene a la vista todo lo creado, así que puede dar cuenta de la funcionalidad, para la global concordia, de lo que a la mera parte ha de parecer negativo por el pronto. Con las reservas que más adelante se verán, se puede decir que Platón anticipa, aparentemente, el motivo moderno de una divinidad trascendente que se comporta como un optimizador global en la economía del universo: «Pues cualquier médico y cualquier artesano competente tiene siempre presente el todo cuando realiza su trabajo, y a la mayor perfección posible de ese todo aplica todas sus fuerzas; a la parte, empero, la sitúa en función del todo, no al todo en función de la parte». <sup>26</sup>

24. Recuérdese el célebre verso del *Essay on Man* de Alexander Pope:

All Nature is but Art, unknown to Thee;  
All Chance, Direction, which thou canst not see;  
All Discord, Harmony not understood;  
All partial Evil, universal Good.

Con el famoso —y nada platónico— remate:

And, spite of Pride, in erring Reason's spite,  
One Truth is clear: Whatever is, is right!

(Toda la naturaleza no es sino arte, que tú desconoces; / Todo azar, dirección, que tú no puedes ver; / Toda discordia, armonía no entendida; / Todo mal parcial, bien universal / ... / Y a pesar del orgullo, a pesar del yerro de la razón, / Una verdad es clara: ¡lo que haya, bien está!)

25. Entre los pensadores cristianos antiguos, Orígenes y Lactancio —los dos más sospechosos de influencias dualistas helénicas— han recogido este tipo de argumento y lo han transmitido a la teodicea medieval. Orígenes, en un paso muy citado, llega a decir que es signo de la sabiduría divina «no meramente usar el bien para las buenas obras, sino también servirse del mal». Y en Lactancio se encuentra el argumento de que el mal es un presupuesto necesario del bien; no hay bien sin mal que contraste.

26. Un poco más adelante (903E) se dice: «... la manera tan fácil en que se ejerce el cuidado de todas las cosas por parte de los dioses: eso es lo que creo poder

Tampoco los estoicos estaban inclinados a conceder disfuncionalidades en la «esencia dotada de razón, animada y pensante» que atribuían ser al «organismo del mundo». <sup>27</sup> En realidad, debían sentirse mucho más urgidos a responder al desafío del mal (en el capítulo II veremos por qué), pues su propio sistema ha de verse ante todo como un intento monista de superar el dualismo platónico —y, en cierto modo, aristotélico—: con el conocido *totus est ratio* resume pregnantemente Séneca la doctrina panteísta de la escuela. El mundo estoico está gobernado por un implacable *fatum* de inspiración materialista-determinista: todo lo real es corporal, y nada sucede que no sea conforme a las leyes de la naturaleza, dice Crisipo (fr. II 937). Eso por una parte. Pero, por otra, lo real está estructurado u organizado teológicamente por la providencia. —Si hay que hacer caso a Capelle, la noción misma de «providencia» (*prónoia*) es un invento de la Stoa.— De manera que, en el concepto estoico de la divinidad, la racional finaliformidad del universo y la miope necesidad acaban coincidiendo para conferir al decurso del mundo una peculiar disposición u orientación, no enturbiada, sino favorecida o soportada, por la dinámica del *fatum* (*heimarméne*). El editor de los fragmentos estoicos, Von Arnim, compendió de esta guisa el núcleo del punto de vista estoico: «Así constituyen *fatum* y providencia una y la misma legaliformidad, sólo que vista desde los dos lados, considerada una vez desde el lado de la divinidad —puesto que es ella la que todo lo dispone y rige—, y otra, desde el lado del ineluctable nexa causal del proceso del mundo». <sup>28</sup>

La construcción, ciertamente, es formidable; pero sus andamia-

---

demostrar. En efecto, si fuera uno a moldear (*platto*) las distintas cosas sin tener constantemente la vista fija en el todo, es decir, transformándolas ... en lugar de limitarse a formar muchas cosas con una o una con muchas, en ese caso ocurriría que, cuando hubieran alcanzado la primera y la segunda e incluso la tercera generación, se habría hecho infinita la multiplicidad en el sistema de transformaciones; mientras que, tal como sucede en realidad, es admirable lo fácil que le resulta al que se cuida de todo». Si el fin a conseguir no estuviera bien presente, se despilfarrarían los medios para no conseguir nada; tal es la lección de racionalidad (poiética) con que nos instruye Platón en el pasaje citado.

27. Crisipo, fr. II 633. Mientras no se diga lo contrario, citamos a los estoicos de acuerdo con la edición de Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4. vols., Reclam, Leipzig, 1905-1924.

28. H. von Arnim, «Die europäische Philosophie des Altertums», en *Kultur der Gegenwart*, I-IV (1923), p. 233.



jes, en demasía prietos y trabados, no dejan espacio para el mal, para lo adverso, no permiten disteleología alguna. ¿Por qué, pues, hay mal? ¿Por qué sufre el hombre? ¿Por qué? inquirirán, hostiles, epicúreos y académicos. Entre las páginas más cruelmente satirizadas de la historia de la filosofía está, sin duda, la muchedumbre de ellas que Crisipo dedicó a dar cuenta de la funcionalidad y conveniencia de todo tipo de plagas:<sup>29</sup> en su *De la providencia*, por poner un ejemplo, explica la mayor atrocidad de las culturas humanas, la guerra, como un medio adecuado para prevenir la sobrepoblación (fr. II 1.177). (Dicho sea entre paréntesis: anticipándose en más de dos milenios a ciertos afamados etnógrafos contemporáneos adictos a la especulación panglosiana.)<sup>30</sup> A lo sumo, se concederá que el mal puede ser también un castigo de Zeus. Pero ¿un castigo contra qué? ¿Contra el pecado? ¿Y no es el pecado ya un mal? ¿Y no presupone el pecado al libre arbitrio humano? ¿Cómo conciliar eso entonces con el rígido determinismo de la Stoa? [En un *locus* muy citado (fr. II 975), Crisipo concederá el libre arbitrio, pero compa-

29. Plutarco y el académico Carnéades, como es sabido, se ensañaron particularmente, llegando a veces al extremo contrario: de la polémica con Crisipo procede la interesante opinión de Carnéades, según la cual la naturaleza ha tratado al hombre como una madrastra. [Opinión probablemente inspirada en un paso célebre del *Protágoras* platónico (321C).]

30. El antropólogo norteamericano Marvin Harris ha sostenido en varios de sus polémicos ensayos recientes una opinión parecida sobre el origen de las guerras en determinadas culturas primitivas. Compárese, en cambio, la trivial inteligencia estoica del fenómeno bélico con la penetrante cala siguiente de Platón:

«Entonces [si los deseos, necesidades y ambiciones de los habitantes de la ciudad-estado se multiplican sin mesura] ya no se contará entre las cosas necesarias solamente lo que antes enumerábamos: la habitación, el vestido y el calzado; sino que habrá que dedicarse a la pintura y al bordado, y será preciso procurarse oro, marfil y todos los materiales semejantes. ... Entonces hay que volver a agrandar la ciudad. Porque aquélla, que era la sana, ya no nos basta. ... El país, que entonces bastaba para sustentar a sus habitantes, resultará pequeño y ya no suficiente. ¿No lo crees así?

»—Así lo creo —dijo.

»—¿Habremos, pues, de recortar en nuestro provecho el territorio vecino, si queremos tener suficientes pastos y tierra cultivable, y harán ellos lo mismo con el nuestro si, traspasando los límites de lo necesario, se abandonan también a un deseo de ilimitada adquisición de riquezas?

»—Es muy forzoso, Sócrates.

»—Tendremos, pues, que guerrear, como consecuencia de esto. ¿O qué otra cosa sucederá Glaucón?». (*República*, 373A-E.)

rando la libertad humana —aparentemente condenada a trituración, entre los tremebundos engranajes de la *heimarméne* y la *prónoia*— a la del perrillo que, atado al carro, no tiene sino seguir «voluntariamente» el paso —o el trote— del animal de tiro.]

Hostigada por los críticos de otras escuelas, la Stoa tendrá que acabar otorgando un espacio propio al desorden, al mal, al sufrimiento. La solución platónica de postular la armonía del todo y las limitaciones de las partes, bien que utilizada con profusión por el pórtico, no podía ser esgrimida con la sutil eficacia del sectario de Sócrates: pues Platón siempre puede recurrir a la *anáanke* —o a sus varios equivalentes— para dar cuenta de las discordias y anomalías que se producen cuando la razón no consigue «persuadir» a la necesidad. No importa que Crisipo haya hablado también de la *anáanke* (fr. II 1.178): ¿de qué no ha hablado el más prolífico escritor filosófico de todos los tiempos? No importa: al monismo estoico le está vedada tal válvula de escape. Pero encontrar una parece de todo punto necesario... Y así se abre paso la idea de introducir irregularidades en la articulación de la providencia con el *fatum*. Por lo pronto, la *prónoia* estoica no tiene el carácter de una *providentia specialissima* —como, luego, la de los filósofos cristianos—, sino que se ocupa solamente de lo principal, descuidando lo menor o accesorio:

... nemo igitur vir magnus sine aliquo adflatu divino umquam fuit. Nec vero *id* ita refellendum est, ut, si segetibus aut vivetis cuiuspiam tempestas nocuerit aut si quid e vitae commodis casus abstulerit, eum, cui quid horum acciderit, aut invisum deo aut neglectum a deo iudicamus: magna di curant, parva neglectunt.<sup>31</sup>

Ocurre entonces que procesos desencadenados como consecuencia de la persecución providencial de objetivos generales y valiosos tienen *efectos laterales* no buscados ni queridos por la divinidad, efectos a los que pueden reducirse los males particulares existentes (las enfermedades, por ejemplo, que surgen «per sequellas quasdam necessarias»). *Katà parakolúdesin* es la fórmula usual empleada por la Stoa antigua para designar esos sucesos. Que se trataba de un punto central, concerniente al corazón mismo de la doctrina, que

31. Cicerón, *De deor. natura*, II. 66, 167.

no era un ocasional escudo *ad hoc* fraguado al calor de la polémica, es cosa atestiguada por la continuidad de la idea, que llegó hasta la Stoa media y aun la tardía, hasta Marco Aurelio y Séneca, pasando por Poseidonio.<sup>32</sup> Mas la concesión a la ciega *heimarméne*, al lado mecanicista de la doctrina, en detrimento de su lado teleológico, tampoco convenció a sus críticos, particularmente a los epicúreos, que arremetieron con renovada ferocidad sobre ese flanco poniendo de relieve la inconsistencia estoica. Filodemo de Gadara observó agudamente la contradicción de predicar, por una parte, la omnipotencia divina, afirmando, por la otra, que la divinidad no lo puede todo, que no es responsable de los efectos laterales (*tà synaptómena*).

## I.II. HACIA UN DIOS QUE OPTIMIZA CON CONSTRICCIONES: ARNAULD, MALEBRANCHE, LEIBNIZ

La «inconsistencia estoica» no sólo tiene que ver con la imposibilidad de conciliar los «efectos laterales», las «constantes de rozamiento» del decurso del mundo,<sup>33</sup> con la plenitud de poderes de la divinidad; tampoco parece ligar muy bien con el marco panteísta de la doctrina la imagen de un *praetor* transcendente a lo gobernado y que sólo se ocupa de lo general.<sup>34</sup> Mas sea ello como fuere, parece

32. Poseidonio tiene unos interesantes pasos en que ejemplifica con accidentes de la vida cotidiana su noción de los efectos laterales de un modo vivamente prefigurador de la teoría sociológica contemporánea de los «efectos perversos» o «efectos emergentes» (cf. para esa teoría Raymond Boudon, *Efectos perversos y orden social*, trad. cast. Rosa María Phillips, Premia, México, 1980, el cual, desgraciadamente, atribuye a la Ilustración dieciochesca el invento del asunto). Para los pasos pertinentes de Poseidonio, cf. la compilación crítica de Wilhelm Nestle, *Die griechischen Philosophen in Auswahl*, vol. III, Jena, 1908, pp. 106 ss.

33. Nestle, *op. cit.*, vol. IV, p. 265. Gustav Kafka y Hans Eibl llamaron a esos efectos laterales estoicos «constantes de rozamiento» (*Reibungskonstan*) inevitables de un curso ordenado del mundo. Su admisión por la Stoa es vehementemente criticada por estos conservadores eruditos, pues «abre puertas y ventanas» al asalto del ateísmo epicúreo. Cf. Kafka-Eibl, *Der Ausklang der antiken Philosophie*, Verlag Ernst Reinhardt, Munich, 1928, p. 321.

34. Aunque la imagen ciceroniana del *praetor* no hace probablemente sino reflejar la creciente tendencia de la Stoa tardía a ceder al dualismo, tendencia visible claramente no sólo en Cicerón, sino en Séneca, en el esclavo Epicteto y en el emperador Marco Aurelio.

natural que la solución estoica al problema del mal, al problema de las disteleologías del mundo, al problema del sufrimiento humano, resultara atractiva para cualquier filósofo teísta racionalista dispuesto a desleír —o a liquidar— el ocasionalismo de la tradición filosófico-teológica cristiana, empeñada en resaltar la contingencia de lo creado a fuerza de hacer intervenir constantemente al Arquitecto en obras de mantenimiento.<sup>35</sup> Un Dios transcendente que, en el acto mismo de la creación, da todas las leyes de funcionamiento del universo no tiene que preocuparse ulteriormente por su curso. Puede que esas leyes sean perfectas y detalladas, que no permitan anomalía alguna; pero también es posible que la perfección misma de las leyes esté en su simplicidad y universalidad, y entonces no está excluida la anomalía, no hay que descartar efectos laterales inevitables.

Para Leibniz, como para Malebranche y Arnauld, debió constituir un acontecimiento intelectual importante descubrir la doctrina estoica a través del diccionario histórico de Bayle. Cuando Leibniz observa en la *Teodicea* (IB § 209, IIB § 335) que la intención de traer el bien no siempre puede realizarse sin malas consecuencias, está utilizando la noción estoica de los *synaptómena*, de los efectos laterales, y se sirve además explícitamente de ejemplos de Crisipo. Directa o indirectamente (a través de la misma *Teodicea*, el «libro básico de la Ilustración alemana», «el libro de cabecera de la Europa culta», que todos esos calificativos recibió), la idea ha ejercido una profunda influencia en la cultura filosófica dieciochesca, particularmente en el área germánica: baste mencionar la *List der Vernunft* hegeliana, o su antecedente, la problemática astucia de la naturaleza en la filosofía práctica de Kant, dudosamente compatible con su criticismo. Lo mismo que el optimismo estoico, también el ilustrado acostumbra a «redondear» los resultados practicando

35. ¿Qué ha sido más importante para la filosofía moderna —tras la crisis del teísmo ocasionalista—, el panteísmo o el deísmo antiocasionalista? Para Dilthey, sin duda el panteísmo. Para un autor tan influyente en la historiografía contemporánea de la ciencia como Needham, el deísmo. Sin mediar en la disputa, que queda fuera de nuestros intereses, podemos decir que, para lo que aquí importa, una u otra respuesta no varía mucho el resultado: una divinidad deísta optimizaría utilizando lo que en la teoría de la optimización dinámica se llama «control balístico», desde fuera, si así puede decirse; una divinidad panteísta, utilizando el llamado «control homeostático». Ambos tipos de control están sujetos a constricciones.

una totalización platónica: vistos en conjunto, los males lateralmente producidos contribuyen al cumplimiento de los providenciales fines generales, a la estabilidad del todo. El «*minima non curat praetor*» ciceroniano acaba bien, si así puede decirse.

Pero la posición de Leibniz al respecto es ambigua: su concepción de un Dios que es, no sólo «infinita analiticidad», por emplear el concepto acuñado por Nicholas Rescher en su admirable libro sobre Leibniz, sino también *agens liberrimum*, hace sombra a la imagen del *praetor* tardoestoico que no puede ocuparse de lo particular. Leibniz insiste más en la funcionalidad global de los efectos laterales, en su calidad de «costes necesarios», que en su condición de productos emergentes perversos, tolerados por Dios, pero no derechamente queridos por Su voluntad. Este es un punto oscuro y muy controvertido de la hermenéutica leibniziana, que requiere clarificación previa por nuestra parte antes de extraer conclusiones sobre el modo en que el teísmo racionalista europeo ha entendido la conducta optimizadora del Creador.

En lo que constituye el único trabajo publicado hasta ahora (1985) sobre este asunto en los *Studia leibnitiana*, George Gale<sup>36</sup> ofrecía un ejemplo casi insuperable de dos características muy extendidas en ciertos ambientes filosóficos sedicentemente analíticos: chapucería histórica y despiste respecto de lo que hacen y dicen los científicos «realmente existentes» (en este caso, como veremos, los economistas y los matemáticos que se ocupan de la teoría de la optimización). Gale se propone en su trabajo descargar a Leibniz de los reproches morales *à la Candide* —ignorar el problema del mal en el mundo— y argumentar en favor de la tesis, según la cual el mal no es el problema de Leibniz. El único designio del Dios leibniziano sería tecnológico o ingenieril: la maximización de la perfección. Pasemos por alto la opinión de Gale sobre las intenciones de Leibniz (pues que éste es un hombre «de principios», que su filosofía está obsesivamente construida para dar racionalmente cuenta de la fe, es cosa cuya argumentación no merece perder una línea). Más interesante es, para nuestros propósitos, la discusión de Gale sobre el carácter de la optimización del Dios leibniziano. Gale se propone mostrar que Dios «no escoge qué mundo ha de escoger,

36. George Gale, «On what God chose: Perfection and God's Freedom», en *Studia leibnitiana*, vol. VIII (1976), pp. 69-87.

sino más bien una particular definición de perfección». Veamos esa definición:

Esta definición, como hemos visto, es:

$$\text{Perfección} = \frac{\text{abundancia de fenómenos}}{\text{simplicidad de las leyes}}$$

Es decir, la *ratio*, o el cociente, entre la abundancia de fenómenos y la simplicidad de las leyes que los rigen. Gale saca esta definición de un conocido pasaje de Leibniz (*Disc.*, VI) en el que se dice que «Dios ha escogido lo más perfecto, es decir, aquello que es al mismo tiempo lo más simple en hipótesis y lo más rico en fenómenos». En otros pasos de intención parecida, Leibniz dirá que Dios ha tratado de maximizar los resultados minimizando medios. Estas formulaciones dan pie a Gale para presentar la definición de perfección como una división y criticar otras interpretaciones —basadas en otros pasajes— que, como la de Rescher, entienden la perfección como un resultado aditivo: «Evidentemente, Rescher no percibe que la perfección es más que una simple cantidad ..., es un cociente ...». Dios, nos instruye Gale, no podría contentarse con una simple resta «resultados máximos menos costes»: «I should think that Leibniz' Divine Mathematicien would be a little more subtle than this». Una resta no parece, pues, seña de sutilidad bastante, pero sí... una división.

Muy sutil tiene, en efecto, que ser el «divino matemático» para realizar una operación lógicamente imposible: cualquier principiante en la teoría de la optimización sabe que no es posible maximizar fines y minimizar medios simultáneamente. Se puede maximizar un resultado *con unos medios dados*, o, al revés, *dado un objetivo, se pueden minimizar los medios necesarios para alcanzarlo*. Pero no se puede realizar la pretensión del Dios que Gale reputa leibniziano, lo que se aprecia bien en el absurdo al que conduce su «fórmula»: para maximizar la perfección bastaría con no dar ninguna ley, caso en el cual el denominador de la *ratio* sería cero. Pero no se ve muy bien, entonces, en qué podría consistir una perfección sin leyes, y qué habría de entenderse en tal caso por «riqueza de fenómenos».

Precisamente las dos posibles operaciones de maximización (maximizar unos resultados, dados unos medios; o, fijados unos

resultados perseguidos, minimizar los medios necesarios) dieron lugar a una disputa filosófica que, es de suponer, Leibniz contempló con mayor interés que el de un espectador pasivo: la polémica entre Arnauld y Malebranche.

En sus *Entretiens de Metaphysique*, Malebranche dio una formulación muy precisa de su concepción de la actividad optimizadora del Creador:

Dios quiere que su obra le honre ... pero ¡cuidado! Dios no quiere que los caminos que escoge le deshonren. Esta es la otra mitad del principio [el principio reza: una obra es tanto más perfecta cuanto mejor expresa las perfecciones del Creador]. Dios quiere que Su conducta, no menos que Su obra, lleve el carácter de Sus atributos. No contento con que el universo le honre con su precisión y con su belleza, quiere también que los caminos sean dignos de Él por su sencillez, su fecundidad, su universalidad, su unidad...<sup>37</sup>

Sin duda es este un modo de plantear el problema menos equivoco que aquél de Leibniz en el que tropezaba Gale. De las dos operaciones en que puede consistir la maximización, está claro cuál prefiere Malebranche: dados unos medios, o unos «caminos» dignos de Dios, maximizar los resultados posibles a partir de ellos; hacer la obra más perfecta posible por unas vías que lleven el «carácter de Sus atributos».

La operación de maximización en que piensa Arnauld es justamente la inversa. ¿Qué concluye Malebranche, según Arnauld? «Qu'entre une infinité de mondes possibles Dieu a dû se déterminer à créer celui qui aurait pu se produire et se conserver par les voies les plus simples.»

Mientras él mismo piensa, al revés, que: «Dieu a dû se déterminer à créer le monde tel qu'il lui a plu, et choisir ensuite les voies les plus simples pour le produire et le conserver».<sup>38</sup>

Para Malebranche, Dios trata de «proportioner Son ouvrage à Son action», en tanto que el Dios arnauldiano intenta «proportioner Son action à Son ouvrage». Si se permite la distinción escolás-

37. *Entretiens de Metaphysique*, IX, 10.

38. Arnauld, *Réflexions Philosophiques et Théologiques sur le Nouveau Système de la Nature et de la Grâce*. Citado por Billicsich, *op. cit.*, vol. II: «Von Eckehardt bis Hegel», p. 96.

tica tradicional en este contexto, uno persigue el *melius facere*; *meliora facere*, el otro. La ineludible consecuencia del primer planteamiento es que —para escándalo de Arnauld— el mundo malebranchiano no es el mejor que quepa imaginar. En los mencionados *Entretiens*, se pregunta Malebranche: «L'Univers est donc le plus parfait que Dieu puisse faire? Mais quoi! tant de monstres, tant de desordres... tout cela contribue-t-il à la perfection de l'Univers?». <sup>39</sup>

Arnauld notará la ascendencia gnóstica de este modo de presentar las disteleologías del mundo, y reproducirá los argumentos de Agustín contra el dualismo maniqueo. —En substancia: que no puede haber otros males que los derivados del libre arbitrio—. Arnauld tiene para sí que Dios escoge primero la tarea de crear un mundo perfecto, y luego, de entre los varios caminos para obtenerlo, el menos costoso. En su réplica, Malebranche observará que «se puede decir contra los maniqueos que las malformaciones producen una especie de belleza en el universo, y que Dios se sirve del mal y de los demonios para la realización de sus planes. Pues todo entra en el orden de la Providencia, hasta el desorden. Pero no por ello deja el desorden de serlo». <sup>40</sup>

Intentemos ver la disputa entre Arnauld y Malebranche desde una óptica estoica; como si dos tendencias estuvieran forcejeando en la cabeza de Crisipo. De un lado, la inclinación a ver en los efectos laterales unas inevitables «constantes de rozamiento» —por emplear otra vez la atinada fórmula de Kafka y Eibl— del decurso del mundo; de otro, la tendencia a integrar esos efectos en el plan de la Providencia, y, eventualmente, a negarlos. Malebranche acentúa los efectos laterales, y los justifica aduciendo la necesidad de que el Creador opere con leyes simples y sin *volontés particulières* (el *parva neglectunt* ciceroniano). Arnauld subraya, en cambio, la Providencia, que, a fuerza de componer los *désordres particuliers*, se hace *specialissima* en un sentido agustiniano más o menos tradi-

39. *Entretiens de Metaphysique*, IX, 9.

40. *Lettre en réponse au livre I des Réflexions*, cap. 3, citado por Billicsich, *op. cit.*, vol. II, p. 96. Para una excelente presentación de la polémica Arnauld-Malebranche desde el punto de vista de la lógica de la maximización, cf. Jon Elster, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Aubier-Montaigne, París, 1975, pp. 186 ss. Para el marco filosófico-teológico e histórico de esa disputa puede consultarse con provecho el capítulo I de Patrick Riley, en *The General Will before Rousseau*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1986.



cional. Malebranche cree que puede haber mundos mejores que éste, sólo que el nuestro es superior en tanto que *maximiza la diferencia* entre los resultados y los costes. Arnauld, que el mundo presente no puede mejorarse, aunque pueden pensarse mundos igualmente perfectos obtenidos por vías tan o más costosas. Malebranche parece pensar (aunque se trata en él, meramente, de una tendencia equívoca) en una maximización de resultados netos (obtenida con unos medios dignos del Ser supremo); Arnauld, en un *máximo bruto* (que hay que obtener a cualquier coste).

Mas ni uno ni otro echan de ver que el contexto metafísico en que se mueven se lleva mal con el contenido de la polémica. En el marco de la metafísica griega tendría sentido una divinidad que realizara una u otra operación de maximización, pues está claro que esas operaciones se realizan *contra determinadas constricciones*.<sup>41</sup> En el caso de Malebranche, la constricción es obvia: los medios deben ser dignos del Creador, deben distinguirse por su sencillez, su fecundidad, su universalidad y su unidad; el Creador no puede servirse de cualesquiera medios, y el mundo está constreñido a no ser más que el máximo que permiten esos medios. En el caso de Arnauld, Dios elige el mundo a su capricho, pero en su realización está constreñido por la escasez de los medios, está obligado a economizarlos, a minimizar su empleo. ¿Cómo ligar todo esto con una divinidad, como la cristiana, que crea de la nada?

Leibniz ha tenido plena consciencia de esta problemática, y ha intentado encararla con el quiebro metafísico, ya mencionado, que ahora habremos de examinar. Observemos, para empezar, que la confusión en que a veces cae Leibniz proponiendo como tarea divi-

41. Recordemos que la operación griega de maximización es la de Arnauld: fijado un fin, obtenerlo con los medios más adecuados (sin contabilizar la diferencia beneficios menos costes). El ejemplo del artesano puesto por Malebranche es desafortunado, porque da la razón a su adversario. Como finamente observa Arnauld en sus *Réflexions...*, «la comparación [con el artesano] prueba lo contrario de lo que ha querido concluirse respecto de Dios. ... El ejemplo de este excelente obrero prueba, en cambio, que Dios ha tenido que decidirse a crear un mundo tal y como le ha apetecido, eligiendo a continuación las vías que le han parecido más apropiadas para producirlo y conservarlo». Compárese con este paso de Aristóteles (*Política*, 1.257b): «Lo mismo que la medicina no tiene límite en cuanto a la consecución de la salud y todas las artes son ilimitadas respecto a su fin (pues se proponen conseguirlo en el más alto grado posible), pero en cambio no son ilimitadas en cuanto a los medios para obtener su fin ...».

na la imposible doble maximización simultánea bien podría derivarse de su empeño en preservar a toda costa la libertad absoluta del Dios cristiano que crea *ex nihilo*.<sup>42</sup> La tesis leibniziana es ambiciosa: Dios crea, de entre todos los mundos posibles, el mejor, y sólo hay uno —esa es la diferencia con el mundo perfecto de Arnauld— que cumpla tal condición; además, Dios no está forzado por necesidad alguna a tomar tal determinación. En el Intelecto divino están dados todos los mundos posibles, que pugnan por su realización, por su existencia; de entre ellos, la Voluntad de Dios escoge el más apto, el más perfecto.

En la *Teodicea* (B2), Leibniz observa explícitamente que las «verdades de razón» —localizadas en el Intelecto divino— hacen en su sistema las veces de la *anánke* platónica. Esto monta tanto como decir que la Voluntad de Dios optimiza contra las constricciones de Su propio Intelecto. [Recordemos de pasada que, entre las verdades de razón se cuenta también —aparte de todas las verdades lógicas— la verdad metafísica de que lo creado no puede igualar en perfección al Creador: como esa verdad es constitutiva del Intelecto divino, Leibniz puede decir que el mal metafísico de ella derivado, igual que la materia platónica, no «ha sido creado por Él» (*Teodicea*, B380).]

Platón dice en su *Timeo* que el mundo tiene su origen en el entendimiento conectado con la necesidad. ... Dios es el entendimiento y la necesidad, es decir, la naturaleza esencial de las cosas es el objeto del entendimiento en la medida en que ese objeto consiste en las verdades eternas. Pero ese objeto es interno, y se halla en el entendimiento divino. Y precisamente en él se halla no sólo la forma originaria del bien, sino también el origen del mal: hay que poner la región de las eternas verdades en el lugar de la materia [platónica] cuando se trata de hallar la fuente de las cosas. Esa región es, por así decirlo, la causa ideal tanto de lo malo como de lo bueno.

Leibniz cree estar así en condiciones de enfrentarse al reproche de que su Dios está disminuido en punto a libertad de crear como le plazca; de que su Dios no es *agens liberrimum*; de que, por consecuencia, el mundo es contingente.

42. A costa, claro es, de hacerlo inconsciente y compulsivo.

Este supuesto *fatum*, que constreñiría la misma libertad de Dios, no es otra cosa que la propia naturaleza de Dios, su propio entendimiento, que constituye las reglas para su propia bondad y sabiduría: aquel *fatum* es, pues, una necesidad feliz, sin la cual no podría ser Él bueno ni sabio.<sup>43</sup>

Nicholas Rescher ha argumentado en su libro sobre la filosofía leibniziana<sup>44</sup> que el principio de perfección intenta ponerlo Leibniz al servicio del criterio de contingencia. Entre los innumerables mundos posibles que pugnan entre sí por su derecho a la existencia (que pugnan, recordémoslo, dentro del Intelecto divino), la Voluntad del Creador permite que se imponga aquel de entre ellos<sup>45</sup> que posea «la mayor realidad, la mayor perfección y la mayor inteligibilidad» (*Teodicea*, B21). Que el Creador permita su victoria, o lo que es igual, que determine crearlo, es una decisión no forzada por «necesidad geométrica» alguna (la única necesidad en sentido fuerte que Leibniz reconoce, la cual pertenece a la esencia misma del Entendimiento divino, no es exterior a él, y así, no puede decirse que le constriña), sino auspiciada por una «feliz necesidad» moral: desde el punto de vista metafísico —de la necesidad geométrica—, Dios hubiera podido escoger otros mundos menos perfectos, y aun no escoger mundo alguno, no crear nada. Pues todos esos mundos posibles respetan las *verités de raison* —que funcionan como *prima possibilitates*—, y escoger aquel de entre ellos que componga óptimamente las *verités de fait*, de acuerdo con el criterio de *convenance*, es asunto de la Voluntad de Dios. La cual, por eso mismo, no está obligada por necesidad metafísica o geométrica alguna, sino meramente requerida a ello por la «feliz» necesidad moral.

Sin embargo, esta versión leibniziana de Dios como optimizador presenta al menos dos problemas de interés para nuestra discusión: el primero, la poca solidez de las constricciones a la Voluntad divina puestas por el Intelecto del Todopoderoso. Y el segundo, la

43. *Teodicea*, B190, 191. La distinción leibniziana entre «necesidad ciega» y «necesidad feliz» puede rastrearse luego en los subterráneos de la Ilustración alemana.

44. Nicholas Rescher, *The Philosophy of Leibniz*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1967.

45. La formulación quasi-darwiniana que hacemos aquí de la competición entre todos los mundos posibles en el Entendimiento divino no es casual. Tendremos ocasión de verlo cuando examinemos (en el capítulo VII) el uso que hace Schopenhauer del principio de razón suficiente.

falta de claridad que en el leibnizianismo parece haber respecto de la pregunta: ¿en qué operación de maximización está comprometido Dios?

### I.III. LOS *COMPOSSIBILIA*

Leibniz sostiene que las constricciones puestas por el Intelecto divino tienen que ver con los *compossibilia*: no todas las cosas posibles aisladamente lo son tomadas de consuno, no todas pueden componerse; no todas, esto es, son «composibles». Leibniz argumenta esa imposibilidad remitiendo, por lo común, al principio de contradicción.<sup>46</sup> Pero, en un libro ya clásico sobre la lógica de Leibniz, Bertrand Russell mostró convincentemente que el argumento carece de consistencia.<sup>47</sup> En efecto: no parece que pueda conciliarse la idea de una contradicción entre los seres con otras dos ideas básicas de Leibniz, a saber, que toda noción compleja es la conjunción lógica de nociones simples, y que dos nociones simples no pueden contradecirse. Otro modo más interesante de expresar la misma dificultad es el siguiente: la comparación de mundos posibles sólo puede realizarse con enunciados contrafácticos (lo cual liga, además, muy bien con la desvinculación del Intelecto divino respecto de los *faits*), pero sólo muy raramente puede excluirse una hipótesis contrafáctica usando el principio de contradicción. Examinemos un ejemplo:

En un paso bastante conocido de la *Teodicea* (B405-412), Leibniz toma pie en un viejo diálogo de Lorenzo Valla (*De libero arbitrio*, 1493) para iluminar su propia visión de la libertad humana. Nuestro filósofo se propone en esta ocasión salvar a la libertad humana de la amenaza que para ella representaría la omnisciencia de Dios, así como descargar a éste de los pecados cometidos por los humanos como consecuencia de su libertad. ¿No está contenida en la esencia de un hombre —como en la de cualquier mónada— todo lo que ha de acontecerle? ¿Cómo puede, pues, hablarse

46. En L. Couturat (ed.), *La logique de Leibniz*, PUF, París, 1903, pp. 185 ss., pueden encontrarse los textos pertinentes.

47. B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge, 1900.

de libertad? Sexto, que tal es el nombre del pecador en cuestión en el diálogo de Valla, habría pecado. Pero ¿es culpa suya? ¿No estaba en la mano de Dios evitarlo? Leibniz hace que el que así inquiere —Theodorus— sea llevado ante Palas Athenea. Ésta le introduce en la doctrina leibniziana de los mundos posibles. Dice la hija de Júpiter:

Sólo tengo que pedirlo y veremos un mundo que mi padre hubiera podido crear, y en esa imagen estará contenido todo lo que podemos investigar. Te mostraré ahora varios mundos que, aun cuando no contienen plenamente el Sexto que tú has visto —pues eso es imposible: él lleva siempre consigo todo lo que ha de llegar a ser—, contienen Sextos parecidos que tienen todo lo que él en sí ya lleva ... y, por consecuencia, no todo lo que aún ha de sucederle.

En algunos de esos mundos posibles Sexto no comete pecado, pero, como se podía sospechar de antemano, el resultado, globalmente visto, es peor; se trata de mundos peores. Eso justifica el que Dios haya escogido el mundo que ha escogido, el mundo real (tal es el «principio de razón suficiente»). Pero el punto en cuestión aquí, que Leibniz, como se ve, aprecia claramente, es que el Sexto del mundo  $\Pi$  no es, en realidad, el Sexto del mundo  $\Delta$ , ni éste el del mundo  $\Omega$ , etc., pues, de lo contrario, Leibniz contradeciría su propia doctrina de la estricta individualidad de las substancias y su principio de los indiscernibles. Lo que Leibniz, por implicación, está afirmando es que el libre arbitrio de Sexto sólo se da en el conjunto de todos los mundos posibles, y no en ninguno de ellos en particular. Pero esto no es afirmar nada; o, mejor dicho, es reconocer que Sexto no tiene libertad, pues sólo hay un Sexto, el del mundo real, que no tiene correlato substancial alguno en ningún otro mundo posible.

Leibniz podría replicar que el Sexto real no es real con «necesidad geométrica» —nada lo es— y que el mundo en el que vive está dispuesto según leyes que obedecen al principio de la *convenance*, pero con eso no refutaría que el Sexto real está constreñido por la Voluntad divina —ya que no por el Intelecto—. Esto no es grave para Leibniz; lo admitiría de buen grado. Pero entonces debería admitir *a fortiori* —y eso es lo grave— que el Sexto real y los de otros mundos son compositibles: tienen que serlo, pues el pecado no

está necesitado geoméricamente por el Intelecto divino, sino permitido por la Voluntad del autor de los días del Universo.<sup>48</sup>

#### I.IV. MÁXIMOS Y MÍNIMOS

El segundo problema del leibnizianismo a que nos hemos referido antes tampoco es liviano. El criterio de perfección sirve como criterio de contingencia, pero ¿en qué consiste exactamente el criterio de perfección? ¿Qué operación de maximización realiza el Dios leibniziano? ¿Maximiza la realidad de lo composable? ¿O más bien la inteligibilidad del mundo? ¿O acaso maximiza la diferencia entre una y otra cosa? Quizá la ambigua fórmula que sugiere la imposible doble maximización simultánea está en realidad buscando —a tientas— la maximización de esa diferencia. Se pueden encontrar en Leibniz pasos para todos los gustos.<sup>49</sup> Arnauld y Malebranche parecían al menos tener una respuesta clara que ofrecer a estas preguntas.

Sin embargo, sólo al hablar de Leibniz podemos usar las nociones de «maximizar» y «máximo» (o «minimizar» y «mínimo») sin cometer anacronismo. La idea dieciochesca de que el mundo maximiza una determinada función, o unas determinadas funciones (idea que, como se sabe, halla por vez primera su más limpia expresión en el principio maupertiano de la menor acción),<sup>50</sup> va inseparablemente unida al desarrollo del cálculo infinitesimal, del que Newton

48. La discusión sobre la posibilidad de identificar esencias a través de mundos posibles ha hecho correr mucha tinta en los últimos años, particularmente entre lógicos y filósofos de la lógica. Para el punto de vista ortodoxo, sostenido aquí, cf. David Lewis, «Counterpart theory of quantified modal logic» (en *Journal of Philosophy*, vol. 65, 1968, pp. 113-126), así como R. Chisholm, «Identity through possible worlds: some questions» (en *Noûs*, vol. 1, 1967, pp. 1-8). Para el punto de vista contrario (según el cual es posible establecer la identidad), cf. R. Purtill, «About identity through possible worlds» (*Noûs*, vol. 2, 1968, pp. 87-89), así como Saul Kripke, «Naming and necessity» (en Davidson y Harman, eds., *Semantics of Natural Language*, Reidel, Dordrecht, 1972) y el célebre libro de Alvin Plantinga *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, Oxford, 1972.

49. Un buen inventario, acompañado de un excelente comentario, puede encontrarse en el capítulo V («L'entrepreneur divin») del libro sobre Leibniz, ya mencionado, del filósofo noruego Jon Elster.

50. Cf. Martial Gueroult, «Note sur le principe de la moindre action», recogido en su *Leibniz, dynamique et metaphysique*, Aubier-Montaigne, París, 1967, pp. 215-235.

y el propio Leibniz pueden considerarse fundadores. Pues sólo el cálculo permite hablar con sentido del valor máximo de una variable merced a la noción bien definida de una tasa instantánea de cambio.

A comienzos del siglo XVIII, científicos de varias especialidades percibieron con plena consciencia que en muchos y diversos fenómenos la naturaleza se comporta de tal modo que alguna cantidad es un máximo, o bien un mínimo. Fermat había establecido el principio del menor tiempo para explicar la trayectoria de la luz. O, por poner otro ejemplo, estaba ya disponible el teorema, según el cual, de todas las superficies que contienen un volumen, la esfera es la forma que posee la menor (un teorema, por probar el cual, como ha escrito Kline, «cualquier matemático griego hubiera dado su sangre»). Maupertuis no hace sino registrar el ambiente científico de la época cuando asegura que la naturaleza se comporta de un modo que minimiza una determinada cantidad matemática compleja, a la que él llama técnicamente «acción» y que equivale al producto de la masa, la velocidad y el espacio recorrido.<sup>51</sup>

La extrapolación maupertiana puede parecer una exageración sin fundamento al observador científicamente culto del siglo XX, pero es lo cierto que su principio, o algo muy parecido, ha ejercido un profundo embrujo heurístico sobre toda la ciencia moderna. Lagrange lo universalizó, fascinó a Maxwell, y sir William Hamilton enseñó que casi todas las leyes gravitatorias, ópticas, dinámicas y eléctricas pueden obtenerse maximizando o minimizando una función que él formuló a imitación de Maupertuis, técnicamente conocida como la integral respecto al tiempo del potencial cinético. Incluso Einstein creyó probar con su teoría de la relatividad que la

51. «El gran matemático suizo del siglo XVIII Leonhard Euler creía, como Maupertuis, que la existencia de un principio de mínimo tal como el de la menor acción no era un mero accidente, de modo que defendió todos los alegatos de Maupertuis en favor de él. El principio evidenciaba el designio consciente de Dios. Aparentemente, el Dios que antaño era solamente el geómetra de los científicos griegos y renacentistas había sido ahora educado. En poco tiempo, había pasado de ser un mero geómetra a ser un consumado matemático, competente en todas las ramas de la disciplina», dice Morris Kline en su *Mathematics in Western Culture* (Penguin, Harmondsworth, 1977, p. 263). Dicho sea de paso: de la pasión con que el principio de Maupertuis fue debatido da una muestra el que el debate rompió la apasionada amistad de Federico el Grande con Voltaire, sarcástico detractor éste del principio en cuestión.

trayectoria natural de los cuerpos en el espacio-tiempo maximiza una función llamada el intervalo. Y en la mecánica de ondas reaparece el mismo principio.

Que la idea flotaba en el ambiente desde antes de que Maupertuis enunciara su célebre principio; que antes incluso de que Euler ofreciera las oportunas precisiones matemáticas, en su célebre disertación sobre curvas *maximi minime proprietate gaudentes*, funcionaba como postulado regulativo, lo atestigua, por ejemplo, la deliciosa serie de pesquisas que se sucedieron, a comienzos del siglo XVIII, tras formular Réaumur la tesis de que el fondo piramidal de las células de cera de las abejas estaba construido de manera tendente a minimizar la superficie —y, por lo tanto, la cera— de las paredes:

Convencido de que las abejas empleaban el fondo piramidal que merece ser preferido, he supuesto que la razón, o una de las razones, que había influido en su decisión era el ahorro de la cera; que entre las células de igual capacidad y con fondo piramidal, la que podía ser hecha con menos materia o con menos cera era aquella en la que cada rombo tenía dos ángulos de aproximadamente 110 grados y dos ángulos de aproximadamente 70 grados.

Medidas, estas últimas, que eran las establecidas, unos años antes, por Maraldi tras examinar concienzudamente los panales. Réaumur puso al joven matemático suizo König la tarea siguiente: sea una célula hexagonal cerrada por tres rombos iguales, ¿cuál es la disposición que necesita la menor cantidad de material para la construcción de la célula? König confirmó la sospecha de Réaumur y dio  $109^{\circ} 26'$  y  $70^{\circ} 34'$  como magnitudes de los ángulos que cumplían la condición exigida. Al recibir König la noticia de que sus resultados coincidían con las mediciones reales de Maraldi, no pudo menos de exclamar —bien reveladoramente— que las abejas habían resuelto un problema que rebasaba el ámbito de la vieja geometría y exigía los métodos calculísticos de Newton y Leibniz. Lo mismo Fontenelle, a la sazón presidente perpetuo de la Académie Royale, quien resumió el asunto así unos años más tarde: «La gran maravilla es que la determinación de esos ángulos rebasa con mucho las fuerzas de la geometría común, y pertenece a los nuevos métodos fundados en la teoría del infinito».



¿Sabían las abejas tanto?<sup>52</sup> De ningún modo: «l'excès de leur gloire en est la ruine. Il faut rémonter jusqu'à une Intelligence infinie, qui les feut agir avéglement sous ses ordres, sans leur acorder de ces lumières capables de s'accroître et de se fortifier par elles-mêmes, qui font l'honneur de notre Raison».<sup>53</sup>

Esa Inteligencia infinita es precisamente el Dios de Leibniz. Sin perder de vista que cometemos un anacronismo, podemos reconstruir la posición de Leibniz haciendo uso de la teoría matemática de la optimización de nuestros días. Supongamos, por el momento, que está claro en Leibniz cuál es el maximando: la cantidad de realidad del universo (la «fuerza»). Sea esa magnitud la función-objetivo del proceso de optimización en que está empeñado el Dios leibniziano: esa función está dada en Su Intelecto, y expresa las relaciones entre los composites permitidas por las verdades lógicas y metafísicas que componen las *verités de raison*. (Hacemos, pues, la suposición ulterior de que la teoría leibniziana de los composites es sostenible.) Y sea, por último, la clase de las  $\{X\}$  la variable de control de la función, lo que en el sistema leibniziano equivale a las

52. La sabiduría de las abejas es viejo tema: Ausonio se refirió a propósito de ellas a la *geometrica forma favorum*, Plinio cuenta de hombres sabios que dedicaron su vida al estudio de los astutos himenópteros, Virgilio habló de su *pars divinae mentis*, y Kepler las repitió *animæ praeditas et geometriae suo modo capaces*. En todos ellos hay una admiración por la perfección geométrica de los panales, y no parece haber más que eso. Lo que, aparentemente, confirma la idea de Kline (véase la nota anterior), según la cual la Razón ordenadora divina de los antiguos y de los renacentistas estaba basada en la geometría, y sólo con las nociones modernas del cálculo infinitesimal empezó a cobrar sentido la idea de una *Intelligence infinie* —por decirlo con Fontenelle— que actúa maximizadamente. Hay, sin embargo, excepciones, y una muy notable a propósito de las abejas: en el alejandrino Pappus está explícita la noción de «economía» referida al funcionamiento de la naturaleza, y él mismo ha dado la impresionante razón siguiente de la forma hexagonal de la base de las celdillas de los panales: «Puesto que sólo hay tres figuras que pueden rellenar por completo el espacio en torno a un punto, esto es, el triángulo, el cuadrado y el hexágono, las abejas han elegido muy sabiamente para su construcción la figura que posee mayores ángulos, sospechando que podría contener más miel que cualquiera de las otras dos». [Todas las citas de esta nota proceden de la curiosa historia de la polémica sobre el talento geométrico de las abejas contenida en la maravillosa obra clásica del biólogo británico D'Arcy Thompson, *On Growth and Form* (versión alemana abreviada de Ella Fountain y Magdalena Neff, *Über Wachstum und Form*, Suhrkamp, Francfort, 1983, pp. 142 ss.).] Compárese lo dicho aquí sobre Pappus con los resultados a que hemos llegado en las notas 23 y 24 de este capítulo.

53. También citado por D'Arcy Thompson, *op. cit.*, p. 147.

*verités de fait* (compuestas de acuerdo con principios de *convenance*). La tarea de la Voluntad divina consiste en escoger aquellos valores de  $x$  que maximicen la función-objetivo. Leibniz supondría adicionalmente que la función es tal que sólo puede tener un máximo global estricto<sup>54</sup> (de no ser así, no habría «principio de razón suficiente» para crear *este* mundo en vez de cualquier otro que también fuera un óptimo global).

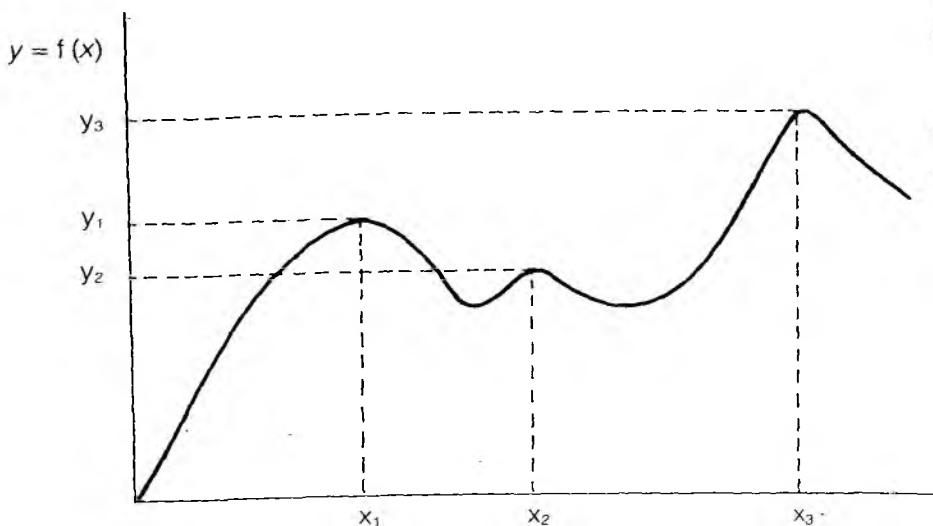


TABLA I.1

*Paisaje adaptativo de los mundos metafísicamente posibles  
(con una sola variable de control)*

Representado por la tabla I.1, pues, el proceso divino de optimización se reduce a escoger el valor  $x_3$  para la variable de control tal es el valor que consigue un máximo global estricto para la función  $f(x)$  y el que, por consecuencia, da un principio de razón suficiente a la divina Voluntad para su acto de creación, o para que permita la existencia del que sin duda es el mejor de los mundos posibles.

54. A diferencia de Arnauld: el Dios arnauldiano no tiene principio de razón suficiente para crear su mundo: puede haber otros mundos igualmente perfectos

La convicción leibniziana de que su ardid metafísico ha sorteado el viejo problema de las constricciones divinas también puede expresarse en el lenguaje de la teoría de la optimización: pues nuestro filósofo no ha introducido constricción alguna en los valores de la variable de control (en el dominio de la función-objetivo).<sup>55</sup> Apparently, la única constricción de Dios es que no puede escoger sino dentro de una función-objetivo; pero eso lo encajaría bien Leibniz aduciendo que la función está en el Intelecto divino mismo.<sup>56</sup> Esa función expresa lo que tantos científicos contemporáneos se han afanado en buscar: la *ecuación del mundo*. Y el ideal mecanicista de reducir el mundo entero a una sola ley<sup>57</sup> podría expresarse

55. Los parámetros o variables de control constituyen lo que en teoría de la optimización estática se llaman *instrumentos de control*, expresados matemáticamente como un vector de columna, el vector instrumento. Un vector instrumento es realizable si satisface todas las constricciones del problema, y el conjunto de todos los vectores realizables es el conjunto de oportunidad. (Para la teoría de la optimización estática —y dinámica—, cf. el libro del economista matemático Michael Intriligator, *Mathematical Optimization and Economic Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1971.) La optimización leibniziana coincidiría con lo que suele llamarse el caso sin constricciones de la programación clásica, y la ilustración de la tabla I.1 sería el caso escalar sin constricciones, pues sólo hay una variable de control, con lo que el problema se reduciría a escoger, a lo largo del infinito dominio de la función, el valor —el único valor— de esa variable (en vez de uno de los vectores realizables) que maximiza la función. (La constricción que significa la función misma, el hecho, esto es, de que Dios esté constreñido a no poder elegir más que un máximo, la salvaría Leibniz a través de los *compossibilia*, ya criticados.)

56. En la nota 58 veremos que aún se podría ser más generoso con la libertad de Dios.

57. En su extraordinario libro *The Entropy Law and the Economic Process* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971, p. 115), Nicholas Goergescu-Roegen ha resumido así el artículo de fe esencial de la ciencia mecanicista: «una ciencia es mecanicista si, primero, asume sólo un número finito de elementos cualitativamente distintos, y si, en segundo lugar, asume un número finito de leyes fundamentales que relacionan esos elementos con cualquier cosa que ocurra en el mismo dominio de fenómenos». El ideal reduccionista radical —deducir el universo entero de una sola ley— expresa de un modo extremo las dos caras de ese artículo de fe, pues es evidente que la reducción es imposible si el número de elementos es infinito.

Esto debería presentar otro problema para una posición como la de Leibniz: ¿es finito el número de «elementos»? Si lo es, ¿qué llevó a Dios a que lo fuera? ¿Un motivo parecido al del Dios de Orígenes, que sólo podía crear un número de cosas que fuera capaz de abarcar? ¿O un motivo parecido al del Dios de Malebranche, la necesidad —feliz necesidad— de que las leyes reguladoras del mundo fueran simples e inteligibles? Si este último es —como parece plausible— el caso, ¿por qué no admite Leibniz, como en cambio Malebranche, los efectos laterales? ¿Por qué empe-

en este marco diciendo que la «ley del mundo» es una regla que asigna a las variables de control los valores que maximizan la función de la «ecuación del mundo».

Con el lenguaje de la teoría de la optimización es también fácil precisar el desacuerdo entre Arnauld y Malebranche: estarían pensando en funciones-objetivo distintas. Lo que para la función-objetivo de Arnauld es el maximando, es la variable de control para la función-objetivo de Malebranche, y viceversa. Fácilmente se echa de ver, entonces, que a cada uno de ellos pareciera un sinsentido la posición del otro. Por lo que hace a Leibniz, podemos decir que, sea cual fuere el criterio de perfección en el que esté pensando, el modo que hemos elegido para representar la acción divina en su sistema quedaría inalterado.<sup>58</sup>

#### I.V. OTROS DOS PROBLEMAS DEL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES

Hemos visto hasta ahora que se pueden reconstruir los argumentos de Leibniz sobre la acción divina recurriendo a modelos elementales de la teoría de la optimización. El resultado es que: 1) En el Intelecto divino están todos los mundos posibles contenidos en una función-objetivo que expresa el criterio divino de perfección. Y 2)

---

cinarse en la defensa de una *providentia specialissima* tradicional? Las cosas se complican aún más, si cabe, por el empleo leibniziano de formulaciones que sugieren que el espacio es un recurso escaso, por ejemplo cuando dice que es tarea de Dios hacer caber la mayor cantidad de realidad en el espacio, etc.

58. La ambigüedad que existe en Leibniz respecto del criterio divino de perfección (de optimización) podría, acaso, interpretarse así: la Voluntad divina no sólo escoge los valores de los parámetros que maximizan una función-objetivo, sino que escoge también la función-objetivo que le da la gana. Es decir, que Dios escogería también un criterio de perfección, un optimizando. En el Entendimiento divino estarían «disponibles» todas las funciones objetivas que expresaran distintos criterios de perfección, y la Voluntad divina escogería, primero, el criterio de perfección que le apeteciera (*id est*, la función-objetivo de su gusto), y segundo, el mejor de los mundos posibles de acuerdo con ese criterio (*id est*, los valores de los parámetros, el vector instrumento que maximiza la función). Esta interpretación de Leibniz tendría la ventaja de que daría más libertad aún al Todopoderoso, pero tiene el tremendo inconveniente —desde el punto de vista leibniziano— de que hace a Dios más caprichoso, más del gusto agustiniano o tomista: no se ve qué principio de razón suficiente habría de llevar a la Voluntad divina a escoger un criterio de perfección u otro (una función-objetivo u otra), pues son inconmensurables por definición.

que la Voluntad divina dispone las *verités de fait* de tal manera que el mundo real cumple del mejor modo posible con ese criterio, es decir, Dios crea el mundo escogiendo las variables de control que maximizan la función-objetivo. Es cierto que Leibniz no está siempre en claro respecto de cuál sea el criterio de optimización empleado por Dios, de la naturaleza de la función-objetivo, del maximando divino.<sup>59</sup> Pero a nosotros nos basta con saber que, realice Dios la operación de maximización que se quiera, no está obligado a maximizar con «necesidad geométrica», y que el nuestro es el más perfecto de los mundos posibles de acuerdo con el criterio divino de perfección.

Pero aparte del problema de la poca definición del criterio de perfección en la obra leibniziana, otro problema se deriva de las dificultades, ya comentadas, a que se enfrenta la doctrina de los *compossibilia*. Podemos comprender que en el mundo haya «mal metafísico»; se trata, a fin de cuentas, de un derivado de las «verdades de razón». Pero —por seguir empleando terminología leibni-

59. Si el lector ha tenido la bondad de seguir hasta aquí el tortuoso razonamiento, acaso se pregunte: ¿no se puede también construir una función-objetivo que, en vez, por ejemplo, de expresar la *diferencia* entre  $x$  e  $y$ , exprese su *cociente*? ¿No salvaría ello la definición de Gale, antes criticada? La respuesta es sí; se puede, en efecto, convertir al cociente en maximando. Pero la tarea divina, entonces, no sería, como quiere Gale, maximizar resultados y minimizar costes simultáneamente —cosa imposible—, sino *maximizar el cociente*. La operación de maximización del cociente, por otra parte, debería introducir constricciones en los valores de los parámetros para evitar que los valores nulos de éstos den los resultados máximos de la función. (Que el valor del parámetro no sea cero es, por lo demás, una de las constricciones más corrientes en todos los problemas de programación y optimización estática.) El resultado sería que el conjunto de oportunidad no podría abarcar a todos los vectores instrumento, algunos de ellos estarían vedados a la divina Voluntad. Se puede objetar que la «función del mundo» con que aquí se interpreta a la metafísica optimista de Leibniz no tiene sentido porque supone gratuitamente la continuidad del mundo. Pero aquí se trata de interpretar a Leibniz, no, evidentemente, al mundo tal como en el siglo XX sospechamos que pueda ser, y Leibniz fue uno de los grandes creadores del edificio de la matemática clásica, del cálculo diferencial e integral. Es heurísticamente interesante que la construcción del imponente edificio de la matemática clásica se apoyara en el supuesto (ontológico) de la continuidad del mundo. Los instrumentos que actualmente permiten tratar discretamente a las variables (por ejemplo, el cálculo matricial) forman parte de las matemáticas llamadas «finitas», y el supuesto heurístico (y ontológico) de los mismos es precisamente la discontinuidad de su universo de discurso. Pero evidentemente sería un completo anacronismo utilizarlos para criticar a la metafísica del matemático clásico Leibniz.

ziana— ¿por qué «mal físico» y «mal moral»? Supongamos que resulta satisfactoria la solución agustiniana de reducir el mal físico a mera consecuencia del mal moral, a castigo del pecado; queda aún abierta la cuestión de por qué ha permitido Dios el pecado.<sup>60</sup> En el mundo mental leibniziano son pensables dos respuestas al espinoso interrogante: 1. Un mundo sin pecado es lógicamente inconsistente —viola alguna «verdad de razón»—; o bien, 2. Un mundo sin pecado —sin libre arbitrio— es menos perfecto, tiene menos «fuerza», o menos «abundancia de fenómenos», que un mundo en el que, a través del libre arbitrio, Dios da a los seres racionales<sup>61</sup> la posibilidad de pecar.

1. La primera respuesta estaría en la línea de un viejo argumento de la teodicea, conocido ya por los estoicos y conceptualizado a veces por los historiadores de la filosofía<sup>62</sup> como «argumento lógico». De acuerdo con el «argumento lógico», para ser pensable, el bien necesita de su correlato lógico, el mal; de un mundo sin mal no podría apreciarse la bondad. En su último libro —espléndido, como todos los suyos—, el filósofo británico recientemente fallecido John Leslie Mackie ha refutado del modo que sigue el filosofema:

Pero no es en absoluto plausible decir que si no hubiera nada que no poseyera una propiedad, la propiedad misma no existiría, que poseyéndola cualquiera, todos dejarían de tenerla. Incluso, em-

60. «Permitido»; esto es, no directamente querido. Dios arrostra el riesgo de que los individuos por Él creados con libre arbitrio cometan malas acciones, pero no «quiere» esas malas acciones. Este es el punto de vista agustiniano tradicional, sobre el que más adelante haremos algunas consideraciones, particularmente a propósito de la llamada «paradoja de la omnipotencia». Señalemos, no obstante, ahora que la afirmación de que todo el mal físico es derivable —a través del castigo divino, si querido derechamente por Dios— del mal moral, del pecado, revela una completa insensibilidad para con el sufrimiento de aquellas criaturas que, por no tener libre arbitrio, no pueden pecar: los animales, y quizá las plantas. En la *Epístola a los romanos* (8, 22), Pablo ha hablado con piedad de todas las criaturas —«que gimen a la una»—, no sólo de los seres dotados de razón: ¿cómo conciliar eso con la doctrina agustiniana? Pronto veremos cómo, y a qué precio.

61. En Leibniz, como luego en Kant, se da por posible que no seamos los únicos «seres racionales» moradores del universo, que en otros planetas haya seres parecidos a nosotros en punto a inteligencia, facultades espirituales y... libertad para pecar.

62. Cf., por ejemplo, Kafka-Eibl, *op. cit.*, p. 341, así como Billicsich, *op. cit. passim*.

pero, si damos por bueno tal implausible principio y, además, prescindimos de la posibilidad de que haya cosas que no sean ni buenas ni malas, admitiendo así que un dios globalmente bueno, limitado exclusivamente por imposibilidades lógicas, tendría una razón suficiente para no eliminar el mal completamente, esto explicaría tan sólo —de un modo consistente con las doctrinas teístas— la ocurrencia de un minúsculo quantum instantáneo del mal: el suficiente para satisfacer este extraño principio metafísico, permitiendo así la continuación de la existencia de la por lo demás perdurable bondad de la creación y de su creador.<sup>63</sup>

2. La segunda respuesta tiene mayor interés y se compadece mejor con el espíritu del optimismo. Siguiendo el léxico acuñado por Mackie, podemos distinguir entre males de primer orden y bienes de primer y segundo orden. Se puede entonces sostener que Dios permite la presencia de males de primer orden, junto a los bienes de primer orden, para conseguir bienes mayores de segundo orden. —Si hubiere males de segundo orden, bastaría entonces con postular la existencia de bienes de tercer orden que *absorberían* los males del orden inferior.— Mackie disputa esta posible réplica teísta intentando mostrar que en el mundo hay muchos males «no absorbidos». Podemos, no obstante, apartarnos de Mackie en este punto y proseguir con la consideración de una importante salida que aún le quedaría a Leibniz en el caso de que no pudiera afirmarse en modo alguno que los pecados de los hombres, y las consecuencias de ellos derivadas, pueden absorberse en un superior orden terrenal de bienes.

En efecto: Leibniz ha argüido en muchas ocasiones que, aun cuando el mundo es el mejor de los posibles, de ello no se sigue que la sociedad o el modo en que los hombres organizan su vida en común sea óptimo. Dicho de otra forma: la cosmodicea leibniziana no implica una sociodicea. Esto podría significar que los males morales y físicos no absorbidos socialmente, lo son cosmológicamente: nosotros sufriríamos para que a alguna parte del universo le fuera mejor. Pero ¿tiene esto sentido? ¿No es mucho peor el mal infinitésimo padecido por una criatura «racional» que el gran mal padecido por organismos inferiores y aun inanimados? ¿No debería

63. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford University Press, Oxford, 1982, p. 151-152.

tener el buen Dios una relación especial con nosotros, los seres inteligentes?

Que las preguntas eran pertinentes para el sistema optimista lo muestra, no sólo el conocido hecho de que el principal discípulo de Leibniz, Christian Wolff, haya pensado en algo parecido a una sociodicea;<sup>64</sup> también el que el maestro haya vacilado ostensiblemente en este punto para, al final, acabar forjando un subsistema en el que estas incómodas preguntas hallan un adecuado acomodo: la doctrina del reino de los espíritus. Así, en la *Monadología* (§ 84) leemos: «Pero los espíritus pueden entrar en una especie de comunión con Dios, el cual se comporta con ellos, no sólo como un inventor con su máquina —como en el caso de la relación de Dios con otras criaturas—, sino también como un príncipe con sus súbditos, como un padre con sus hijos».

En relación con este Estado de Dios ejerce propiamente el Creador Su bondad, mientras que Su sabiduría y Su poder se manifiestan por doquier. Si teníamos ya una armonía entre el reino de las causas y el reino de los fines (la armonía preestablecida), ahora vemos una nueva armonía entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia, esto es, entre Dios como Arquitecto de imponente edificio del universo y Dios como Príncipe del divino Estado de los espíritus.<sup>65</sup> Gracias a esta última armonía, los caminos

64. Wolff sostiene, como es sabido, que todo está ordenado o dispuesto de mejor de los modos posibles *para* los hombres, una posición que Leibniz había criticado cargándola en el «debe» de los estoicos (*Teodicea*, B118). O, un poco más adelante (*Teodicea*, B119): la felicidad de las criaturas racionales es uno de los objetivos perseguidos por Dios, pero no es todo su fin, ni siquiera su fin último, dice allí explícitamente Leibniz.

65. La idea del reino de la gracia como contrapuesto al de la naturaleza es propiamente de Malebranche. Éste la usa explícitamente para tener un orden superior que absorba las disteleologías y los efectos laterales del reino de la naturaleza (en el que rigen leyes simples e inteligibles, «camino dignos del Creador»): cuando la libertad humana, por ejemplo, *infringe* el orden natural de las cosas, esta infracción es absorbida por el reino de la gracia. La Creación no es el fin principal de Dios: «Le principal des desseins de Dieu, c'est l'incarnation de son fils» (*Entretiens...* IX, 5). Para la encarnación del Hijo es, sin embargo, requisito imprescindible el pecado. También los milagros —en el otro extremo— infringen la legalidad del reino de la naturaleza; también ellos pertenecen a la legalidad del reino de la gracia. Obsérvese que el reino de la gracia cumple unas funciones parecidas a las de la *prónoia* estoica: dispone finaliformemente el mundo, introduce un elemento dinámico-teológico en un reino de la naturaleza regido por una férrea necesidad determinista por el estilo de la *heimarméne* estoica. El reino leibniziano de la gracia es



de la naturaleza conducen por sí propios a la gracia, y *la gracia completa a la naturaleza en la medida en que se sirve de ella* (*Principios*, § 15).

I.VI. UNA NUEVA JUSTIFICACIÓN POSIBLE DEL MAL EN EL MUNDO:  
EL JUEGO DEL REINO DE LA GRACIA

Si Dios tiene esa relación especial con nosotros, si Dios es Príncipe de una *respublica optima*, ¿a qué el mal, el pecado, el dolor y el sufrimiento? Una respuesta posible es que Dios tolera el libre arbitrio, y las *mala poenae* asociadas al abuso de él, para permitir la salvación en el otro mundo. —En la cultura religiosa cristiana, obvio es decirlo, tal salida tiene tradición: en el Cielo hay más alegría por un pecador arrepentido que por noventa y nueve justos que no necesitan arrepentimiento, se enseña en el *Evangelio* de Lucas (15, 17).— En el leibnizianismo, esto equivaldría a decir que los males de este mundo son absorbidos por la salvación en el otro. Y Dios estaría descargado de esos males —morales—, únicamente imputables a los hombres que los cometen. Ya hemos visto las dificultades que presentaba la doctrina leibniziana del libre arbitrio al andar en compañía de la de los *compossibilia*. Otra dificultad podría resumirse en la embarazosa pregunta siguiente: ¿puede un Dios omnipotente crear seres racionales que escapen a su control? Se trata, claro es, de una paradoja, la llamada «paradoja de la omnipotencia»: si puede, no es omnipotente; y si no puede, tampoco.<sup>66</sup>

---

empero, más complicado: pues Leibniz había ya resuelto el problema de Malebranche en el reino de la naturaleza: en él vigen leyes deterministas y, al propio tiempo, una armonía preestablecida, una «áurea cadena de los fines» que organiza teleológicamente a la naturaleza, como se dice en las *Observaciones sobre los «Principios» cartesianos* (§ 1). El reino de los espíritus sería redundante en él, si no fuera a cumplir la misión específica de establecer una particular relación de Dios con las criaturas racionales (entre ellas, los seres humanos).

66. Para un tratamiento tradicional de la paradoja, cf. J. L. Mackie, «Evil and Omnipotence», en *Mind*, vol. 64 (1955). También B. Mayo, «Mr. Keene on Omnipotence», en *Mind*, vol. 70 (1961). Un tratamiento reciente y más refinado puede encontrarse en el libro ya mencionado de Mackie sobre el teísmo, pp. 160 ss. Para un atrevido enfoque del asunto en términos de teoría de los juegos de estrategia, cf. John S. Brams, *Superior Beings*, Springer Verlag, Berlín, Nueva York, 1983, capítulo 4 («The Paradox of Omniscience and the Theory of Moves»), pp. 67 ss.

Leibniz está en condiciones de escapar a la paradoja contestando por la negativa la pregunta: no puede; pues es lógicamente imposible que un ser omnipotente cree seres que no puede controlar, y ya sabemos que no puede pedirse a la omnipotencia que viole una «verdad de razón». En consecuencia, Dios debe controlar a los seres racionales a los que dota de libre arbitrio; su omnipotencia implica omnificiencia. Mas quizá pueda buscarse en el reino de la gracia un ardid que, como en el reino de la naturaleza, preserve el libre arbitrio sin renunciar al control divino último.<sup>67</sup>

Si Dios no es aquí un mero Arquitecto, sino un Padre, un Príncipe, se supone que entabla un tipo de relación interactiva con los súbditos, y quizá podamos describir esa relación con el lenguaje preciso de la teoría matemática de los juegos de estrategia. Una respuesta satisfactoria a este problema podría afirmar que, en el sistema interactivo que es el Estado de Dios, en la *civitas dei*, el Supremo Monarca dispone siempre, contra sus súbditos, de una estrategia ganadora. En nuestro caso, deberíamos precisar que la estrategia ganadora pasa por permitir un buen número de males en el mundo.

Inventemos un juego de estas características. Dios, de un lado, está interesado primariamente en que sus súbditos crean en Él y se «salven», pero secundariamente interesado en que el camino de la salvación no sea fácil, o lo que es lo mismo, quiere que sus súbditos se «ganen» la salvación. Este interés secundario podría llevarle a no revelarse de un modo manifiesto, sino más o menos tortuoso. Por otra parte, los súbditos están primariamente interesados en creer para salvarse (pues no creer es condenarse, y la condena eterna es el peor de los males imaginables),<sup>68</sup> y secundariamente interesados en

67. Recuérdese que, en el reino de la naturaleza, el ardid consistía en que los individuos no estaban obligados «geoméricamente» a actuar como lo hacían.

68. Este es, aparentemente, el esquema pascaliano sobre la racionalidad de la decisión de creer en Dios: puesto que el castigo por no creer es infinito, por pequeña que sea la probabilidad de que Dios exista, el riesgo de no creer es infinito. Si así fuera, empero, no habría lugar a juego interactivo-estratégico; tendríamos un simple problema de decisión (paramétrica) solitaria. Es interesante que Leibniz rechazara el modelo de decisión de Pascal (lo que da soporte adicional a nuestra reconstrucción, en términos de teoría de los juegos, de la posición leibniziana). Leibniz tenía a su disposición un argumento matemático —que nunca llegó a usar en este contexto— muy siglo xx: pues él cree que un número infinitésimo multiplicado por infinito no da infinito, sino una «magnitud ordinaria». La noción de «probabilidad infinitési-

que Dios dé pruebas evidentes de Su existencia (revelándose directamente o no permitiendo disteleología alguna en la tierra).

Las estrategias disponibles son dos para cada jugador. Dios puede revelarse indirectamente construyendo un mundo sin disteleología alguna, un mundo en el que, entre otras cosas, los hombres obren «libremente» el bien siempre (estrategia  $C_1$ ); o bien no revelarse, esconderse, permitiendo una buena dosis de mal e infirmitad en el mundo (estrategia  $A_1$ ). Por su parte, los súbditos pueden creer en Dios (estrategia  $C_2$ ), o no creer en Él (estrategia  $A_2$ ). Las intersecciones de estas estrategias definen los cuatro resultados posibles de este juego, al que llamaremos el «juego del reino de la gracia», representado en la tabla I.2.

Dios es el jugador de fila, y el súbdito, el de columna. Los resultados se presentan como un par ordenado de números, denotando el primero la preferencia del jugador de fila, y el segundo, la del jugador de columna. «Preferencia» significa tan sólo una ordenación de los resultados por el jugador. Como es corriente, hacemos que «4» represente el mejor resultado para el jugador (el resultado preferido en primer lugar), «3» el segundo mejor resultado, «2» el resultado que más se acerca a lo peor y «1» el peor resultado. La ordenación de preferencias en el juego del reino de la gracia está basada en los intereses, primarios y secundarios, que antes hemos supuesto en los jugadores.

De los intereses de los jugadores se desprenden las jerarquías de preferencias. El orden de preferencias de Dios es, pues:  $A_1C_2 = 4 > C_1C_2 = 3 > A_1A_2 = 2 > C_1A_2 = 1$ . (El signo «>» significa «es preferido a».) Es decir, Dios prefiere por encima de todo una situación en la que Él permite el mal y las disteleologías ( $A_1$ ) y, a pesar de todo, el súbdito cree y busca su salvación arrepintiéndose de sus pecados, si los comete ( $C_2$ ). EL segundo mejor resultado para Dios

---

ma» es rechazada por el análisis matemático ortodoxo, pero reivindicada en los últimos años por el llamado análisis no-standard. Cf. Georgescu-Roegen, *op. cit.*, Apéndice A, «The Texture of the Arithmetical Continuum», así como el texto clásico del análisis no-standard, A. Robinson, *Non-standard Analysis*, North-Holland, Amsterdam, 1966, en cuyo último capítulo se citan muchos pasos pertinentes de Leibniz. Robinson se sirve del teorema de Löwenheim-Skolem para probar la existencia de un modelo no-standard para la teoría axiomatizada de los números reales, un modelo que admite simultáneamente números infinitamente pequeños y números infinitamente grandes.

es una situación en la que Él no permite el mal ( $C_1$ ) y el súbdito cree en Él y busca la salvación ( $C_2$ ), aunque la salvación del súbdito es, en esta situación, «automática». El segundo peor resultado para Dios es la situación en la que Él permite el mal ( $A_1$ ) y el súbdito no cree ni busca la salvación ( $A_2$ ). El resultado peor, la catástrofe, para Dios sería que Él no permitiera disteleología ni mal alguno ( $C_1$ ) y el súbdito replicara, encima, no creyendo en Él y desvinculándose del afán de salvación. —Esta última situación podría reflejar la problemática de fondo del «argumento lógico», ya criticado: si no hay mal, no puede resaltar el bien, ni menos su Autor.

Por su parte, el súbdito tendrá este orden de preferencias:  $C_1 C_2 = 4 > A_1 C_2 = 3 > C_1 A_2 = 2 > A_1 A_2 = 1$ . Es decir, que su mejor resultado se alcanza cuando Dios no permite el mal en el mundo y él mismo cree (cree, además, con seguridad y confianza, pues no permitiendo mal alguno, el Todopoderoso se revela indirectamente). El segundo mejor resultado para el súbdito de la *ciudad de Dios* es una situación en la que el Príncipe permite el mal y él, a pesar de todo, cree, se arrepiente, si peca, y se afana en la salvación. El resultado más cercano al desastre para el súbdito es aquel en el que Dios permite el mal, y el súbdito, embotados los sentidos por la sola presencia del bien, no atina a reconocerlo como tal, y así, no cree.<sup>69</sup> El desastre para el súbdito, su peor resultado, acontece cuando Dios permite el mal en el mundo y él mismo, soliviantado por una estrategia que le resulta incomprensible, aborrece de la fe y acaba condenándose.

69. Esta situación sería un refinamiento del llamado «argumento lógico» de la teodicea tradicional: no que no haya bien sin mal, vendría a decir, sino que si hay sólo bien los seres racionales pueden ser incapaces de percibirlo. Mas el problema es, entonces, que en un mundo en el que sólo hay bien, los individuos no pueden pecar: o bien no creer no es un pecado, y no se ve entonces por qué habrían de condenarse; o bien lo es, y entonces no todo es bien en el mundo. Como se ve, pues, la situación no es muy verosímil.

Representemos el juego en forma normal o matricial:

		<b>Súbditos</b>	
		$A_2$	$C_2$
<b>Dios</b>	$A_1$	(2,1)	<b>(4,3)</b>
	$C_1$	(1,2)	(3,4)

TABLA I.2

*Juego del reino de la gracia*

Está claro que, en el sistema interactivo que es el «juego del reino de la gracia», Dios, el Príncipe de los espíritus, tiene una estrategia ganadora que es  $A_1$ , haga lo que haga el súbdito. Ocurre, además, que el súbdito tiene una estrategia dominante (una estrategia que le conduce siempre a mejores resultados que la otra):  $C_2$ . Así, el juego tiene una solución,  $A_1C_2$ , que es un equilibrio estricto de Nash.<sup>70</sup> La solución del juego está en la casilla superior derecha de la tabla, y está resaltada con negritas.<sup>71</sup>

70. Un equilibrio de Nash es una situación, apartarse unilateralmente de la cual (cambiando de estrategia) llevaría al jugador que así lo hiciera a un resultado peor (si el equilibrio es estricto) o igual (si no lo es) que el que obtiene en el equilibrio.

71. El único autor que, por el momento, se ha decidido a aplicar la teoría de juegos  $2 \times 2$  (dos estrategias por dos jugadores) a la teología es Steven Brams (en el libro ya mencionado). Para construir nuestro juego del reino de la gracia nos hemos inspirado, modificando el planteamiento de acuerdo con nuestras conveniencias, en sus «knowability games» (pp. 24 ss.). Ni que decir tiene que la cosa podría complicarse mucho más de lo que hacemos aquí: Dios no es un ser del que puedan predicarse atributos meramente humanos (en punto a racionalidad, previsión de la

El juego del reino de la gracia permite un último repliegue en la explicación del mal en el mundo. Todo lo malo, lo caótico, abnorme y disfuncional del mundo se derivaría de la estrategia ganadora de Dios en su interacción con los espíritus racionales. Dios permitiría el libre arbitrio para que los súbditos pudieran escoger libremente su estrategia, pero Él se reservaría el control del juego a través de una estrategia ganadora ( $A_1$ ) que tiene como uno de sus componentes esenciales permitir —o hasta fomentar— el mal y el desorden para «poner a prueba» la fe de los súbditos, para hacer que la salvación sea una verdadera salvación. La gran ventaja de la explicación que puede construirse a partir del juego que hemos inventado es que abarca no sólo al pecado —derivado del libre arbitrio—, sino a males físicos y hasta metafísicos no derivables de él, pero introducidos por Dios como parte de su estrategia ganadora en el reino de la gracia.<sup>72</sup>

Puede objetarse que la imagen que de Dios resulta en este juego no es la de un bondadoso padre, sino la de un empedernido tahúr

---

estrategia contraria, etc.); Dios posee atributos extraordinarios, tales como la omnisciencia y la inmortalidad. Un jugador con esos atributos no es un jugador que pueda ser capturado por la teoría de juegos tradicional; hay que rehacer la teoría a Su medida. Y eso es lo que hace Brams —un politólogo muy experimentado en esta rama de las matemáticas— en su original libro, al que hay que colocar, junto con el ya mencionado de Alvin Plantinga, entre las más sofisticadas defensas recientes de los argumentos teístas.

72. Agustín no estaría ahora obligado a deducir el mal físico del mal moral: el mal físico podría haber sido arbitrariamente introducido por Dios como parte de su estrategia ganadora. Recuérdese al pobre Job —tan admirado por Kant—: quizá su paciencia ante las plagas injustas que le asolaban estaba basada en la intuición profunda del juego del reino de la gracia. Pero el mismo «mal metafísico» leibniziano, la *negatio* tomista (como es sabido, muchos autores tomistas toman a mal a Leibniz el que llame «mal» al «mal metafísico» aduciendo que ignora la crucial distinción de Tomás entre la *privatio* —que es propiamente un «mal»— y la *negatio* —que no lo es—), podría ser un subproducto de esa estrategia; no haría falta en tal caso declararlo verdad metafísica de razón. Por otra parte, también la disputa del jansenismo (cuyo transfondo se adivina perfectamente en el enfrentamiento entre Arnauld y Malebranche) perdería mordiente gracias a nuestro juego: si «Dios quiere que todos los hombres se salven», como dice Pablo en un paso crucial en la polémica jansenista (1 *Tim.* 2:4) ¿tiene entonces una *voluntad general* que produce la salvación universal, como quiere Jansenius? ¿O no la tiene y eso explica que la mayoría se condene, como afirman los jesuitas? La tiene, podría decirse, pero la mayoría de los hombres se condena por causa del extravío a que les inducen los costes laterales de la estrategia ganadora divina.

dispuesto a pagar cualquier precio —incluso el de fomentar lo más aborrecible— con tal de satisfacer el capricho de hacer difícil la salvación. Sin duda es este un reproche de peso.<sup>73</sup> Pero parece más devastadora la conclusión de que si la defensa del optimismo teísta escoge esta vía que le hemos construido acabará por probar lo contrario de lo que se propone: pues el reino de la gracia *no absorbe* los males de todos los órdenes que se dan en el mundo, sino que, por el contrario, *es el juego del reino de la gracia el que crea externalidades negativas o deseconomías en el reino de la naturaleza. O, dicho de otra forma: la estrategia ganadora de Dios podría conllevar el que el mundo no fuera el mejor de los mundos posibles para que fuera posible una salvación satisfactoria.*

Llegaríamos así a paradojas por el estilo de afirmar que éste no es el mejor de los mundos posibles para que sea el mejor de los mundos posibles, la *felix culpa* que allana el camino de la salvación. O de que, para ser Dios una *providentia specialissima* en su trato con los espíritus, debe permitir efectos laterales inmensos, debe comportarse como una providencia estoica, etc.<sup>74</sup>

73. Pues ¡qué diferencia con el Dios del conocido poema schilleriano sobre la amistad!:

Freundlos war der grosse Weltenmeister,  
fühlte Mangel, darum schuf er Geister,  
sel'ge Spiegel seiner Seligkeit! -  
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,  
aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches  
schäumt ihm - die Unendlichkeit.

(Sin amigos estaba el gran señor del mundo, / sintió una carencia: por eso creó espíritus, / ¡beato espejo de su beatitud! / Y si en el cáliz del entero reino de las ánimas / no pudo el Altísimo hallar un igual / ha de abrumarle - la infinidad.) Como se sabe, Schiller se contó entre los admiradores de la teodicea leibniziana.

74. Otra paradoja imaginable, derivable de esa situación: para controlar omniscientemente la situación, Dios debería comportarse como si no fuera omnisciente. O ésta, más cruel: cuanto más piadosos y creyentes los súbditos, más riguroso el Príncipe, más debería acentuarse Su estrategia de permitir el mal, para seguir poniéndolos a prueba, para que el pecador arrepentido siga proporcionando al Cielo más gozo que noventa y nueve justos que no lo necesitan. En fin, *lo que nos turba de estas consecuencias procede del hecho de que, en este juego, el Arquitecto del mundo no parece sino un efecto lateral del Príncipe*, el cual «rige la parte más noble del Universo», como se dice en el *Tratado de metafísica* (§ 36): «... si el principio supremo de la existencia del mundo físico es la disposición de darle la mayor

En resolución, pues, el juego del reino de la gracia encajaría quizá con el pesimismo existencial agustiniano, que se niega a ver en este mundo otra cosa que un valle de lágrimas, un nigromántico espectáculo, o la colección de gimientes criaturas de que habla Pablo en el célebre paso de su *Epístola a los romanos*. Pero no se entiende cómo habría de encajar con satisfacción alguna, aun la más tibia, respecto del mundo en que vivimos. Schopenhauer se sentiría feliz con este resultado: el optimismo teísta *à la* Leibniz es incompatible, no ya con la doctrina cristiana sobre este mundo —cosa harto argumentada por el forjador del pesimismo moderno—, sino con la misma idea cristiana de la gracia.

Queda aún, sin embargo, el recurso de hacer bajar el reino de la gracia a la Tierra, de construir o de realizar en el mundo físico la *respublica optima* de los espíritus gobernada por el Príncipe. Si el balance del universo natural es deficitario, si nada consigue absorber las deseconomías externas del reino de la naturaleza, queda al menos la posibilidad de traer a este valle de lágrimas el reino de la gracia. La cosmodicea se convertiría así en optimismo social, en sociodicea. Y buena parte de la filosofía práctica moderna puede interpretarse sin exageración como un intento de llevar a cabo ese proyecto, como la pretensión —normativa o explicativa— de que el orden social constituya una *civitas dei terrena*.

Esa pretensión es, como tendremos ocasión de ver en los próximos capítulos, el *background* metafísico principal de la filosofía práctica moderna.

---

perfección posible, así también la suprema intención para el mundo moral, o para la comunidad de Dios —que constituye la parte más noble del universo—, debe tender a difundir la mayor felicidad posible en esa comunidad ... Y Dios todo lo ha organizado de modo que su comunidad no pierda persona alguna, igual que su mundo no pierde tampoco ninguna substancia». Leibniz, como se ve, ignora nuestra tragedia, a saber: que muchas substancias pueden perderse en el camino de la salvación de una persona.



## CAPÍTULO II

# VIRTUD, FELICIDAD Y LIBERTAD EN EL OCASO DE LA PÓLIS: ESTUDIO DE LA TANGENTE CLÁSICA

*Wenn der Mensch sich selbst gegenübersteht, so steht ihm der andre Mensch gegenüber.* (Cuando el hombre se enfrenta a sí mismo, también se enfrenta al otro hombre.)

MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*

En el capítulo del que acabamos de salir se ha intentado un balance de la comprensión metafísica «occidental» de la economía del mundo, de su arquitectura y de su Arquitecto, de su magnífico orden, pero también de sus confundentes disteleologías. Adviértase de todas formas que «occidental» anda provisto de cautelosas collas:

Los dilemas de la teodicea racionalista son dilemas modernos, dilemas surgidos de una reelaboración en clave optimista de la metafísica moral cristiana. El hilo rojo que recorre el capítulo I enlazando la disputa moderna del optimismo con la filosofía antigua tiene «truco», si así puede decirse: no es propiamente la filosofía antigua lo que enlaza con la disputa moderna sobre la economía del mundo, sino la reinterpretación moderna de los materiales clásicos disponibles. En esos materiales halla la cultura filosófica moderna inspiración e instrumentos con los que nutrir sus propias inquietudes. Pero son sus propias inquietudes las que están en juego, no las de los antiguos. Y los materiales disponibles son materiales de derri-

bo: proceden de la descomposición del soberbio complejo de la cultura filosófica clásica y helenística, cuyo orden se hizo perdidizo sepultado por la tierra yerma de la metafísica moral cristiana.

El presente capítulo se propone reconstruir las líneas principales de fuerza de ese orden y ofrecer una imagen aproximada de lo que se perdió con su desaparición. Esa imagen nos permitirá obtener un punto de contraste con el que describir y enjuiciar críticamente en los siguientes capítulos la evolución de la filosofía práctica moderna

## II.1. LA TANGENTE ÁTICA

En la filosofía clásica, la política cubría el entero dominio de la filosofía práctica, es decir, también la ética y la reflexión sobre la vida económica y social. Por eso puede tomarse el concepto clave de la ética aristotélica, la felicidad (*eudaimonía*), como hilo conductor a través de la «política» aristotélica. Aristóteles define la felicidad como el bien supremo al que tiende la naturaleza de los hombres, como el fin de esa naturaleza. La felicidad es su meta, pues «llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la

1. En su importante libro *Tras la virtud* (trad. cast. de Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987), Alasdair MacIntyre ilustra vívidamente esa situación sugiriendo un mundo imaginario en el que una catástrofe civilizatoria hubiera destruido y sepultado el cultivo contemporáneo de las ciencias naturales. «Más tarde se produce una reacción contra este movimiento destructivo y la gente ilustrada intenta resucitar la ciencia, aunque han olvidado gran parte de lo que fue. A pesar de ello poseen fragmentos: cierto conocimiento de los experimentos desgajado de cualquier conocimiento del contexto teórico que les daba significado; partes de teorías sin relación tampoco con otro fragmento o parte de teoría que poseen, ni con la experimentación; instrumentos cuyo uso ha sido olvidado; semicapítulos de libros, páginas sueltas de artículos, no siempre del todo legibles porque están rotos y chamuscados. Pese a ello todos esos fragmentos son reincorporados en un conjunto de prácticas que se llevan a cabo bajo los títulos renacidos de física, química y biología. Los adultos disputan entre sí sobre los méritos respectivos de la teoría de la relatividad; la teoría de la evolución y la teoría del flogisto, aunque poseen solamente un conocimiento muy parcial de cada una. Los niños aprenden de memoria las partes sobrevivientes de la tabla periódica y recitan como ensalmos algunos de los teoremas de Euclides. Nadie o casi nadie comprende que lo que están haciendo no es ciencia natural en ningún sentido correcto.» MacIntyre sostiene que algo parecido ha ocurrido con la cultura moral antigua (pp. 13 ss.).

casa ... aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor» (*Política* I, 2, 1.252b - 1.253a). El hombre vive y actúa persiguiendo fines que han de conducirle a la felicidad, que es el estado de reposo natural en él. De conseguirlo, realiza su ser, cuya actualidad es «lo mejor». Pero aquí comienza lo que bien podría llamarse la complicación de la filosofía práctica aristotélica. Pues todos los organismos tienden a lo mejor, a la actualización de su ser en el decurso de su vida, a consumir su generación. Si Aristóteles se quedara en esa constatación, su filosofía práctica no pasaría de ser una vacua tautología con escaso —si alguno— valor interpretativo.<sup>2</sup>

Aristóteles percibe una tensión entre la posibilidad y el acto consumado, entre las potencialidades de un ser y su realización. La tensión que se divisa en el ser-del-hombre es específica; está claramente distinguida de la tensión entre potencia y acto en que se enhiesta la vida de otros organismos. El curso de la vida del hombre está atravesado —y quizá guiado— por los varios objetivos que se propone y por la representación que tiene de ellos. Y no es seguro que esos objetivos coincidan con el fin supremo al que por naturaleza tiende el hombre. El azar puede truncar tal designio metafísico; o la maldad, entendida como negativa a actualizar el ser.<sup>3</sup> O —acaso más importante— las dificultades que presenta el

2. Se parecería a la versión vulgar de la moderna teoría de la utilidad, de acuerdo con la cual todos los individuos, hagan lo que hagan, están maximizando una determinada función de utilidad. Pero una cosa es la hipotética función que describe una supuesta conducta maximizadora de los individuos, y otra bien distinta el que esa maximización acontezca como proceso intencional y describa una conducta intencional. También el péndulo, en su movimiento, minimiza una función (la energía), pero a ningún físico se le ocurre interpretar intencionalmente la conducta del péndulo. Si no quiere ser tautológicamente explicativa, la teoría de la utilidad debe ser capaz de discriminar entre los dos casos, y proponerse como explicación y/o interpretación meramente de la conducta intencional de los sujetos.

3. Tropezamos aquí con uno de los puntos más enrevesados de la filosofía aristotélica. Lo que haya que entender por «mal metafísico» (en el sentido leibniziano) es oscuro en Aristóteles. Una posible interpretación —platonizante— haría a la materia responsable de que la forma no siempre consiga llegar a completud. La materia no sólo sería responsable, en esta interpretación, de lo inferior, sino también del entero reino de lo casual y azaroso, de los efectos laterales de las leyes naturales que rigen con plena necesidad. (Cf., por ej., *Física*, II, 8, 198b 18.) Pero, ¿cómo aplicar el esquema materia-forma, la teoría aristotélica de las substancias, al hombre? ¿Cómo traducir —supuesto que la interpretación antes dada fuera correcta— el «mal metafísico» a «mal moral»? O bien es el hombre un producto meramente natural (una substancia, en sentido aristotélico), y entonces se aplica a él el

ver con claridad el fin supremo que, con todo, anda agazapado tras las confusas (*dóxicas* o *hipolépticas*) representaciones que de él se hacen los hombres. Una de las tareas más importantes que se propone la ética aristotélica es la de arrojar luz sobre esas representaciones espurias o enturbiadas, de modo que los objetivos que se fijan los hombres se dispongan efectivamente hacia el *télos*, hacia el fin.

La actuación de los hombres de acuerdo con los objetivos o metas que se fijan no puede considerarse objeto de la ciencia. Por que la ciencia trata de cosas que «existen de toda necesidad ... y que todas las cosas que existen de una manera absoluta y necesaria son eternas, así como las cosas eternas son increadas e imperecederas» (*Ét. Nic.*, VI, 2); en cambio, la acción de los hombres (sea ella «práctica» o «poiética») «puede ser de otra manera». De aquí que los hombres tengan distintas opiniones sobre la felicidad, de aquí que se propongan objetivos diferentes, anden tras dichas disparidades; cobijen anhelos encontrados. De aquí, en fin, que deliberen sobre todo ello, pues «nadie delibera sobre las cosas que no pueden ser distintas de como son» (*Ét. Nic.*, VI, 4).

¿Hay algún modo de saber, pues, en que consiste la felicidad «verdadera», abscóndita en las opiniones que los hombres se hacen de ella? Podría pensarse que sólo el filósofo tiene la respuesta a esta pregunta, y que su tarea es iluminar a los hombres con ella, y gobernarlos, valiéndose de su sabiduría. Esta es la tentación que suele imputarse a Platón (ya veremos con cuánto yerro): sólo el filósofo, en comunión directa con el mundo de las ideas, podría ver en su conexión universal fenómenos irreductiblemente contingente si sólo percibidos en el mundo de las sombras. No: lo que sea la felicidad, el bien supremo de los individuos, ha de colegirse según

---

esquema del «mal metafísico», o bien es la vida social —y el individuo— un producto creado por el mismo hombre, y entonces no es naturaleza, no es *physis*, no es substancia, sino «cosa artificial» (según la doctrina canónica de las substancias que se enseña en el capítulo VII de la *Metafísica*). Y las cosas artificiales no «actualizan su naturaleza, porque carecen de ella. La *Política* y las éticas aristotélicas oscilan si cesar entre estas dos posiciones incompatibles. Si el hombre de virtud debe hacerse sí mismo, modelarse a su gusto (una legítima interpretación, como veremos, de la virtud socrática), no se puede decir que «actualice» su naturaleza, porque el solo hecho de hacerse a sí mismo (práxica o poiéticamente) cancela *eo ipso* su condición «natural».

Aristóteles de las opiniones mismas de ellos, de las representaciones que se hacen de sus propios afanes. En eso precisamente consiste el llamado método hipoléptico de la *Ética a Nicómaco*; en extraer el denominador común, en partir de la *communis opinio*.<sup>4</sup>

La noción de felicidad que comparten las varias representaciones de los hombres es el bien vivir (*eû zên*), y su correspondiente actividad, el bien hacer (*eû práttein*). El vivir es al bien vivir lo que el llegar a ser al ser,<sup>5</sup> lo que las partes inarticuladas, o imperfectamente articuladas, al todo, el cual, como se sabe, «no se distingue conceptualmente del fin» (*De caelo*, I, 1, 268). Mas la felicidad así entendida sólo es realizable en la *pólis*, y ella se le convierte a Aristóteles en el verdadero fin del hombre, en su ser. De aquí su insistencia en la prioridad de la ciudad sobre el individuo, la rotundidad con que afirma que la *pólis* es «por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros» (*Pol.*, I, 2, 1.253a).<sup>6</sup> Pues criterio fundamental del bien vivir es la suficiencia: en la ética aristotélica, *autárkes* va de consuno con *téleion agathón*. Y la casa es más «autárquica» que el individuo, pero menos que la ciudad, la cual es «la comunidad perfecta ... que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien».<sup>7</sup>

La ciudad es la actualización de la naturaleza del hombre por-

4. Joachim Ritter, en su ya clásico *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* (Suhrkamp, Frankfurt, p. 65), ha escrito: «La fundamentación general de esa validez de lo común es ontológica. Lo que es verdadero no puede, en último término, permanecer oculto a la existencia de lo que es lo Verdadero, sino que llega en ella —indeterminadamente— a lenguaje. Aquí radica el fundamento del enlace con el “se dice” (*Metafísica*, V). Lo dicho de concierto por todos tiene que ser en cierto modo verdadero y apuntar a lo Verdadero ... Lo que es no puede ser tan impotente en relación con lo que los humanos se representan como para que permanezca oculto a lo Verdadero de un modo absoluto y persistente. Esta convicción aristotélica es recuperada de nuevo por la sentencia hegeliana, según la cual lo real es racional».

5. Pero recuérdese la dificultad registrada en la nota 3.

6. En la *Metafísica*, IX, 8, 149b - 150b, Aristóteles ha explicado que la realidad de un ente, de acuerdo con su concepto (*lógos*), es anterior (*próteron*) a la posibilidad.

7. *Ibid.*, 10.252b. El «extremo de toda suficiencia» equivale a la felicidad, de la que en la *Ética a Nicómaco* se afirma: «la felicidad es una cosa definitiva, perfecta y que se basta a sí misma, puesto que es el fin de todos los actos posibles del hombre».

que permite la mayor suficiencia de los individuos, porque organiza una división del trabajo en la que se funda la cobertura de las necesidades que hace a los hombres plenamente autárquicos; la ciudad es la actualización de la naturaleza del hombre porque es la actualización del hombre como ser racional, de su naturaleza racional desplegada en la práctica (*póiesis*) de las diversas artes y posibilitada por la división del trabajo en la *pólis* y por la actividad pública propiamente práctica (*praxis*) de la comunicación y la toma de decisiones de los ciudadanos.<sup>8</sup> También las hormigas y otros animales son sociables (*Pol.*, I, 2, 1.253a; *De hist. anim.*, I, 1, 448a) sólo el hombre, empero, está dotado de razón y lenguaje (*Pol.*, *ibd.*: «lógon dē mónon ánthropos échei tōn zóion»), y de esa característica esencial de su ser viene la *pólis* como actualización de la naturaleza racional del hombre, siendo ella, en resolución, su *télos*, lo mejor, el marco propiciatorio de la felicidad de los individuos humanos.<sup>9</sup> Por eso los bárbaros, que no vivían organizados «políticamente», lo mismo que los esclavos, que no participaban de la vida de la *pólis*, eran hombres cuya generación no estaba consumada, cuya naturaleza no estaba actualizada.<sup>10</sup>

La ética-política de la Academia y del Liceo representa el estado de plenitud de lo que llamaremos «tangente ática». Una plenitud ciertamente peculiar, pues lo que mueve a Platón y a Aristóteles a meditación sobre la *pólis* es precisamente la crisis de ésta, la amenaza de disgregación que siguió a la derrota en la guerra del Peloponeso y su definitiva disgregación tras la dominación macedonia. Si no gemebunda, la reflexión política de los dos grandes arquetipos es, al menos, melancólica e idealizadora de una realidad,

8. Ritter (*op. cit.*, p. 79): «Así pues, la forma de la *praxis* en la ciudad está constituida por las artes. También hay comercio, que no forma parte de las artes, pero ese comercio es inesencial para la ciudad, la acompaña sin por ello constituir la *praxis* social. Esta forma de las artes constitutiva de la *praxis* de la división del trabajo en la ciudad es el fundamento, para Aristóteles, de que la ciudad misma deba ser comprendida como actualidad de la naturaleza racional del hombre. Pues las artes se diferencian, por lo pronto, del comercio por su *métodos*, por su proceder reglado y paso a paso; su ejercicio anda ligado al método. Quien domina y ha aprendido el método es legítimo portador del arte en cuestión, y se diferencia como “especialista” del que en relación con ese arte permanece un “lego”».

9. También hay, según Aristóteles, animales «autárquicos», sólo que el hombre debe llegar a la autarquía a través de su razón.

10. Véase el citadísimo paso de *Política*, IV, 4, 1.291a.

si alguna vez existente, en trance de extinción. Parece fuera de disputa que la línea de pensamiento ético (quizá ya no «político») que inauguran los coetáneos de Platón —y asimismo discípulos de Sócrates— Antístenes y Aristipo anda más acorde con las nuevas circunstancias históricas: por eso el individualismo y el cosmopolitismo cínicos y hedonistas hallarán un eco ampliado (a través de la Stoa heredera de Antístenes, principalmente) en el período helenístico, el cual, en cambio, pondrá sordina a la filosofía práctica cultivada por académicos y peripatéticos.<sup>11</sup>

Con toda su melancolía e idealización auestas, si se quiere: con su mirada extraviada y a veces ajena al mundo, subsiste, empero, el hecho de que Platón y Aristóteles, reviviendo la *pólis* por la vía de lustrar los ideales de la ciudad de Atenas, han legado a la posteridad la substancia de éstos. Llamaremos «tangente ática» al peculiar equilibrio que consigue el ciudadano de la *pólis* entre sus metas y objetivos privados y los fines o bienes públicos. La «tangente ática» es la (para la mentalidad moderna) inverosímil ecuación virtud = felicidad = libertad:

Por lo pronto, el ciudadano virtuoso, el ciudadano que obra bien, es también un ciudadano feliz: la virtud ática, la *areté*, puede verse por «estar en forma»;<sup>12</sup> y el bien hacer, el *eû práttein*, significa tanto «obrar bien» como «irle bien» a uno.<sup>13</sup> El hombre libre virtuoso que obra el bien es, asimismo, el hombre autosuficiente, psíquicamente «en forma», que «vive bien» y al que «le va bien». Por eso la ética socrática, sin olvidar —especialmente en su dimensión antisofista— el bien público, el *kalón*, atiende primordialmente al bien privado o individual, al *agathón*,<sup>14</sup> en la confianza de

11. Cf. Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral*, Athenäum, Francfort, 1967, caps. I y II.

12. Wolfgang Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Suhrkamp, Francfort, 1978, p. 79.

13. En un paso típico del doble uso del *eû práttein* (*República*, 353E), el autor de una de las mejores versiones castellanas de la *República* platónica (la versión publicada por el Instituto de Estudios Políticos) se cree en la obligación de llamar la atención del lector sobre «la falacia en la que entra por mucho la confusión, latente en todo el pasaje, entre los dos sentidos de la expresión». No hay tal falacia en nuestra opinión; la lengua griega permite formular del modo más cotidiano el técnico y complicado problema de la tangente ática.

14. Habla por sí solo el que *agathón* sea un adjetivo derivado del sustantivo *areté*: la virtud ática echa raíces en el bien privado, en la buena vida del individuo.

que el primero deriva sin demasiadas complicaciones del segundo bien entendido.

El por qué eso haya de ir tan de suyo como presupone la lengua griega, el que el bien individual tenga una dimensión propiamente colectiva, es a la vez la aportación capital de la ética socrática (al menos en su versión platónica) y un gran misterio para la consciencia moral moderna. Como es harto sabido, Platón ha sostenido repetidamente la tesis de que sólo el bueno es verdaderamente feliz, incluso hasta el extremo de considerar más desdichado a quien comete una injusticia que a quien la padece.<sup>15</sup> El argumento más fuerte que aguanta al trazado platónico de la tangente ética dice que el injusto, el tirano, el malvado para con los demás lo es también respecto de sí mismo, y la razón de ello es, sobre poco más o menos, que no sabe lo que quiere. Lo cual constituye para Platón el colmo de la ignorancia, aquella que se da:

... cuando algo parece bueno y hermoso a alguna persona y no lo ama, sino que lo odia; y ama, en cambio, y se abraza a lo que le parece malo e injusto. Esta discordancia del placer y del dolor con la opinión racional sostengo que es la extrema ignorancia (*amathía*), y también la mayor, puesto que alcanza a la mayor parte del alma: lo que de ésta, en efecto, experimenta dolor y placer equivale a lo que es el pueblo o muchedumbre en la ciudad. Cuando el alma se enfrenta a sus propios conocimientos, opiniones y razón, que son sus guías naturales, yo llamo a esto insipiencia (*ánoia*).<sup>16</sup>

Conceptuar como «insipiencia» el choque del alma con sus propias razones es aparentemente inconsistente. Pues, teniendo presente la consciencia de esas razones, como sin duda está suponiendo Platón, mal se ve de entrada qué papel habría de desarrollar la ignorancia en las decisiones del vicioso.<sup>17</sup> Pero se capta bien el poderoso mordiente del argumento platónico cuando la insipiencia va pareja de la *akrasía*, de la incontinencia o debilidad de la voluntad:

15. *Gorgias*, 493; *República*, 577D y ss., 612D; *Leyes*, 734E, son los *loci* más comúnmente citados.

16. Así habla el Ateniense en *Leyes*, 689A, B.

17. Salvo en el sentido, algo forzado, de que el que odia lo que le parece hermoso y bueno no «sabe» que debe amarlo y abrazarlo.



De aquí que una de estas vidas [la virtuosa y templada] nos sea más agradable, mientras que la otra [la viciosa e incontentada] acontece necesariamente que por naturaleza sea más penosa; y al que quiera vivir a gusto ya no le estará permitido vivir voluntariamente de manera inmoderada, sino que desde ahora es ya evidente que, si lo dicho hace un momento es cierto, resulta forzoso que todo hombre inmoderado lo sea mal de su grado, porque son la ignorancia y la incontinencia, o ambas cosas a la vez, las que hacen que toda la turbamulta humana viva apartada de la templanza.<sup>18</sup>

Vale la pena detenerse aquí para emprender una pequeña exploración lateral que nos aclare un asunto no sólo de por sí enrevesado (en él se anuda la teodicea moral platónica y en él se extravía el Aristóteles maduro), sino extraño a la filosofía moral moderna. *Akratés* es, según la célebre definición aristotélica, quien actúa contra su mejor juicio. ¿Cómo es posible que alguien actúe en contra de lo que él mismo considera lo mejor? Adviértase la inutilidad de fingir de entrada hipótesis tales como la de un estrato inconsciente o subconsciente responsable de la violación del silogismo práctico: el hombre akrático es perfectamente consciente de que sus razones para actuar en un sentido o en otro tal y como realmente actúa *no son sus mejores razones* aun cuando sean razones de las que está al tanto. ¿No es esto una contradicción en los términos?<sup>19</sup>

Supongamos que tengo un conjunto *A* de razones, las cuales, tomadas en su globalidad, recomiendan realizar la acción *p*. Supongamos también que tengo una o más razones, incluidas como subconjunto *B* en *A*, las cuales, si sólo a ellas consideramos, llevan a

18. *Leyes*, 734B.

19. ¿Cómo es posible que alguien quiera y no quiera una cosa? O se trata de una contradicción en la mente del *akratés*, o de una contradicción en nuestra descripción de esa mente; parece imposible evitar el dilema entre la suposición (trivial) de una realidad contradictoria y una teoría inconsistente de la realidad (según acorraló Popper a la dialéctica en su celeberrimo «What is dialectic?», recogido en sus *Conjectures and Refutations*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1966). Como vislumbrando este argumento, uno de los más grandes filósofos morales vivos, Richard M. Hare, declara «problemática» a la *akrasia* (*Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1963, pp. 70 ss.). Otros, quizá más francamente, la reputan «imposible». Ya veremos por qué la filosofía moral moderna no tiene fácil acomodo para el fenómeno akrático. Pero adelantemos que se puede hacer una suposición (no trivial) de contradicciones en la mente del *akratés* sin necesidad de que la descripción de la misma sea inconsistente.

rechazar *p*. Pues bien: soy akrático en sentido platónico —y aristotélico— si no realizo *p*, es decir, si atiendo a razones que son, ciertamente, razones (las pertenecientes a *B*), pero que no son todas las razones de que dispongo. Al actuar rechazando *p* (violando, esto es, el silogismo práctico), no ignoro que mi «mejor juicio» favorece a *p*: *lo que ignoro son los mecanismos causales que dentro de mí —y a trasmano de mis intenciones— actúan para impedir mi voluntad de llevar a cabo p*.<sup>20</sup>

La ignorancia de que Platón hace reo al *akratés* es ante todo y sobre todo ignorancia de sí mismo. Su contrario, el *enkratés*,<sup>21</sup> es sabio y señor de sí mismo precisamente por satisfacer el imperativo del oráculo, por conocerse a sí propio. Y es libre también: ningún obstáculo interno frustra su voluntad. La continuidad entre Platón y el Aristóteles postplatónico no queda truncada en este punto por el conocido hecho de que el fundador del Liceo rechace la tesis platónica de la felicidad del hombre virtuoso en cualesquiera circunstancias:

Por esta razón, todos creen que la vida feliz es agradable y con razón tejen el placer con la felicidad, pues ninguna actividad perfecta admite trabas y la felicidad es algo perfecto. Por eso el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos y de la fortuna, para no estar impedido por la carencia de ellos. Los que andan diciendo que el que es torturado o el que ha caído en grandes desgracias es feliz si es bueno, dicen una necedad, voluntaria o involuntariamente.<sup>22</sup>

Lo que en este texto —inequívocamente polémico con Platón— parece querer sostener Aristóteles es que ser *enkratés* es una condición necesaria para ser libre y feliz, mas no suficiente. El buen

20. Hemos resumido —y simplificado— aquí la elaborada reconstrucción del concepto de *akrasía* realizada por el filósofo norteamericano Donald Davidson en su legendario artículo «How is weakness of the will possible?», reproducido en su reciente colección de ensayos *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 1980.

21. La palabra *enkratés* designaba en el griego coloquial a quien tenía poder o capacidad de disposición sobre algo. De ese adjetivo deriva el sustantivo *enkráteia*, verosíblemente un neologismo socrático. Cf. Werner Jaeger, *Paideia*, trad. cast. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, FCE, México, 1971, pp. 432 ss.

22. *Ética a Nicómaco*, 1.153b - 1.154a.

control sobre uno mismo,<sup>23</sup> la «fuerza interior» (una posible traducción de *enkrátēia*) o la libertad respecto de los propios impulsos, en una palabra: la capacidad de allanar los obstáculos internos, es imprescindible para ser libre y feliz, pero también lo es un entorno que no levante diques externos a la realización de la firme voluntad del *enkratés*.<sup>24</sup> Bien puede decirse entonces, con Platón, que el tirano con los demás es ante todo esclavo de sí mismo (*Rep.*, 573B ss.), mas añadiendo a continuación que los oprimidos por él, aun si virtuosos, no son incondicionalmente felices y libres. Quizá pueda decirse también que a la naturaleza tiránica consigo misma le va peor si, encima, consigue una posición de poder que le permita tiranizar a los demás (*Rep.*, 576), pues la libertad externa plena acompañada de la esclavitud interna equivale al reforzamiento de ésta, al desencadenamiento de todo su potencial autodestructivo;<sup>25</sup> pero con la reserva de que tampoco a los virtuosos tiranizados les va demasiado bien.

La consideración de las constricciones externas hace de Aristóteles un teórico de la *pólis* más realista que Platón.<sup>26</sup> Porque la

23. «Buen control» sobre uno mismo sería literalmente *eúkrátēia*. Es curioso que el concepto no esté en Platón ni en Aristóteles. Y la *eúkrátēia* que se halla en los comentarios a Platón de Galeno no tiene nada que ver con nuestro asunto: viene de *krásis* (mezcla), no de *krátos* (fuerza), como la *enkrátēia*. (De todas formas, para la relevancia psicológica de la «buena mezcla» de Galeno, cf. Jackie Pigeaud, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Letres (Études anciennes), París, 1981, p. 58.)

24. Este mayor realismo de Aristóteles no le impide en otras ocasiones ser más entusiasta que Platón, como cuando supone a un tipo humano sin obstáculos internos que superar (es decir, cuando el *enkratés* se le convierte en un santo): «tanto el continente como el moderado son tales que no hacen nada contrario a la razón por causa de los placeres corporales; pero el primero tiene y el segundo no tiene malos apetitos, y el uno es de tal índole que no puede sentir placer contrario a la razón, mientras que el otro [el *enkratés*] puede sentirlo pero no se deja arrastrar por él». (*Ét. Nic.*, 1.151b - 1.152a.)

25. «Contra estos enemigos de la libertad ... es preciso sostener combates no menos terribles que contra aquellos que intentasen con las armas en la mano reducirnos a la esclavitud. Un enemigo generoso, tras haber cargado de cadenas a su víctima, ha hecho a veces, gracias a su moderación, que los vencidos se vuelvan mejores y vivan en adelante más dichosos ...», hace decir Jenofonte a Sócrates en su diálogo *De lo económico*. (La cita procede de la edición Bergúa de Jenofonte: Xenofon, *Sokrates*, Clásicos Bergúa, Madrid, 1966, pp. 312-313.)

26. El modelo en que se inspira la pintura platónica de la ciudad es el del alma humana. Como el *enkratés* se gobierna a sí propio, así debe ser gobernada la ciudad;

ciudad da la base material de la suficiencia, la ciudad cubre las necesidades de los individuos, la ciudad les proporciona el mar en el que formarse ideas adecuadas sobre la propia felicidad. Te

como el alma está heterogéneamente compuesta, como en ella debe prevalecer razón sobre los impulsos somáticos, así también en la ciudad, y en ella, sabios y virtuosos deben gobernar a la turba. El poder político no es visto tanto por Platón como la resultante de las sumas vectoriales de los ciudadanos libres *enkrátas* (¿necesita poder político una comunidad *enkrática*?), cuanto como un misterioso análogo de la hegemonía de la razón en la psique del *enkrátés*. —Lo que que suavizado por la manifiesta voluntad del estadista platónico de educar a los hombres en la virtud.— El modelo sobre el que trabaja Aristóteles, en cambio, es más bien de la *physis*, el de la *pólis*-como-naturaleza, o como substancia. Esto le permite un dibujo más realista, más «objetivo» de la ciudad-estado. Pero, aparte de que difícilmente compatible con su doctrina metafísica de las substancias (pues la *pólis* es, en cierta medida, un producto «artificial» de los hombres: véase la nota 15 de este capítulo), tampoco le permite su modelo conectar la teoría del Estado con la agregación de individuos virtuosos. Dicho de otra forma: la ciudad permite la existencia de individuos virtuosos, pero las instituciones de la ciudad tampoco parecen apoyarse según Aristóteles en la existencia de esos individuos.

Pues la dificultad de Aristóteles, como la de Platón, es que, a pesar de percibir que las instituciones políticas y económicas de la *pólis* echan sus raíces en la esfera material de la producción y la reproducción de la vida social, trazan la tangente política fuera de esa esfera, en el ágora de los libres. Y aun en el ágora, de un modo partidista: la república ateniense fue una democracia plebeya durante 140 años, c. 461 al 320 a.n.e. El partido de los proletarios o pobres libres (*teti*) se mantuvo en el poder durante todo este tiempo, con las interrupciones derivadas de dos «golpes de Estado» de la extrema derecha antirrepublicana: el primero en el 411 y el segundo que dio lugar al despotismo aristocrático de los treinta tiranos (con Critias y Alcibiades a la cabeza), en el 404, ambos en breve tiempo derrotados por el energético y inteligente proletariado ateniense. El socratismo representa, en el panorama político ateniense, una posición intermedia: no comparte los «excesos» democráticos del partido de los *teti*, pero tampoco es parte en la reacción anticonstitucional de la extrema derecha aristocrática (representada filosóficamente por los sofistas en los diálogos de Platón). El socratismo viene a ser un centrismo *à la* Theramenes: es decir, un intento de volver a la constitución de Clístenes, a la vieja constitución republicana «burguesa» anterior al 461, año de la revolución proletaria capitaneada por el genial Espinocres, asesinado a traición poco después. La vieja constitución no impedía formalmente la participación de los pobres en el consejo de gobierno de la república (*bule*) pero lo impedía en la práctica al prohibir la remuneración de los cargos políticos; y en esas condiciones, sólo los ricos podían optar a cargos políticos (que se distribuían por sorteo entre los candidatos por cada circunscripción o *deme*). La revolución política del 461 consistió básicamente en alterar la vieja constitución permitiendo la remuneración de los cargos políticos, y así, las candidaturas proletarias al gobierno y a la magistratura; evidentemente, la mayoría proletaria de la población se reflejaba en la elección por sorteo y garantizaba, automáticamente, el gobierno de los despo-

drán que pasar aún muchas cosas para que pueda otorgarse al individuo mismo, a su bien dispuesta psique, la medida exclusiva de la suficiencia. Cuando Epicuro proclame a la libertad individual como «la mayor recompensa de la autosuficiencia» poco quedará ya en la Hélade de la cultura de la *pólis*.

Pero esa misma sensibilidad para con los obstáculos procedentes del exterior parece llevar al Aristóteles de la *Ética a Nicómaco* a dificultades que ponen en peligro a la esencia misma de la tangente ática. Como se sabe, Aristóteles se ha ido distanciando progresivamente de la fusión platónica de ética y conocimiento.<sup>27</sup> La distinción, practicada en la *Ética a Nicómaco*, entre virtudes dianoéticas (*téchne, sophía, euboulía*, etc.) y virtudes propiamente éticas (valentía, generosidad, sentido del honor, etc.) tiene que acabar desvinculando, por implicación, conocimiento de sí y comportamiento ético. Examinemos el siguiente paso:

... muchos son capaces de usar la virtud en lo propio y no capaces en lo que respecta a otros; ... la justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro sea gobernante o compañero. El peor de los hombres es, pues, el que usa de maldad consigo mismo y sus compañeros; el mejor, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro; porque esto es una tarea difícil.<sup>28</sup>

---

seídos. (Para una interpretación en esos términos de la vida política ateniense, cf. el breve e insuperado ensayo divulgador del gran clasicista y exquisito politólogo marxista Arthur Rosenberg, *Demokratie und Klassenkampf im Altertum* (1921), recogido en la antología de escritos de Rosenberg, compilada por Hans-Ulrich Wehler, *Demokratie und Klassenkampf*, Ullstein, Francfort, 1966, pp. 19-102. Para detalles sobre las constituciones atenienses y sobre su legislación electoral, cf. E. S. Staveley, *Greek and Roman Voting and Elections*, Thames and Hudson, Londres, 1972.) El republicanismo antidemocrático de Platón y Aristóteles es, pues, expresión de la reacción «burguesa» moderada al gobierno de los *teni*. Por eso Aristóteles aboga por un gobierno «moderado» de las «clases medias»; por eso condena la democracia como despotismo de los pobres (*Pol.*, 1.290a); por eso quiere restringir el censo de la ciudadanía. La virtud ética socrática es una cosa (loable, por cierto); su punta «política», otra: es un intento de excluir a los pobres del gobierno de la ciudad.

27. Cf. el magistral *Aristóteles* de Werner Jaeger, trad. castellana de José Gaos, FCE, México, 1946, pp. 275 ss. y 483 ss.

28. *Ética a Nicómaco*, 1.129b - 1.130a. El texto prosigue, sin embargo, así: «Esta clase de justicia, entonces, no es una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio total».

La afirmación que sigue a este texto, de acuerdo con la cual la justicia es, empero, la «virtud entera» y la «injusticia contraria, el vicio total» no aclara cómo alguien virtuoso para consigo mismo —y al que le va bien y está en forma— no consigue a su vez obrar el bien.<sup>29</sup> Se entiende la idea aristotélica de que el virtuoso no puede ser incondicionalmente feliz. Pero sugerir siquiera la posibilidad del hombre virtuoso para consigo mismo e injusto para con los demás es dejar franco el paso a los enemigos de la tangente ática; es sugerir que el bien colectivo, el *kalón*, anda dissociado del bien privado, del *agathón*. La nueva apertura al cosmos representada por la metafísica aristotélica parece hacerse al precio del descuido de la exploración interior; de aquí el hiato entre ética y conocimiento, y entre la metafísica y la filosofía práctica aristotélicas. De aquí también el tambaleo de la tangente ática en el último Aristóteles, y desde luego en el peripatetismo.<sup>30</sup> Las dos escuelas que fulgurarán en el firmamento postclásico helenístico —la estoica y la epicúrea— retomarán, como veremos, la exploración del universo interior del hombre, pero ya no en un marco «político». Antes, no obstante, de lanzar una sonda hacia aquel firmamento conviene fijar con la mayor precisión posible las ideas platónicas y aristotélicas sobre la tangente en la que bien público y bien privado se tocan.

## II.II. *ÉTHOS* EN LA *PÓLIS*: EL JUEGO DE LA COMUNIDAD DE ENKRÁTICOS

La idea platónica —y aristotélica— de bien colectivo puede modelarse con una conocida estructura de la teoría de los juegos de estrategia, el archiestudiado «dilema del prisionero». Supongamos, por comodidad expositiva, que el juego se desarrolla entre dos

29. Pues, en la tangente ática, el bien parece indivisible. Y por buenas razones como tendremos ocasión de ver.

30. La *Ética eudemia* es más platónica que la *Ética a Nicómaco*. Y la llamada *Magna Ética* está lejos de la tangente ática y de la identificación platónica de virtud y conocimiento. [Está tan lejos que no resulta muy creíble ya su atribución a Aristóteles: basándose en este tipo de consideraciones filosóficas y en un minucioso análisis filológico, Jaeger sugirió la hipótesis de que su autor debía ser un peripatético bastante posterior al Estagirita (cf. Jaeger, *Aristóteles*, *op. cit.*, pp. 486 ss.). Para una interesante crítica de la hipótesis de Jaeger, véase, sin embargo, Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, París, 1986<sup>3</sup>, pp. 15 ss.]

jugadores: un individuo  $i$  (que será el jugador de fila), y el resto de los individuos componentes de la *pólis*,  $P$  (que hará las veces de jugador de columna). Es decir, cada miembro de la *pólis* juega un juego contra todos los demás. El orden de preferencias de  $i$  es el siguiente:  $AC > CC > AA > CA$ . Es decir, todos prefieren una situación en la que cada uno de ellos no coopera, no es solidario, no contribuye —del modo que sea— al bien común (estrategia «A») mientras todos los demás sí cooperan ( $P$  utiliza la estrategia «C»). Se pueden asignar valores ordinales a las utilidades de esos estados para los individuos:  $AC = 4 > CC = 3 > AA = 2 > CA = 1$ . Presentemos ahora el juego en forma normal o matricial:

		$P$	
		A	C
$i$	A	(2,2)	(4,1)
	C	(1,4)	(3,3)

TABLA II.1

*Juego del dilema del prisionero*

Partiendo de esta ordenación de preferencias de todos los individuos que componen la comunidad, el resultado inevitable es una situación AA, pues A es la estrategia dominante para todos los  $i$  (y, por lo tanto, para  $P$ ). Ahora bien: AA, que es la solución del juego, es un resultado subóptimo.<sup>31</sup> De hecho, es sólo el segundo peor resultado, de acuerdo con la escala de preferencias de los jugadores. Lo trágico de este juego es que no hay forma de escapar de su estructura y mejorar el resultado: si alguno de los jugadores cambiara de estrategia (pasara de A a C) iría a peor (obtendría un resultado  $CA = 1$ ), porque la solución AA del juego es lo que técnicamente se conoce como un equilibrio estricto de Nash, es decir, una situación de la que ninguno de los jugadores puede apartarse unilateralmente —cambiando de estrategia— sin sufrir pérdidas.

Pero supongamos que los individuos deciden jugar un juego distinto cambiando sus preferencias. Digamos que ahora tienen la siguiente escala:  $CC = 4 > CA = 3 > AA = 2 > AC = 1$ . Esto quiere decir que prefieren cooperar *incondicionalmente*, contribuir a lo que hagan los demás; prefieren incluso una situación en la que nadie coopere a una situación en la que todos cooperen menos ellos ( $AA > AC$ ), seguramente por el horror que les causa sentir vergüenza de sí mismos. (La vergüenza del hombre ante sí mismo es un concepto capital de la ética antigua, al menos desde que Demócrito recompuso el campo semántico del concepto del *aidós* —la vergüenza ante el semejante— para dar cabida al *aideísthai heautón* a la vergüenza de sí propio.)<sup>32</sup>

31. Un óptimo de Pareto es un resultado en el que ninguno de los jugadores puede mejorar sus ganancias sin perjudicar a otro. Por contra, un resultado subóptimo lo es en la medida en que pueden mejorarse las ganancias de algún jugador sin que otro resulte perjudicado. En este caso, es claro que  $CC = (3,3)$  mejora la ganancia de *ambos* jugadores respecto de la solución del juego,  $AA = (2,2)$ .

32. Cf. Jaeger, *Paideia*, *op. cit.*, p. 302.



Compongamos el juego resultante:

		<b>P</b>	
		A	C
<b>I</b>	A	(2,2)	(1,3)
	C	(3,1)	<b>(4,4)</b>

TABLA II.2

*Juego de la comunidad de enkráticos*

Evidentemente, la solución de este juego es CC porque la estrategia C es una estrategia dominante para todos. La solución no sólo constituye un óptimo de Pareto (el único de este juego), sino que es la situación preferida en primer lugar por todos los jugadores. Una comunidad de individuos con esta escala de preferencias no sólo no frustraría la consecución de bienes públicos, sino que los promovería absolutamente, y en plena concordancia con lo que los individuos consideran sus bienes privados.

La aparentemente devastadora objeción de que este juego de la tabla II.2 está suponiendo en los individuos unas preferencias imposibles, de que está haciendo de individuos normales santos, tiene que admitir esta réplica: *en el segundo juego los individuos consiguen un mejor resultado que en el primer juego incluso valorándolo con la escala de preferencias que tenían en éste los individuos.*<sup>33</sup> En

33. Dicho de otra forma: los supuestos «santos» consiguen mayores ganancias en el juego entre ellos que los egoístas entre sí, incluso midiendo esas ganancias con la escala (ordinal) de preferencias de los egoístas.

efecto: CC, de acuerdo con la escala de preferencias del primer juego, es el segundo mejor resultado (su valor ordinal es 3), mientras que la solución del dilema del prisionero consigue sólo el segundo peor resultado (con valor ordinal 2). Esto debe llevar a la consideración, un tanto sofisticada, de *si a los individuos con una escala de preferencias como la primera no les convendría, viviendo en una pólis, ordenar sus preferencias de acuerdo con la segunda escala, precisamente para mejorar sus resultados de acuerdo con la primera*.

Pero si queremos evitar lo que bien podrían llamarse paradojas de la voluntad (tales como preferir algo porque preferimos lo contrario) no hay más remedio que suponer órdenes de preferencias en la psique de los individuos: se puede preferir X en un primer orden de preferencias, pero se puede preferir no preferir X en un segundo orden, etc.<sup>34</sup> Tendríamos entonces que las preferencias del primer del segundo juego estarían entre las posibles ordenaciones de primer orden, y un segundo orden de preferencias, ínsito en la psique del ciudadano de la *pólis*, habría de elegir entre ellas. Si, pongamos por

34. La idea de estructurar el aparato motivacional en un orden jerarquizado de niveles fue desarrollada simultáneamente —de forma independiente— por el filósofo Harry Frankfurt y por el economista Amartya Sen a comienzos de los años setenta en dos artículos que se han convertido ya en clásicos: H. Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», en *Journal of Philosophy*, vol. 68 (1971), pp. 5-20; A. Sen, «Choice, Orderings, and Morality», en Stephan Körner (ed.), *Practical Reason*, Blackwell, Oxford, 1974 (reimpreso en A. Sen, *Choice, Welfare, and Measurement*, Blackwell, Oxford, 1982). Frankfurt sostenía en su pionero artículo que no podía definirse el concepto de persona humana sin la hipótesis de preferencias de segundo orden; Sen, que no podía concebirse la acción moral sin involucrar a preferencias de órdenes superiores. Por esta vía, podemos concebir contradicciones (no triviales) en la mente de alguien (que prefiere, en un segundo orden, tener preferencias de primer orden distintas de las que tiene, pero que no consigue cambiar estas últimas al gusto de las primeras) sin que nuestra descripción sea inconsistente. (Véase la nota 19 de este capítulo.) En esa misma línea puede considerarse las elaboraciones de la llamada escuela de psiquiatría de Palo Alto particularmente su teoría central, la teoría del «doble vínculo», que describe las enfermedades mentales como desarreglos en la relación entre órdenes de preferencias. Su fundador, Bateson, construyó ya esta teoría a mediados de los años cincuenta ayudándose para su formulación de la teoría russelliana de los tipos lógicos (para describir lo que, después de Frankfurt y Sen, llamamos órdenes o niveles de preferencias). Cf. la colección de ensayos de Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind. A Revolutionary Approach to Man's Understanding of Himself*, Ballantine Books, Nueva York, 1972, particularmente, pp. 279 ss.

caso, las preferencias de primer orden están dispuestas de acuerdo con la primera escala (la que lleva al desastre colectivo del dilema del prisionero), el individuo, *tras considerar todas las razones* (incluidas las que registran ese desastre), tiene que preferir, en el segundo orden de preferencias, tener otras preferencias de primer orden que las que actualmente tiene, pudiendo recaer su elección (de segundo orden) en la escala de preferencias del juego de la tabla II.2. Y no porque sea un santo, sino porque conoce «lo mejor» (para sí también: tal es el milagro de la tangente ática) y no puede menos de quererlo.<sup>35</sup>

¿Qué ocurre, empero, si nuestro ciudadano tiene una voluntad débil, si *i* es un *akratés*? Sin duda, en este caso, que sus preferencias de segundo orden (que atienden a todas las razones) no conseguirán imponerse a sus actuales preferencias de primer orden (que obedecen, ciertamente, a razones, pero no a *todas* las razones). El resultado de una comunidad de akráticos sería un dilema del prisionero.

35. Quizá sea oportuno preguntarse ahora cómo se forman las preferencias de órdenes superiores. Parece claro que su aparición requiere un determinado contexto de socialización (o de «aprendizaje moral»). Que sin ese contexto no pueden formar-se psicologías «profundas» está fuera de duda (cf., por ejemplo, la obra del etólogo, psicólogo y biólogo británico John H. Crook, *The Evolution of Human Consciousness*, Oxford University Press, Oxford, 1980, especialmente pp. 228 ss.). En ese sentido, efectivamente, la *pólis* es «anterior» a cualquier concepto algo sutil de individuo. [Experimentos llevados a cabo en laboratorio con individuos a los que se hace jugar un dilema del prisionero iterado muestran cómo, tras repetidos fracasos colectivos —resultados subóptimos—, los individuos comienzan a cambiar de estrategia y acaban por obtener un resultado óptimo [CC = (3,3)]. Desde luego que se puede interpretar ese resultado como si, de repente, esos individuos se hubieran vuelto irracionales (pues la estrategia A es la estrategia racional en el juego del dilema del prisionero): así, por ejemplo, lo pretende Rapoport —uno de los más grandes especialistas en la teoría matemática de los juegos de estrategia— en su exhaustiva monografía sobre el dilema del prisionero (A. Rapoport y A. M. Chammah, *Prisoner's Dilemma: A Study in Conflict and Cooperation*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1965, p. 29). Pero es más verosímil la hipótesis de que, tras cosechar un número crítico de fracasos colectivos, los individuos deciden jugar otro juego cambiando sus preferencias (lo que supone la formación de unas preferencias de segundo orden, que son las que redefinen el juego). Ahora bien, así como en el laboratorio debe llegarse a un número crítico de interacciones para que los jugadores cambien sus preferencias (de primer orden), así también en el juego real de la vida social deben cumplirse una serie de requisitos. No todos los contextos de socialización los cumplen; pero es una interpretación legítima de Platón y Aristóteles el suponer que ellos exigen de la *pólis* precisamente que los cumpla.]

nero generalizado en el que bienes públicos y privados se verían por igual malogrados.

Con la modelización de la tangente ática que hemos realizado podemos ahora ahondar un poco más en la naturaleza de la *akrasía*, así como en el vínculo estrecho que Platón y el Aristóteles más platónico establecen entre el bien privado, el *agathón*, y el bien público, el *kalón*. Imaginemos que las decisiones de conducta que nuestro individuo *i* tiene que tomar nada tienen que ver con la ética colectiva, sino con sus propias pautas de conducta personal. Supongamos que *i*, fumador empedernido, quiere dejar de fumar, entre otras cosas, pero muy principalmente, porque conoce los riesgos del tabaco para la salud, y no está dispuesto a soportarlos. El problema es que, cada vez que enciende un cigarrillo sabe que la probabilidad de que ese cigarrillo perjudique su salud es bajísima, de modo que el placer instantáneo de fumarlo compensa de sobras el ínfimo riesgo asociado a él. En consecuencia, aplaza la decisión de dejar de fumar para mañana. Sólo que al día siguiente ocurre lo mismo. Y al siguiente, otro tanto. Y así hasta que el acúmulo de nicotina y alquitrán depositado en sus pulmones durante años acaba por quebrantar seriamente su salud. Podemos convertir esta situación en un dilema del prisionero cuyos jugadores son *i* en el presente (como jugador de fila), por un lado, y él mismo en el futuro (como jugador de columna). Si llamamos *P* al jugador de columna (los futuros *i*), *A* a la estrategia consistente en no dejar de fumar y *C* a dejar de fumar, tenemos que la escala de preferencias de *i* en su «interacción» con *P* es:  $AC > CC > AA > CA$ . Es decir, nuestro hombre prefiere fumar hoy y dejar de fumar en el futuro; luego prefiere dejar de fumar ya hoy mismo (siguiendo en el futuro abstemio de tabaco); en tercer lugar prefiere no dejar de fumar hoy ni dejar de hacerlo en el futuro; y lo último que prefiere, lo peor para *i*, es dejar de fumar hoy para recaer en el vicio mañana. El juego es formalmente idéntico al de la tabla II.1, y su solución es, por lo tanto, *AA*: *i* fuma hoy y no dejará de hacerlo en el futuro.

Dejamos al lector la reinterpretación del juego de la tabla II.2 en esos mismos términos. (El individuo que jugara contra sí mismo ese juego sí dejaría de fumar.) La conclusión que nos proponíamos iluminar con este ejemplo no es tanto el vínculo entre bien privado y bien público (algo aclarado ya con los dos primeros juegos), sino la plausibilidad de la afirmación platónica, según la cual el injusto

para con los demás no puede ser virtuoso consigo mismo. Si la *akrasía* es un corrosivo de la voluntad, es plausible que opere tanto en el trato con los demás como en el trato que uno se dispensa a sí mismo. Si *i* no puede imponer sus preferencias de segundo orden en punto a dejar de fumar, ¿cómo esperar de su voluntad que las imponga para construir bienes públicos? Si la *akrasía* es realmente una enfermedad, si es una característica patológica permanente del carácter,<sup>36</sup> ¿cómo esperar de alguien incapaz de hacer el bien a los demás, de cooperar con ellos, que se lo haga a sí mismo? Pero entonces, ¿cómo justificar la opinión antiplatónica de Aristóteles, según la cual puede haber «muchos capaces de usar la virtud en lo propio y no capaces en lo que respecta a otros»?

### II.III. AKRASÍA, SOPHÍA, HÉXIS, PHRÓNESIS

Para justificar esa posición —que se sale de la tangente ática— es necesaria una pequeña pero, como habremos de ver a lo largo de esta investigación, decisiva matización en la noción de *akrasía*, matización que aclara, por lo demás, el significado del hiato introducido por Aristóteles entre la ética y el conocimiento, entre las virtudes éticas y las virtudes dianoéticas. El concepto de *akrasía*, como queda dicho, tiene que asociarse necesariamente —para ser consistente— con la ignorancia de sí mismo. El *akratés* viola el silogismo práctico e ignora los mecanismos causales que, operando dentro de él, colapsan su voluntad y le llevan a actuar contra su mejor juicio. Se supone que su contrario, el *enkratés*, es sabio *ante todo* porque se conoce a sí mismo, porque no ignora los mecanismos causales principales que configuran su psique, y así, no sólo obstaculizan éstos su voluntad, sino que pueden incluso ser utilizados como instrumentos de realización de ella. Sin embargo, hay otro modo.

36. Que impide estructuralmente la salud psíquica, la *euthymía*. Sobre las connotaciones médicas del uso que hacen los filósofos griegos de la noción de *euthymía*, cf. Jackie Pigeaud, *La maladie de l'âme*, op. cit., pp. 449 ss. También es útil el ensayo de Martha Nussbaum, «Therapeutic arguments: Epicurus and Aristotle», recogido en Schofield y Striker (eds.), *The Norms of Nature* (Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 31-74) junto con el resto de ponencias a la Tercera Conferencia internacional sobre Filosofía Helenística celebrada en Gotinga en agosto de 1983.

posible de sortear la violación akrática del silogismo práctico sin necesitar por ello del autoconocimiento de que hace gala el *enkratés*.

Supongamos que, tras repetidos intentos de abandonar el tabaco, el *akratés i*, desesperado de la debilidad de su voluntad, concibe el siguiente modo de «dejar el vicio»: dar a todos sus posibles proveedores de tabaco instrucciones severas (ya acompañadas de amenaza, ya de importantes sumas de dinero) para que en ningún caso, pase lo que pase y ordéneles él en el futuro lo que les ordene, le suministren tabaco. Así consigue *ligar externamente* su voluntad a un amarradero fijo e impedir que sus preferencias de segundo orden sean barridas por los temporales de su carácter akrático. ¿Es o no ahora akrático *i*? Su conocimiento de sí mismo no ha aumentado un ápice tras abandonar el tabaco, su carácter no ha cambiado, pero su conducta no viola ya el silogismo práctico, ya no actúa contra su mejor juicio. Sus «virtudes dianoéticas» no han experimentado mejora, pero sus «virtudes éticas», al parecer, sí. Quizé Aristóteles no se sentiría inclinado a considerar un *akratés a i*.<sup>37</sup> El Sócrates platónico, desde luego, sí lo haría.<sup>38</sup> Pero lo cierto es que ahora podemos concebir la posibilidad de alguien «capaz de usar la virtud en lo propio y no capaz en lo que respecta a otros» (y al revés), ahora podemos concebir la posibilidad de alguien que evita la conducta akrática sin necesidad de acceder a la *sophía*: basta con que sea capaz de ligar su voluntad a un buen punto de amarre externo en un caso y deje de hacerlô en el otro.

Otra posibilidad es la siguiente: el individuo recibe por tradición una serie de pautas de conducta que se le convierten en hábitos

37. Pues, como se ve por el paso citado en la nota 28, la *Ética a Nicómaco* se inclina a ver al *enkratés* desde la perspectiva de los resultados de la conducta, más que desde el punto de vista de la capacidad del sujeto para la exploración interna y el dominio de sí propiciado por la derrota de la *amathía* y la *ánoia*.

38. Desde luego que Platón no desconoce la posibilidad del «amarre externo» del *akratés*. Pero acostumbra a concebirlo como coerción por otro (por la ciudad, que ha de someter al vicioso a la ley). Que en ningún caso podría dejar de considerar akrático a quien se buscara él mismo un punto fijo al que agarrarse con fuerza parece claro si recordamos que, en el «mito de la virtud» narrado por el Ateniense en las *Leyes* (644D - 650A), las cuerdas con que la razón liga a la marioneta que es allí el hombre tiran de él de un modo «blando y no violento» (al revés que las cuerdas de la sinrazón, «duras y férreas»: 645A). Por eso la ley de la ciudad debe socorrer al raciocinio, porque no es fácil ser *enkratés*, dejarse llevar sólo por las suaves insinuaciones de la razón.

reguladores de su vida cotidiana. El individuo no tiene que pensar si le conviene o no dejar de fumar de acuerdo con preferencias de primer y segundo orden porque está socialmente «programado» para no fumar. (Y aun otra posibilidad sería la de que el individuo invente sus propios hábitos.) Esta es una interpretación plausible de la noción aristotélica de *héxis* (que suele traducirse por «hábito»). El individuo cuya vida transcurriría por los cauces de la *héxis* vendría a ser lo que el sociólogo David Riesman llamó hace unos años hombre «guiado por la tradición» (en contraposición al tipo «guiado interiormente» y al tipo «guiado exteriormente»).<sup>39</sup> Este hombre no tendría probablemente ni siquiera «deseos inmoderados», y quizá está pensando en él —y no en un santo— Aristóteles en el paso de la *Ética a Nicómaco* citado en la nota 28.

Pero es desconcertante que un griego de ascendiente socrático pueda considerar superior la conducta «guiada por la tradición» (cuyo portador tiene por fuerza que ser un desconocido para sí mismo) a la conducta «guiada interiormente» del *enkratés*. Pues sólo el *enkratés* posee *phrónesis*, prudencia, sabiduría moral práctica, conocimiento concreto de sí y de su circunstancia. Pero aunque la *phrónesis* es un concepto esencial de la ética socrática, no deja de ser cierto que Platón y Aristóteles tienen importantes diferencias respecto de él. Platón le da una dignidad epistemológico-moral equivalente a la *sophía*, mientras que Aristóteles restaura el uso cotidiano de «*phrónesis*» en la lengua griega, «degradando» el concepto hasta convertirlo en sabiduría práctico-concreta, no universal.<sup>40</sup> Es concebible que la «degradación» de la *phrónesis* a que procede Aristóteles acabe por hacerla compatible tanto con la *héxis* (con la programación social o tradicional de la conducta individual) como sobre todo con el mecanismo antes consignado de buscar un punto fijo externo al que amarrar las preferencias de segundo orden y evitar la preeminencia de las de primer orden. Un *phrónimos*, de acuerdo con esta interpretación, sería un individuo que, aun sin estar en posesión de la sabiduría (*sophía*) necesaria para conocerse a sí propio y conseguir la *enkráteia* por mero recurso a la autogno-

39. *La muchedumbre solitaria*, trad. cast. de N. Rosemblat, Paidós, Barcelona, 1981.

40. Para el concepto aristotélico de *phrónesis*, cf. Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, *op. cit.*, *passim*.

sis, sí tendría al menos el suficiente discernimiento práctico-concreto como para re-conocer su propia debilidad e ignorancia y buscar se un amarre externo o guarecerse conscientemente al abrigo de la tradición.

Así es cómo la filosofía moderna ha tendido a interpretar la *phrónesis* aristotélica, como mera *prudentia* mundana.<sup>41</sup> Pero resulta menos inverosímil una reconstrucción conceptual que haga más justicia al linaje socrático del Estagirita. En nuestro modelo de *akrasía* y *enkráteia*, la versión aristotélica de la *phrónesis* podría reconstruirse así: El *enkratés*, que posee sabiduría práctico-concreta, sabe que uno de los mayores placeres de la vida (y seguramente un componente esencial de la felicidad humana) consiste en violar de vez en cuando las reglas, ya sean las pautas de una buena vida, y las leyes de la ciudad. Si soy un *phrónimos* sé cuándo puedo fumar un cigarrillo sin que ello sirva de precedente para alterar mis pautas de conducta normales de no fumador, y cuándo no puedo fumarlo sin que se alteren mis reglas racionales de vida. Este encantado desafío del rigorismo puede modelarse formalmente así: el individuo *enkrático* no escoge simplemente una estrategia C pura (véase el juego de la tabla II.2), sino lo que en la teoría de los juegos se llamaría una «estrategia mixta» compuesta de C con probabilidad  $p$  ( $0 < p < 1$ ) y A con probabilidad  $1 - p$ . La representación geométrica de los juegos de estrategias mixtas se hace normalmente con un simplex tensado sobre las estrategias puras (C y A):

41. Volveremos sobre este importante asunto en los capítulos VI y VII.



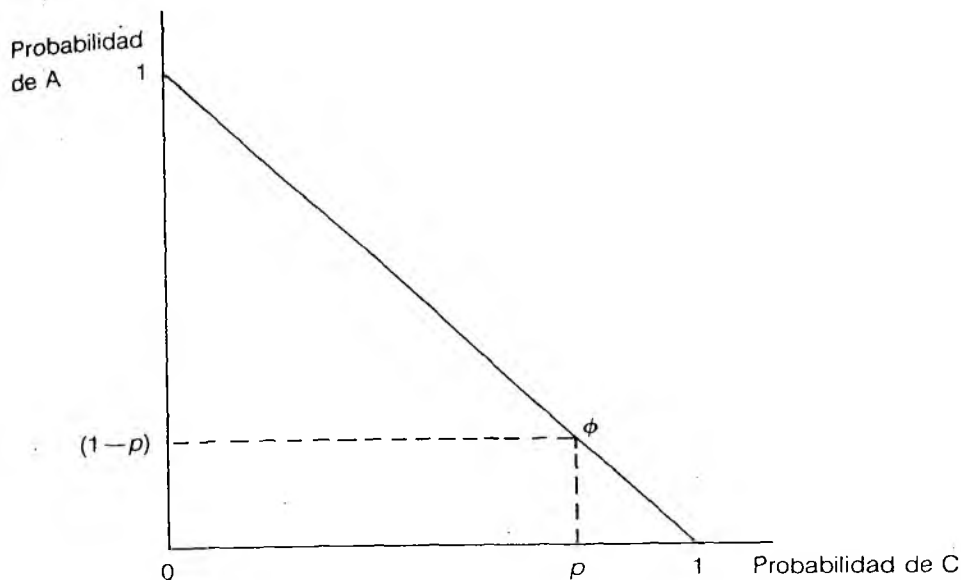


TABLA II.3

*Phrónesis como estrategia mixta*

El simplex tensado de la tabla II.3 es el segmento que va de  $p(A) = 1$  (A con probabilidad 1, es decir, A como estrategia «pura») a  $p(C) = 1$  (C como estrategia «pura»). Pues bien: el *phrónimos*, que es un hombre con sabiduría práctica y sabe cuándo, en qué contadas ocasiones, puede violar las reglas de la buena vida (las reglas representadas por la estrategia C) para ser aún más plenamente feliz, es el que conoce con precisión la localización del punto  $\Phi$  sobre el simplex. (En una posible función de *eudaimonía*,  $\Phi$  expresaría un máximo —supuesto que esa función fuera matemáticamente continua.) Es más: alguien que monótonamente escogiera siempre C, alguien incapaz de violar alguna vez las reglas, difícilmente podría ser considerado sabio: sería alguien, o bien meramente programado y guiado por la tradición, o bien alguien con excesivo

vo temor a sí mismo. En verdad, alguien incapaz de verdadero autocontrol, una especie de *akratés*, como lo son sin duda los enfermos de anorexia, enfermedad psicósomática, uno de cuyos síntomas principales es la negativa del individuo a la ingesta de alimentos por temor a violar alguna regla rígidamente autoimpuesta.<sup>42</sup> No creo que una interpretación en esos términos de la *phrónesis* aristotélica sea demasiado rebuscada. En cambio permite apreciar bien una de las grandezas de la ética antigua, su superioridad respecto del rigorismo cristiano-moderno.<sup>43</sup>

#### II. IV. LA TANGENTE ÁTICA Y LA DIVISIÓN DEL TRABAJO EN LA *PÓLIS*

Así pues, en resolución, para Platón, como para Aristóteles, la «buena sociedad» es la compuesta por individuos autosuficientes, enkráticos, capaces de mutua convivencia y prontos a ponerse al servicio del bien común. Los ciudadanos libres, virtuosos y felices, lo son porque saben lo que quieren y están lo suficientemente enseñoreados de sí mismos como para conseguirlo: la primera tarea del *enkratés* es el conocimiento de sí indispensable para la lucha contra los íntimos obstáculos que estorban a la aspiración erótica al bien. Ocurre, sin embargo, que el ideal del *enkratés* socrático no está edificado (como, en cambio, el del *bikhú* budista, o el del sabio apático estoico) sobre el fundamento de una renuncia al mundo. El *enkratés* tiene deseos y necesidades, sólo que es capaz de controlar conscientemente su satisfacción y aun su génesis. Por consecuencia, la base material que ha de nutrir a una sociedad de individuos enkráticos y autárquicos tiene que ser lo bastante próspera como para subvenir a los apetitos —todo lo templados que se quiera— de éstos. De aquí una *pólis* articulada por la división social y técnica

42. Para percibir la degradación que la virtud antigua sufre con el cristianismo pocas cosas son tan instructivas como la beatificación por la Iglesia de personajes inequívocamente anoréxicos, como Caterina de Siena o Verónica Giuliano. Cf. al respecto Rudolph M. Bell, *Holy Anorexia*, University of Chicago Press, Londres-Chicago, 1985.

43. También permite apreciar su racionalidad profunda, que es objeto de disputa incluso por un filósofo moral tan sensible e inteligente como Ernst Tugendhat. Cf. «Antike und Moderne», recogido en sus *Probleme der Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1984, pp. 42 ss. (Hay traducción castellana: *Problemas de la ética*, Crítica, Barcelona, 1987.)

del trabajo: ella es el presupuesto, el humus de la ética platónica y aristotélica.

Por eso es una característica limitación de la ética política de procedencia socrática el que el trazado de su tangente caiga fuera de la esfera social material; la justicia platónico-aristotélica ignora —sin duda por su raíz clasista— la vida productiva. Se puede sostener seriamente —o al menos aquí se intentará— que la ética antigua resuelve mejor que la moderna el problema de la contribución de los individuos a la acción colectiva o pública, precisamente porque da una respuesta al problema que la filosofía moral moderna ni siquiera llega a plantearse: el del bien privado. Pero sin duda fracasa (dejemos por ahora la cuestión de si más o menos rotundamente que la cultura moral moderna) en la resolución de otros dos grandes problemas de la ética colectiva que el mundo antiguo apenas llegó a vislumbrar: el problema de la «coordinación justa» de las actividades productivas y reproductivas de los hombres (imperiosamente distintas por las necesidades técnicas de la división del trabajo)<sup>44</sup> y el problema, derivado del anterior, de la desigualdad, la explotación y la opresión estructurales.<sup>45</sup> De aquí que la concep-

44. Edna Ullman-Margalit, en su innovador libro *The Emergence of Norms* (Oxford University Press, Oxford, 1977), procede a una reconstrucción en términos de teoría de los juegos de lo que ella considera los tres tipos posibles de normas éticas: las de generalización (que resuelven situaciones de dilema del prisionero), las de coordinación (en las que los individuos juegan juegos no simétricos y que pueden resolver problemas como los de la división del trabajo) y lo que ella denomina «normas de parcialidad» (que legitimarían situaciones de explotación). Seguimos aquí su elaboración salvo por el hecho —crucial— de que su perspectiva ética es «moderna»: las normas de generalización sólo las aplica al «bien público», no concibe que la ética deba ocuparse también (como, en cambio, creían los antiguos) del bien privado, y menos que ambos bienes se toquen en una tangente, como resulta de nuestra reconstrucción del *éthos* antiguo.

45. Un juego de desigualdad puede construirse como una suerte de dilema del prisionero deformado. Imaginemos que en la tabla II.1 las ganancias de los jugadores fueran modificadas de modo que en la casilla CC el jugador de fila obtuviera 4 en vez de 3, y el jugador de columna siguiera obteniendo 3: el resultado sería ahora CC = (4,3). Igual que en el juego de la tabla II.1, la solución del juego no sería CC, sino AA, un resultado subóptimo. Pero si una norma (o la coerción estatal) empujara a los jugadores a la estrategia C dando como resultado final CC (que es, también aquí, un óptimo de Pareto), entonces podría decirse que la norma en cuestión, aun favoreciendo a ambos jugadores, favorece más a uno que a otro, les favorece desigualmente. Hobbes, como habremos de ver, presenta la aparición del *mortal god*, del Estado, como un invento capaz de resolver óptimamente la situación

ción platónica y aristotélica del poder político (así real, cómo «ideal») sea débil: sólo resuelve el problema del buen gobierno que ha de garantizar la concordia, la *eunomía*, entre los ciudadanos,<sup>46</sup> no los más espinosos de un poder que ha de hacer frente también a las rebeliones de los esclavos<sup>47</sup> o habérselas con las aspiraciones de los libres pobres (*teti*), a quienes nuestros filósofos querrían privar de su ciudadanía.<sup>48</sup> Por no hablar de la necesidad de organizar y

---

de dilema del prisionero generalizado en que viven los hombres en «estado de naturaleza». Rousseau le replicará dos siglos más tarde que la aparición del Estado va en detrimento de los débiles, que el Estado hace jugar a los hombres un juego de desigualdad:

«Destitué de raisons valables pour se justifier et de forces suffisantes pour se défendre; écrasant facilement un particulier, mais écrasé lui-même par des troupes de bandits; seul contre tous, et ne pouvant, à cause des jalousies mutuelles, s'unir avec ses égaux contre des ennemis unis par l'espoir commune du pillage, le riche, pressé par la nécessité, conçoit enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain: ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquoient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le droit naturel lui étoit contraire ... "Unissons-nous —leur dit-il—, pour garantir de l'oppression les foibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient: instituons des réglemens de justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune, en soumettant également le puissant et le foible à des devoirs mutuels"» (*De l'inégalité parmi les hommes*, recogido en J. J. Rousseau, *Du Contrat Social*, Classiques Garnier, París, 1962, p. 78.)

46. La *eunomía*, el buen orden derivado del respeto a la ley por los ciudadanos, tenía que ir acompañada por la *isonomía*, por la igualdad ante la ley, y por lo que los pitagóricos llamaban *eukosmía*, el buen orden en el alma de los ciudadanos la armonía interior.

47. Llegando incluso a acuerdos con otras ciudades-estado para la ayuda mutua en la represión de las sublevaciones o las fugas de esclavos.

48. De los libres pobres (*adynatoi*) o proletarios (*teti*). Estos últimos eran, sin comparación, según los cálculos de la historiografía contemporánea, mucho más numerosos que los esclavos; constituían la mayoría absoluta de la población ateniense. Por eso, gracias al carácter democrático de la constitución posterior al 461 tenían el poder político. Que Aristóteles busque una situación en la que la mayor parte de la población adulta masculina sea privada de los derechos de ciudadanía (*Pol.*, I. 278a) no es sino un episodio de su hostilidad antidemocrática al gobierno de los pobres. (Recordemos una vez más que, para Aristóteles, «democracia» significa propiamente gobierno de los pobres, no gobierno de la mayoría, por mucho que la mayoría estuviera, en efecto, constituida por los pobres libres (*Pol.*, I. 290a). Véase la nota 38 de este capítulo.) Si en su mano hubiera estado, la institución romana de *ensor*, entre cuyas funciones estaba la *cura morum* y la concesión de la ciudadanía

promover la prosperidad económica y de tratar y entenderse —o guerrear— con las ciudades vecinas.<sup>49</sup>

## II.v. ÉTICA SIN *PÓLIS*: EL JUEGO DE LA *COSMÓPOLIS*

Aristóteles murió el 322 a.n.e., un año después que su fugaz discípulo Alejandro Magno. Es enigmático que en toda la obra conservada del Estagirita no se encuentre referencia alguna a los grandes cambios que, como consecuencia de la rápida expansión conquistadora macedonia, estaban aconteciendo en la Hélade. Los habitantes del Asia Menor podían vitorear al joven monarca como liberador; les había sacudido el yugo persa, y eso era lo que contaba por extraña que fuera a sus propios ideales «políticos» la tradición monárquica macedonia. Del otro lado, los ciudadanos peninsulares estaban demasiado preocupados con su creciente miseria y con sus luchas intestinas como para apercebirse de que la dominación macedonia ponía fin a la libertad de sus ciudades. Al contrario: muchos debieron de saludar la expansión imperial como potencial remedio al, por la época, asfixiante agobio demográfico peninsular. Pero no deja de sorprender que en plena agonía de la *pólis*, decretada su cesantía por una nueva cultura imperial, el antiguo preceptor del monarca no sólo no registre la nueva realidad, sino que se empeñe en la reviviscencia de los ideales de la ciudad-estado libre.

No al patriotismo de la *pólis*, no a Platón o a Aristóteles necesitaban los nuevos tiempos, sino a seguidores del mensaje cirenaico de Aristipo o cínico de Antístenes.<sup>50</sup> Al jardín de Epicuro y al pórtico de Zenón y Crisipo necesitaban; ellos podían contestar ahora mejor que Sócrates a la pregunta crucial: «¿cómo debemos vivir?»

---

política, se habría edificado en Atenas con un rigor que Roma jamás conoció. Pues no se trataba de un proletariado «en harapos», sino de una de las plebes más cultas y virtuosas que hayan existido jamás: se trataba del público de Sófocles (uno de los dirigentes, por cierto, del partido de los *teti*) y de los admiradores de Fidas.

49. A pesar de lo cual, curiosamente, la teoría política griega no produce doctrinas federalistas, y prácticamente no conoce el derecho internacional público. Platón ha dicho en alguna ocasión que las relaciones entre las ciudades deben regirse por los mismos patrones de justicia que rigen dentro de las ciudades (*Leyes*, 645B).

50. Es objeto de disputa si Antístenes fue cínico o no. En cualquier caso es un precursor del cinismo y del estoicismo.

(*Gorgias*, 500C). Ahora: no en la *pólis*, sino en la *cosmópolis*.<sup>51</sup>

La muy admirada *politeía* de Zenón, el fundador de la secta estoica [escribió Plutarco], tenía por objetivo general el que dejáramos de vivir en ciudades separadas y en pueblos distintos, todos ellos diferenciados por variantes concepciones de la justicia, y que contempláramos, en cambio, a todos los hombres como miembros de una ciudad y un pueblo, con una vida única y un único orden, como un rebaño pastando junto se cría en un pasto común.<sup>52</sup>

La otra cara de ese cosmopolitismo es el individualismo ético extremo: la medida de la autosuficiencia del individuo no la da ahora la *pólis*, sino el individuo mismo, que debe estar preparado para hacer frente a escaseces tremeundas (de aquí la *adiáphora* estoica, la felicidad capaz de prescindir de bienes materiales) y a horribles pavores (de aquí que el epicureísmo se proponga como remedio del temor).<sup>53</sup> Y el individuo guiado por su sola razón, buscando sólo un modo de conducta «armonioso» (*diáthesis homologouméne*) con la naturaleza —como los estoicos—, o proclamando al placer como el bien más elevado —como los epicúreos—, puede ser subversivo de cualquier orden político, pero también puede adaptarse medianamente a las necesidades de dominación de un

51. Noción acuñada, a lo que parece, por Crisipo. Un buen símbolo de las exigencias de los nuevos tiempos es que Aristóteles fuera sustituido en la corte de Filipo de Macedonia, como preceptor de Alejandro, por un tal Calanos, del que sabemos que era un maestro jainista. (El jainismo es una filosofía hindú paralela, aunque algo anterior, al budismo y, como éste, individualista y cosmopolita. Más adelante tendremos ocasión de hablar de las posibles influencias del jainismo y sobre todo del budismo sobre estoicismo y epicureísmo.)

52. Este paso de Plutarco es citado por T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1967, pp. 256-257. Se trata de un texto perteneciente al famoso capítulo de *De Alexandri fortuna aut virtute* (el sexto), en el que Plutarco compara al rey macedonio, que intentó unificar a las naciones del mundo bajo un Estado universal después de conquistar el imperio persa, con Zenón, quien, según Plutarco, defendía la misma idea en la teoría.

53. Como es obvio, los destinatarios del mensaje epicúreo y estoico eran las clases acomodadas. No obstante, puede decirse que el estoicismo halló un ampliado eco entre los humildes y los ignorantes, entre el *vulgus profanus*. Y no podía menos de ser así: a los hambrientos tenía que importarles bastante menos el temor a la muerte que la carencia de bienes materiales. Por eso autores conservadores contemporáneos (Kafka y Eibl, *op. cit.*, p. 108) han podido hablar del estoicismo como de una filosofía de «resentidos».

imperio que mantiene bajo su control a pueblos, ciudades y territorios muy distintos: el individualismo cosmopolita quebranta identidades étnicas, arranca raíces y allana el terreno de la expansión y la consolidación imperial. Al fin y al cabo, como bien cantó Virgilio (bajo Octaviano), los rebaños vuelven solos al atardecer sin que el pastor tenga que vigilarles (*Eglo.*, IV, 21).<sup>54</sup>

Dos aspectos interesa resaltar aquí de la Stoa (que es la escuela que habría de tener éxito político e influencia intelectual duradera en Occidente): la evolución por ella encarnada del concepto de virtud y su noción de orden —y de poder— político.

El individualismo estoico no es un egotismo, ni una apología de la injusticia y del derecho del más fuerte por el estilo de la realizada en el siglo IV por los sofistas adversarios de Sócrates, por Trasímaco y Calicles, señaladamente. La virtud estoica es de filiación socrática. Por lo pronto, acentúa la importancia de la *enkráteia* en la conducta de los individuos, y varios ilustres representantes del pórtico (como el mismo fundador, Zenón) se complacen en mantener la identidad virtud = saber de un modo expreso. Mas la virtud estoica, a diferencia de la socrática, ha de ejercitarse en un mundo mucho menos estable para el individuo que el de la *pólis*. La primera consecuencia de ello es que el individuo no puede esperar cosechar los frutos de la división del trabajo operante en las viejas ciudades-estado, y tiene que prepararse para reveses morales y psíquicos más graves que un «ciudadano» normal. De aquí que, por un lado, desvincule a la felicidad de la posesión de bienes materiales, y que proceda, por el otro, a una disección psicológica de la naturaleza y los orígenes de los deseos humanos.

El divorcio radical permitido por la Stoa entre felicidad y bienes materiales (la doctrina de la *adiáphora*) oscila entre una renuncia a

54. *Exempla docent*: Adriano adoptó el epicureísmo como filosofía cortesana oficial (a instancias de su madre adoptiva, la epicúrea Plotina). El emperador Açoca (siglo III a.n.e.), tras su conquista a sangre y fuego de media Asia, adoptó y propició la expansión de la pacifista y racionalista filosofía budista. (*Tras* la conquista: pues nunca se ha derramado una gota de sangre en nombre del budismo.) Pero ni epicúreos ni budistas tenían ambiciones políticas. Al contrario: Epicuro declara *expressis verbis* a la ambición política incompatible con la tranquilidad del espíritu. Si la tenían muchos estoicos. De aquí que la controversia sobre la compatibilidad de la vocación política con la *ataraxía* sea recurrente en toda la historia del pórtico. Y los casos de filósofos estoicos que llegaron a los aledaños del poder son incontables, acabando por el mismísimo emperador Marco Aurelio.

ellos como meros objetos de pasiones y afectos vitandos y un posición, prácticamente epicúrea, que hace del sabio alguien «capaz de usar muchas cosas sin necesitar de ellas». <sup>55</sup> Lo interesante es, en cualquier caso, que la felicidad es vista por todos los estoicos no como un fin que haya que perseguir por sí mismo, sino como *producto lateral* de una conducta conforme a la naturaleza y a los dictados de la razón. Si esa naturaleza y esa razón se agotaran en el concepto de ellas que parece sostener la cosmología estoica (visitada en el capítulo anterior), el mensaje del pórtico no tendría mucho interés. Pero la diferenciación, introducida a lo que parece por Crisipo, entre un «macrocosmos» y un «microcosmos», entre un mundo exterior y el mundo interior del hombre, convierte a la enseñanza estoica en una pieza atractiva. Que el mundo exterior, el «macrocosmos», está gobernado por una especie de inteligencia divina, que su decurso es completamente racional, es otra manera de decir que no es susceptible de cambio por parte del sujeto: la «teodicea» estoica es un reconocimiento de impotencia, es la capitulación del sujeto frente a un mundo (natural y social) que lo desborda; es la confesión de que no puede con él. Harina de otro costal es el universo interior, el «microcosmos»: él debe ser el asidero del hombre que aspire a vivir bien en un mundo inhóspito y extranjero (pues el cosmopolita es ciudadano del mundo entero porque no lo es de sitio alguno).

La armonía con la naturaleza puede buscarse de dos modos distintos: modificando el entorno vital (el «conjunto exterior de oportunidad»), o cambiándose a sí propio hasta adaptarse a él (transformando el «conjunto interior de oportunidad»). <sup>56</sup> Y esto

55. Fórmula notablemente parecida, ésta de Séneca, a la célebre sentencia precursor del epicureísmo, Aristipo: *écho, ouk échomai*, «poseo, no estoy poseído» (por los objetos de uso).

56. La noción «conjunto exterior de oportunidad» se emplea aquí en el sentido convencional en que los economistas utilizan el *opportunity set* de la teoría matemática de la optimización. Supongamos que tenemos un problema que hay que resolver del modo más satisfactorio posible. Y ocurre que el contexto en el que tenemos que desenvolvernos nos plantea una serie de constricciones; es decir, no podemos proceder como queramos, sino que estamos obligados, por la naturaleza del medio en que nos movemos, a respetar como inamovibles un número determinado de datos (de parámetros) de ese medio. Nuestro conjunto de oportunidad estará entonces formado por todas las soluciones de nuestro problema permitidas por (o compatibles con) las constricciones del marco en el que operamos; y elegir óptima



último es lo que hacen los estoicos partiendo de la sutil psicología que es su exploración del «microcosmos».

Lo conforme a naturaleza no actúa en el «microcosmos» como ley natural real, sino como ley moral ideal que ejerce una determinación final sobre la conducta humana. El estado conforme a naturaleza no le está dado al hombre; conseguirlo le está más bien puesto como tarea por la naturaleza, por su naturaleza. O, dicho de otra forma: ese estado conforme a la naturaleza le está dado como punto de partida de su desarrollo ontogenético, mientras que la tarea que se le propone es la de conservarlo (la célebre *conservatio sui*)<sup>57</sup>

mente, racionalmente, es elegir la mejor de las soluciones dentro del conjunto de oportunidad. Pero también es concebible una actuación más indirecta que nos lleve, primero, a modificar el conjunto de oportunidad, ampliándolo, limpiándolo, por así decirlo, de constricciones, y luego optimizar dentro del conjunto de oportunidad ampliado. (Esto puede acontecer, por ejemplo —por señalado ejemplo—, gracias al progreso científico y tecnológico, que frecuentemente no sólo permite elegir mejor dentro de conjuntos de oportunidad dados —dados por los recursos, la tecnología y la información disponibles—, sino ampliar esos conjuntos de oportunidad —mejorando la tecnología y liberándonos de constricciones informativas.)

La noción de «conjunto interior de oportunidad» que usamos aquí es más difícil de captar al pronto. Por analogía, podemos suponer que, así como nuestra acción se enfrenta a una serie determinada de constricciones exteriores del «medio», así también nuestra constitución psico-somática pone obstáculos, barreras, a nuestra acción. Hay cosas que, aun deseando hacerlas, no conseguimos llevarlas a cabo, y no porque caigan fuera de nuestro conjunto (exterior) de oportunidad, no porque algún poder —humano o «natural»— nos lo impida, sino porque hay algo en nuestro yo, algo que seguramente desconocemos, que nos impide ejecutar nuestra voluntad. Si me desconozco completamente, es decir, si desconozco las fronteras de mi conjunto interior de oportunidad, malamente conseguiré elegir lo mejor dentro de ese conjunto; si me conozco medianamente, quizá conseguiré optimizar dentro de ese conjunto. Pero si me conozco muy bien, si mi capacidad introspectiva es robusta como la de un *bikhú* budista, o como la de un sabio estoico o epicúreo, o como la que la leyenda atribuye a los sectarios de Pitágoras, entonces podré modificar, ampliándolo, mi actual conjunto interior de oportunidad (liberándome de constricciones informativas, mejorando las técnicas de introspección, acumulando recursos psico-somáticos). Esta es una posible interpretación de la *enkrátēia*. Que me dedique a modificar el conjunto exterior de oportunidad (como la ciencia-técnica «occidental» moderna), o que proceda a la transformación de mi conjunto interior de oportunidad (como la técnica del alma «oriental») es simplemente, entonces, un problema de asignación de los recursos de la razón humana. Pero cómo asignar «bien» esos recursos es el problema fundamental de lo que haya que entender por racionalidad humana.

57. Que la conservación propia se convierta en tarea especialmente resaltada constituye todo un síntoma de los turbulentos tiempos de los que surgió la Stoa.

y desplegar todas las posibilidades en él contenidas.<sup>58</sup> Y no se trata de una tarea fácil: pues los impulsos motivacionales de la conducta humana no están sólo compuestos de aspiración racional (*órexis*) procedente de motivación racional (*logikés hormés eídos*), sino también de afectos y pasiones (*pathé*),<sup>59</sup> de impulsos errados, desmesurados (*hormè pleonázousa*), y por consecuencia, irracionales. La profundidad y la finura de la psicología estoica pueden apreciarse bien por el hecho de que su análisis de los afectos no se detenga aquí; si, como suele creerse, así fuera, tendríamos una psique humana convencionalmente dividida en dos partes, y cada hombre sería racional o irracional de acuerdo con el predominio en su alma de una u otra parte. Es decir, el individuo tendría una psique «plana», un solo orden motivacional de deseos y preferencias. Pero no es así, y resulta impresionante que la suposición que, de acuerdo con elaboraciones contemporáneas, hemos tenido que hacer en Platón y en Aristóteles para salvar al concepto de *akrasía* de inconsistencias, esto es, la suposición de varios órdenes de preferencias en los sujetos, esté paladinamente formulada por la psicología estoica. Las manifestaciones volitivas no son vistas por ella sino como una suerte de subimpulsos, y la razón tiene capacidad para elegir entre esos subimpulsos, es decir, puede decidir qué voluntad tener, puede decidir escogiendo entre varios motivos (*eklogé*).

Esta profundidad de la psicología estoica, esta intuición de los varios órdenes en que se puede estructurar el aparato motivacional de la psique humana, aclara, en mi opinión, uno de los puntos más discutidos y criticados —así en la antigüedad, como por los autores modernos— de la ética estoica. La Stoa distingue entre un desarrollo natural (*metabolé*) del individuo hacia la conducta virtuosa y un progreso (*prokopé*), planificado por el individuo mismo, encaminado a conseguir la virtud (que, para los estoicos, es indivisible). La crítica tradicional entiende bien cómo puede darse un desarrollo espontáneo

58. Una suerte de *prónoia* (véase el capítulo anterior) «microcósmica».

59. El llamar «pasiones» (*pathé*) a los impulsos irracionales de la acción es una innovación lingüística de la Stoa. Las *pathé* no podían designar nada activo en la lengua griega anterior al pórtico, eran «pasivas». Pero que la Stoa convierta a lo pasivo en principio activador de lo errado y desmesurado sugiere, a su vez, que la verdadera «actividad», que el verdadero dinamismo de la psique es el que tiene que desarrollar la aspiración racional para imponerse a lo que —connotativamente— se considera inercia irracional del alma.

de la conducta virtuosa, mas encuentra inadmisiblemente inconsistente que ella pueda fabricarse por el individuo de un modo consciente, que éste pueda planificar su carácter.<sup>60</sup> Pero para una psicología que admita más de un orden de preferencias no tiene por qué ser contradictoria una ética que dé cabida a los propósitos de enmienda.<sup>61</sup>

La importante distinción entre *metabolé* y *prokopé*, entre la evolución espontánea y el progreso conscientemente realizado hacia la conducta virtuosa, hay que relacionarla con otra interesante diferenciación de la ética estoica. El pórtico no se da por satisfecho con una conducta meramente conforme a la naturaleza y a la razón para declararla virtuosa: pues el comportamiento virtuoso debe ser querido, intencionado, conscientemente practicado; no puede ser el fruto de una contingencia, por duradera que sea, o de una determinación exterior —más o menos «coercitiva»—, por «natural» y «racional» que sea. Tampoco esta posición estoica ha hallado mucha comprensión entre los críticos y los historiadores de la filosofía, que suelen ver una rizadura del rizo en ella.<sup>62</sup> Pero detengámonos un momento en la idea:

Como queda dicho, la Stoa parte —implícitamente— del supuesto de un mundo exterior inmodificable, de un contexto que no es

60. Cf., por ejemplo, Kafka-Eibl, *op. cit.*, p. 116: «La doctrina ... de la conducta ética sería, entonces, ilusoria, pues caeríamos en el razonamiento circular de que hay que ser ya sabio y bueno para poder aspirar a la sabiduría y a la virtud».

61. Evidentemente, el «propósito de enmienda» cristiano carece de las sutilezas que engalanan a la *prokopé* estoica. Por lo pronto, el pensamiento cristiano no puede siquiera entender la idea griega de la «profundidad» del alma, de las jerarquías en los órdenes de preferencias. La virtud cristiana no es obra exclusiva de su portador, el virtuoso no se modela a sí mismo; la virtud se consigue por asistencia divina, por la gracia, la cual no se recibe a cambio de una determinada conducta, sino por capricho divino. *Gratia gratis data*, dice Agustín. Incluso un filósofo cristiano tan cercano aún (temporal y geográficamente) a los ideales de la cultura griega como el padre capadocio Gregorio de Nyssa (siglo IV d.n.e.), que ha utilizado un concepto parecido, a mi entender, a la *prokopé* estoica (el concepto de *mórphosis* o desarrollo gradual de la personalidad humana a través de la educación o *paideía*), incluso él, se distancia expresamente de la *areté* griega clásica aduciendo que la virtud humana es más difícil de alcanzar de lo que habían supuesto los filósofos paganos. «La virtud cristiana descrita por Gregorio parece prácticamente inalcanzable sin la ayuda divina», ha escrito Werner Jaeger en la pequeña obra maestra compuesta poco antes de su muerte: *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1961, p. 87.

62. Kafka-Eibl (*op. cit.*, p. 116) la consideran «un paso hacia una pura ética de la convicción».

moldeable de acuerdo con el capricho de los hombres. En consecuencia, lo que debe ser transformado para salvaguardar la salud psíquica de los sujetos, lo que hay que cambiar para impedir su «frustración», es el alma de éstos, su conjunto interior de oportunidad. Ocurre, sin embargo, que hay dos modos —al menos— de alterarse ese conjunto. Uno corresponde a lo que la psicología contemporánea conceptualizaría como irrupción de «disonancias cognitivas» en el psique del individuo.<sup>63</sup> Supongamos que prefiero A a B siempre en cualquier caso. Pero el contexto en el que me muevo (mi conjunto exterior de oportunidad) es tal que A es prácticamente imposible pero B, en cambio, es de fácil acceso. La teoría de las disonancias cognitivas predice, entonces (bajo determinados supuestos), que, a la larga, se desencadenarán procesos en mi mente que acabarán por hacerme preferir B a A, sin que intervenga en ello decisión consciente alguna por mi parte. Mi cambio de gusto se debe a mecanismo causales ocultos —o quasi ocultos— a mi consciencia, y ese cambio se produce en el mismo plano u orden de preferencias: no es necesaria la conjetura de una psicología «profunda», o no «plana», como más de un orden de preferencias. He acabado por adaptarme a un contexto de un modo «espontáneo», automático, si se quiere, pero no se puede decir que lo haya hecho autónomamente, sino heterónomamente, esto es, forzado por las circunstancias exteriores y si apercibirme de que he sido determinado por ellas.

Bien distinto es el caso en que el contexto en el que me deservuelvo frustra mis deseos (de primer orden) de A, pero tengo un segundo orden de preferencias que me aconseja preferir (en el primer orden) B a A cuando A no es accesible, o mejor aún, que me aconseja conformarme con lo disponible en cada momento y suprimir o extinguir los deseos imposibles. Las constricciones exteriores no habrían conseguido cambiar —heterónomamente— mis gustos; pero yo me adaptaría igualmente bien a ellas, y de un modo perfectamente consciente del proceso psíquico seguido.<sup>64</sup>

63. L. Festinger, *A Theory of Cognitive Disonance*, Stanford University Press 1957.

64. «Duc, o parens celsique dominator poli / quocumque placuit: nulla pare di mora est. / Adsum impiger. Fac nolle, comitabor gemens / malusque patia quod pati licuit bono. / Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.» Así sintió poeta estoico Cleantes (contemporáneo del fundador Zenón) nuestro problema. (F

En el caso de la adaptación por la primera vía se darían probablemente efectos laterales perniciosos para mi salud mental (sentimientos más o menos difusos de frustración, acaso pequeñas —o grandes, según la importancia atribuida a A— derivas neuróticas, etc.). Es más improbable que ello ocurriera en el segundo caso, y si ocurriera, al menos estaría en claro respecto de lo acontecido.<sup>65</sup> Tal

aquí una traducción del difícil verso, realizada con ayuda de Miguel Candel: Guía-me, fundador y señor del excelso firmamento / doquiera te plazca: ¿por qué demorar la obediencia? / Aquí estoy, dispuesto. Haz que no quiera, y cumpliré entre lágrimas, / sufriré cual malvado lo que sufrir le fue dado al bueno. / Guían los hados al que consiente; por la fuerza arrastran al que disiente.) El verso fue conservado por Epicteto y traducido al latín —única versión disponible— por Séneca (*Epíst.*, 107). Agustín lo cita en la *Ciudad de Dios* (V, 8). Recuérdese también la imagen —presentada en el capítulo anterior— que ofrece Crisipo de la libertad individual y del acomodo al medio: la imagen del perrito atado a un carro, sin otra opción que la de seguir voluntariamente al carro o dejarse arrastrar por él. Ahora podemos comprender mejor, sin embargo, la aparente paradoja de la doctrina estoica del libre arbitrio.

65. La oración-divisa de la Liga antialcohólica de los Estados Unidos pide serenidad frente a lo inevitable, valentía para sortear lo evitable y sabiduría para conocer la diferencia. (Cf. el comentario de Bateson sobre ese lema en sus *Steps to an Ecology of Mind*, *op. cit.*, pp. 334 ss.) Lo inevitable sería, para la Stoa, todo, o casi todo, lo relacionado con el mundo exterior; lo evitable, los escollos y accidentes de nuestra geografía psíquica. Sin embargo, el optimismo metafísico estoico (interpretado aquí como declaración de impotencia frente a los avatares del mundo exterior) bordea la disonancia cognitiva al presentar —engañosamente— al macrocosmos como amigo del hombre para que éste lo acepte tal cual y proceda a remodelar, adaptativamente, su conjunto interior de oportunidad. No así el budismo, el cual, sobre poseer una psicología aún más refinada, profunda y elaborada que la del estoicismo, parte de un pesimismo metafísico completo: «La vida es una larga agonía, no es sino dolor. Y tiene razón el niño al llorar después de nacer. Esta es la primera Verdad». La primera de las cuatro que Buda dicta, en el lecho de muerte, a su discípulo Ananda y que constituyen su testamento, la esencia de su descubrimiento. (Verdad, por cierto, bien parecida a la expresada por el celeberrimo paso del poema del epicúreo Lucrecio que Kant citó en su *Antropología* cuando trataba de interpretar el llanto del recién nacido como lamento por su falta de libertad: «Vagituque locum lugubri complet, ut aequum est / Cui tantum in vita restet transire malorum!»). [*Kants Werke*, edición de la Academia prusiana, reimpr. Berlín, 1968, Walter de Gruyter, vol. VII, p. 268.] Sea como fuere, el optimismo metafísico estoico significa un retroceso respecto de la concepción anética del cosmos que sostuvo Sócrates, concepción que debe tener procedencia jónica y que la leyenda filosófica (Diógenes Laercio, II, 6) atribuye a Arquelaos, un verosímil inspirador del maestro de Platón nacido hacia el 450, quien habría afirmado de los justos y de los despreciables que no lo son por naturaleza, sino por imputación humana.

es la diferencia entre tener una conducta aparentemente virtuosa y otra plena y conscientemente permeada por la virtud.<sup>66</sup>

Estamos ahora en condiciones de entender mejor la importante e influyente idea estoica de que la felicidad es un producto lateral de la acción humana, no algo que pueda constituir un fin por sí misma.<sup>67</sup> En un contexto en que difícilmente pueden realizarse los deseos de primer orden, la felicidad no puede fiarse a la satisfacción de ellos, sino que ha de resultar más bien de una vida conforme a la naturaleza y a la razón (exteriores) guiada por preferencias de órdenes superiores (la «ley interior», la «naturaleza», la «razón» propias).<sup>68</sup>

Si preguntamos por la continuidad de esta elaboración ético-psicológica estoica con la revolución moral socrática, hay que observar lo siguiente. El virtuoso estoico es también un *enkratés*, sólo que situado en una vida social más incierta y menos integrada, con menos raíces en la tradición que los contertulios de Sócrates. No

66. Entre adaptarse por disonancia cognitiva y remodelar el conjunto interior de oportunidad, entre abandonar a la deriva nuestras preferencias y poseer unas metapreferencias que gobiernen serenamente nuestro trato con el mundo exterior (poniendo bajo su control a las preferencias de primer orden). Es cierto que la *Stoa* no siempre ha mantenido clara la diferencia, y la *Stoa tardía*, particularmente, ha tendido a difuminarla. Mas, por lo dicho al final de la nota anterior, esta falta de tenacidad en el mantenimiento de la distinción no puede sorprender: el optimismo metafísico estoico empuja constantemente hacia la disonancia cognitiva.

67. Un «producto esencialmente lateral» de la acción humana es un resultado de la misma que no puede ser perseguido como tal por ella, sino que ha de venir —lateralmente— como acompañante de otro fin sí perseguible y perseguido. Dormir es un producto lateral de la acción humana (nadie se duerme empeñándose en ello) conducirse espontáneamente, otro (nadie puede, sin contradicción, ser espontáneo planificadamente), olvidar algo, otro (nadie puede conseguir olvidar algo proponiéndoselo conscientemente). Para la teoría de los productos laterales, cf. Jon Elster, *Sour Grapes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, cap. II.

68. Es decir, la *Stoa* parece querer prevenir la perturbación consiguiente a la frustración de un deseo poniéndolo, por así decirlo, en suspenso. El sabio no necesita nada (aunque sabe usarlo todo, esto es: caso de conseguir un objeto cualquiera de uso, puede disfrutar del mismo, pero no está atado a él por el deseo). La felicidad no anda entonces ligada a la satisfacción de los deseos, sino a la buena observancia de una conducta desvinculada de ellos e imperturbada por los avatares que agobian a quien es prisionero de ellos; la felicidad es el producto lateral de esa conducta. Tal es el mensaje del «antieudemonismo» estoico (bastante parecido, por lo demás, al del eudemonismo epicúreo [vid. nota 63]). Ya veremos que el «antieudemonismo» kantiano admite una interpretación parecida.

puede esperar de su interacción con los demás los mismos frutos que el ciudadano de la *pólis* en el siglo IV, no le cabe confiar en los beneficios de los bienes públicos. Por eso tiene que ahondar más en su propia psique, ha de bucear en las profundidades abisales del alma para moldear mejor su conjunto interior de oportunidades: su autarquía no la garantiza ahora la ciudad siquiera de un modo preliminar; él tiene que conquistarla en esas difíciles condiciones logrando la tranquilidad de ánimo, la *apathía*, o la *ataraxía*.<sup>69</sup> El *enkratés* de la Stoa no está en la tangente ática; se encuentra demasiado ocupado en la excursión a través de su propia psique. Debe forzosamente estarlo si quiere conservar la salud eutímica socrática:<sup>70</sup> es como si, en el juego de la tabla II.1, tuviera que prepararse

69. La *ataraxía* estoica es un estado de la mente en el que las pasiones y los afectos, las motivaciones irracionales del alma, son derrotadas por la razón. El ataráxico es un *enkratés*, sólo que consigue una profundización aún mayor en los subterráneos de su psique que el *enkratés* socrático: no sólo satisface sus deseos con mesura, sino que controla a voluntad la génesis misma de los deseos, escoge —produce— los «motivos» (*eklogé*) de su acción. Con qué técnica lo hace es asunto que no podemos conocer de cierto. En su importante libro sobre el budismo profundo (*Le bonheur-liberté*, PUF, París, 1982), el economista y filósofo francés Serge-Christoph Kolm apunta convincentemente a la hipótesis de una influencia budista sobre la Stoa (aunque poco dice sobre Epicuro, un receptor tanto más verosímil del mensaje del Gauthama), y cree adivinar en la tripleta estoica *epoché-lógos-phantasía kataleptiké* (suspensión del juicio-razón-idea perceptadora) un análogo de la progresión *darana-dyana-samadhi* en la técnica budista de meditación transcendental (que puede traducirse por: concentración-meditación-contemplación comprensiva y sintética). Véanse las pp. 370 ss.

70. Pues la Stoa prosigue la tarea socrática de la conservación de la salud del propio yo (*boetheîn heautón*: cf. *Gorgias*, 521A), íntimamente vinculada a la libertad interior. Hay una línea de historiadores germánicos de la filosofía antigua, encabezada a comienzos de siglo por Heinrich Maier (*Sokrates*, Mohr, Tübinga, 1913) y por Heinrich Gomperz (*Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*, W. Friedrich, Jena, 1904), que han tratado de interpretar la historia de la filosofía griega como una marcha ascendente en el progresivo refinamiento del concepto de libertad interior. (Particularmente importante es el último libro, el de Gomperz, desgraciadamente nunca más reeditado.) Werner Jaeger ha escrito al respecto (*Paideía*, *op. cit.*, p. 434): «Hay, sin embargo, dos razones en virtud de las cuales no podemos abarcar a todo Sócrates desde este punto de vista [el de la libertad interior]: en primer lugar, esto no nos permitiría comprender el desarrollo lógico-científico dado por Platón al problema de Sócrates y, en segundo lugar, la ética de los cínicos, cirenaicos y estoicos, que sitúa en el centro el problema de la autarquía ética, se convertiría desde este punto de vista en el verdadero apogeo de la historia de la filosofía griega». Pero se pueden hacer también objeciones a las objeciones de Jaeger: en primer lugar, que ya se ha explorado mucho a Platón —y a

psicológicamente para un resultado CA, es decir, tuviera que modelar su psique de tal manera que su *tranquilitas animi* restara imperturbada aun en el caso de que él fuera el único que cooperara en la construcción del bien público mientras todos los demás se comportaban akráticamente.<sup>71</sup> Así como el arquetipo socrático del *enkratés* es el del ciudadano a la vez entregado a su propio dominio y a la edificación de bienes públicos («altruista» tanto para sus propios futuros, cuanto para sus conciudadanos), el modelo de la Stoa antigua es el de un «egoísta» concentrado en su propio yo de tal suerte y hasta tal punto que consigue anular también lo que un socrático consideraría el «yo»<sup>72</sup> y conducirse por esa extraña vía

---

Aristóteles— desde el punto de vista que Jaeger llama «lógico-científico» (cosmológico y metafísico), pero poco aún como «psicólogo», como científico del alma; e, segundo lugar, que desde el punto de vista estricto de la elaboración de la libertad interior no se ve por qué no habrían de entenderse estoicismo, cinismo y epicureísmo como profundizadores del conocimiento socrático de la psique, particularmente si nuevas investigaciones tornaran más robusta la hipótesis de una influencia budista sobre la filosofía griega del período helenístico. [O dieran plausibilidad a la hipótesis—no considerada por Kolm en el libro antes citado— de un brote paralelo de budismo en suelo heleno. Lo poco que conocemos de los pitagóricos sugiere algo así: por ejemplo, la palabra con que los pitagóricos designaban la tensión intelectual *prapís*, de la que J. P. Vernant (*Mythe et pensée chez les grecs*, Maspéro, París, 1971, pp. 66-67, 84-85 y 89) recuerda cómo en el pensamiento griego arcaico servía para unir alma y respiración (*prapís* significa diafragma) notando que los pitagóricos podían usarla para designar el ejercicio de rememoración que él compara a las técnicas yoga; y, desde luego, los mitos de la metempsicosis —de la transmigración del alma—, recibidos por los budistas del bramanismo y reconvertidos para designar los diferentes estados de la psique del individuo, también esos mitos atraviesan a la filosofía budista. En fin, en favor de un «brote paralelo» habla asimismo el paralelismo sociológico de Buda con muchos filósofos postsocráticos: también fue Buda hijo de una cultura republicana en crisis, él conoció la tiranía y la pobreza subsiguientes a la quiebra de las prósperas ciudades del valle del Ganges, el sometimiento de éstas a monarquías. Cf. T. Ling, *The Buddha*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973.]

71. Pues Sócrates no dice cuán feliz sería el estafado, la víctima de la injusticia; sólo se compromete a afirmar que sería menos desdichado que el autor de la tropelía. En cambio, la Stoa busca la dicha suprema del individuo pase lo que pase.

72. La anulación del propio yo tiene que resultar por fuerza (como producto lateral) del éxito de esta intención aparentemente paradójica: disponer todos los elementos del microcosmos con tal libertad (interior) y de tal modo que embrague a la perfección con el macrocosmos, con la naturaleza «racionalmente» ordenada. Eso equivale a inyectar el microcosmos en el macrocosmos, a insertar conscientemente el propio yo en el engranaje causal del mundo; es decir, a disolverlo en él como



como un altruista: una interacción de virtuosos estoicos conseguiría, si así puede decirse, el anegoísmo completo a través de un panegoísmo sin fisuras. La solución de esa interacción sería formalmente la misma que la del juego de la tabla II.2, sólo que otras las motivaciones.

Veamos eso con detenimiento. Imaginemos que el *enkratés* estoico se halla en una *pólis* compuesta por ciudadanos virtuosos en el sentido socrático: él, como los demás ciudadanos, jugará el juego de la tabla II.2, es decir, sus preferencias de segundo orden (como las de los ciudadanos socráticos) escogerán la escala de preferencias (de primer orden):  $CC > CA > AA > AC$ . Aparentemente, las preferencias de segundo orden de socráticos y estoicos son las mismas. Pero situemos ahora a nuestro sabio estoico en otro contexto —en su propio contexto histórico—, fuera de la *pólis*, jugando con hombres egoístas y akráticos cuya escala de preferencias sea la del dilema del prisionero:  $CA > CC > AA > AC$  (estando éstos situados como jugador de columna, cuya estrategia viene designada por la segunda letra de cada resultado). Si llamamos *i'* al jugador de fila —al *enkratés* estoico— y *P'* al jugador de columna —al resto de la comunidad, constituida por individuos akráticos—, el juego resultante será:

---

gota en el océano. Algo muy parecido corona el esfuerzo budista por alcanzar el estado de la mente denominado *samadhi* (en pali), en el que el propio yo se disuelve en la cadena causal cósmica y es percibido como lo que «verdaderamente» es, como una ilusión dañina producida por la ignorancia (*avijā*).

		<b>P'</b>	
		A	C
<b>i'</b>	A	(2,2)	(1,1)
	C	<b>(3,4)</b>	(4,3)

TABLA II.4

*Juego del enkratés socrático en la cosmópolis*

La solución de este juego es CA, pues C es la estrategia dominante para el jugador de fila  $i'$  y A la estrategia dominante para el jugador de columna  $P'$ . Eso quiere decir que el estoico cooperaría mientras todos los akráticos dejarían de hacerlo. CA es, además, un óptimo de Pareto (nadie puede mejorar su ganancia sin que otro resulte perjudicado). Ahora bien; el *enkratés* estoico no puede estar plenamente satisfecho con este resultado; sólo es el segundo mejor resultado en la escala de preferencias que ha elegido para este juego, y él aspira a una vida *enteramente* conforme al «macrocosmos», a la realidad exterior. Por consiguiente, debe cambiar su escala de preferencias; ahora, vista la situación, tiene que escoger ésta:  $CA > CC > AA > AC$ . Como Crisipo desearía tener una enfermedad si supiera de cierto que ha de contraerla, así también nuestro  $i'$  deseará ahora por encima de todo el resultado CA (una situación en la que él coopera y todos los demás van a lo suyo) si comprende que ésa ha de ser la solución final de su interacción con los demás. Por eso cambiará su escala de preferencias. Lo que arrojará el siguiente juego:

		$P'$	
		A	C
$i'$	A	(2,2)	(1,1)
	C	<b>(4,4)</b>	(3,3)

TABLA II.5

*Juego del enkratés estoico en la cosmópolis*

La solución de este juego es CA también; però ahora a la plena satisfacción del *enkratés* estoico, pues esa solución coincide con lo más querido por él. Eso permite entender por qué el sabio estoico está fuera de la tangente ática. Él trata de modificar su conjunto interior de oportunidad sin cuestionar el exterior (por injusto que a nosotros nos parezca). Las preferencias de segundo orden del *enkratés* socrático le llevaban a escoger la escala de preferencias (de primer orden)  $CC > CA > AA > AC$  por encima de  $AC > CC > AA > CA$ .<sup>73</sup> Pues el hombre virtuoso socrático vive en la *pólis*, y

73. Las preferencias de primer orden son posibles ordenaciones del conjunto  $K$  de resultados en la interacción con otros ( $K = \{AA, AC, CA, CC\}$ , en nuestro caso). Las preferencias de segundo orden constituyen un semiorden —reflexivo y transitivo, pero no necesariamente completo— de la clase  $L$  cuyos elementos son todas las posibles ordenaciones de los elementos de  $K$  [en nuestro caso, por ejemplo,  $(AC > CC > AA > A) \in L$ , y una posible metaordenación sobre  $L$  podría ser:  $(CC > CA > AA > AC) > (AC > CC > AA > CA)$ ]. Unas posibles preferencias de tercer orden constituirían un semiorden de la clase  $\lambda$ , elementos de la cual son las posibles ordenaciones de los elementos de  $L$ : en nuestro caso  $[(CC > CA > AA > AC) > (AC > CC > AA > CA)] \in \lambda$ , y una posible ordenación de tercer orden sobre  $\lambda$  podría ser:  $[(CC > CA > AA > AC) > (AC > CC > AA > CA)] > [(CC > AC > AA > CA) > (AC > CC > AA > CA)]$ . Y así sucesivamente.

ella es responsable última del milagro de la tangente ática, de la coincidencia de bien público y bien privado, de las preferencias de segundo orden que regulan el trato con los demás (las preferencias «sociales») y de las que regulan el trato que uno se dispensa a sí mismo (las «personales»). El *enkratés* socrático tiene esas preferencias de segundo orden bien fijadas, colocando en la máxima jerarquía a la escala  $CC > CA > AA > AC$ . En cambio, el cosmopolita estoico no puede fijar definitivamente sus preferencias de segundo orden (so pena de tropezar con el juego de la tabla II.4), ni puede siempre hacer coincidir sus preferencias de segundo orden en el trato con los demás y sus preferencias de segundo orden para consigo mismo (sus preferencias «personales» de segundo orden sí pueden estar fijadas: pueden ser las mismas que las del *enkratés* socrático). Por eso hay que suponerle al sabio estoico un tercer orden de preferencias capaz de semiordenar los elementos de L y de disponer las preferencias de segundo orden de tal modo que la escala de preferencias (de primer orden) eventualmente elegida por ellas coincida a la perfección con la solución del juego en el que el aspirante a la ataraxía está participando.

El *enkratés* estoico es, pues, más «profundo» psicológicamente que el socrático, tiene más «libertad interior», su concepto presupone —o al menos eso creemos haber mostrado— la formación de preferencias de tercer orden, las únicas que pueden hacer de él un buen ciudadano dentro de la *pólis* (indistinguible, por su conducta, del *enkratés* socrático), pero también un hombre sereno y feliz fuera de ella; en la selva, o bajo monarquías o tiranías (aunque su existencia es inconcebible sin el fundamento previo de la cultura republicana de la ciudad-estado). Pues el sabio estoico no tiene ahora enfrente al resto de los ciudadanos libres de la *pólis*, sino a la *cosmópolis* toda, a la humanidad entera. Y así como el pórtico finge que la naturaleza está regida por una inteligencia divina sin mácula, así también finge que esa humanidad constituye una comunidad, una *koiné*, ligada no, evidentemente, por tradición o lazo comunicativo alguno, no articulada por la división del trabajo,<sup>74</sup> o por instituciones políticas tangibles y a todos accesibles, sino cuajada por mutua *oikeiosis*, por lo que siglos más tarde el gran iusnatu-

74. Pues no hay mecanismos de interdependencia estables y robustos entre los territorios imperiales antiguos, como es obvio.

ralista y fundador del derecho internacional público moderno Hugo Grocio traducirá como *appetitus societatis* de los hombres.

Arribamos ahora a un punto crucial: hay que observar que no hay solución de continuidad entre la concentración en sí mismo del sabio virtuoso que persigue la *ataraxía* y el supuesto apetito de sociedad de los hombres. Y se comprende bien —sociológicamente— que sea así; la *koiné* universal no es el resultado de la interacción de atarácicos (como, en cambio, la *pólis* lo era —o debía serlo— de la interdependencia de ciudadanos libres enkráticos).<sup>75</sup> La búsqueda de la *ataraxía* no es menuda tarea; su consecución no está al alcance de todos, y la enseñanza del camino que a ella lleva está restringida a un pequeño círculo de discípulos del pórtico, gotas insignificantes en el océano de la *cosmópolis*. Por eso la Stoa no va a deducir el orden que impera —o debe de imperar— en la *koiné* universal de la agregación de microcosmos virtuosos, atarácicos, apáticos y eutímicos, sino que lo derivará (sin, por lo que conocemos, apresurarse a declararlo) de la naturaleza (exterior), del macrocosmos, de la «divina ley racional» que lo informa. Eso deja a la política la puerta abierta para que se escinda de la ética, para que deje de depender de la virtud e ingrese en la tutela de un orden natural no poco enigmático.<sup>76</sup>

En ese orden natural los hombres son buenos, tienen naturales sentimientos de amor y lealtad, de compañerismo; son gregarios, como corresponde al rebaño de Zenón. Y su pastor ha de ser ante todo un filántropo,<sup>77</sup> a ser posible un sabio estoico entronizado, o un monarca que se deje aconsejar de buen grado por él para poder

75. Con las reservas hechas, a propósito de Platón y —sobre todo— de Aristóteles, en la nota 26 de este capítulo.

76. Es decir, la Stoa consume, en cierto modo, la tendencia aristotélica a ver la *pólis* como *physis*. La *eunomía* de la sociedad no es el resultado de la convivencia de virtuosos, sino un producto más de una naturaleza regida por ley racional divina y conforme a la cual debe vivir el individuo. Lo que tiene, ciertamente, una lectura conservadora, que recomienda reconocer cualquier orden político como «natural». Y una lectura revolucionaria, que se rebela contra cualquier orden político aduciendo que no es «natural». Hay una «derecha» y una «izquierda» estoicas, como las hay hegelianas disputando sobre la «racionalidad de lo real» y la «realidad de lo racional».

77. La exigencia de *philanthropía* a los monarcas parece haber surgido hacia el siglo I a.n.e., en los últimos tiempos del período helenístico. La idea de un monarca filántropo es probablemente un injerto político-teológico judaico. Cf. T. A. Sinclair, *op. cit.*, pp. 291 ss.

governar a su pueblo como Zeus gobierna al cosmos. No como el virtuoso gobierna a su propia alma (esa es la diferencia con el filósofo-estadista de Platón), ni para educar en la virtud a los ciudadanos (esa es la diferencia con la dimensión política que Platón da a los ideales griegos de *paideía*), sino como Zeus gobierna al mundo inerte<sup>78</sup> y para ordenar los negocios humanos imitando las leyes, el *nomos*,<sup>79</sup> de ese mundo. Cuando se hace explícita, la doctrina política estoica antigua es una idealización de las monarquías helenísticas surgidas tras el derrumbamiento del imperio macedonio, nunca la fabulación de un orden político completamente ideal. Por eso, aunque los filósofos estoicos han frecuentado ambientes cortesanos, jamás han intentado —como Platón en Sicilia, como Dión<sup>80</sup> en Siracusa— experimentos políticos utópicos.

Una filosofía política tan superficial y acomodaticia tenía por fuerza que experimentar grandes cambios, mudar de piel como las serpientes, al vaivén del clima histórico. Así encontramos una Stoa no hostil a la *pólis* bajo la dominación de la Roma republicana,<sup>81</sup> y una Stoa imperial y monárquica con el Imperio romano, y una doctrina política estoica que identifica su orden natural con una *pólis*-como-naturaleza de sabor aristotélico,<sup>82</sup> y también una Stoa cuyo concepto de virtud política se aproxima a la noción espartana de bien público (tan del gusto romano),<sup>83</sup> etc. Y es ese *cocktail* hecho de una psicología y una ética profundas y de una doctrina política epidérmica y expeditiva lo que recibirá la posteridad. Que Rousseau haya podido comparar al buen salvaje en estado de natu-

78. Mediante *prónoia*, providencialmente.

79. Los estoicos —como los epicúreos— disuelven la dicotomía clásica *nómos/physis*. Sólo teniendo en cuenta eso no resultan paradójicas formulaciones crisipeanas de este tipo: «esto es ley por naturaleza (*physei nómos*) y todas las demás cosas se han hecho para estos objetos» (fr. II, 258 de la edición, ya citada, de Von Arnim).

80. El discípulo predilecto de Platón.

81. Panecio —el fundador de la Stoa media— rehabilita la *pólis*: ya no le parece incompatible (siglo II a.n.e.) con una *communis totius generis hominum conciliatio* (Cicerón, *De off.*, I, 149).

82. «Panecio está más cerca de Aristóteles que de Crisipo», comenta Sinclair, *op. cit.*, p. 276.

83. El bien público espartano (*agogé*) es radicalmente distinto del ático. No hay tangente alguna en la patria de Licurgo; la *agogé* implica sometimiento de todos los bienes privados y particulares a la salud de la cosa pública. La divisa romana *salus res publicae suprema lex est* suena inequívocamente espartana.

raleza con el sabio estoico atarácico, capaz de controlar sus pasiones, es todo un síntoma.<sup>84</sup>

## II.VI. ÉTHOS CONTRA PÓLIS: EL JUEGO CALICLES-NIETZSCHE

Por la misma época en que el gran arquegeta de la Stoa media, Panecio (siglo II a.n.e.), acercaba la doctrina política estoica a la *pólis*, el a la sazón arquegeta de la Academia platónica, Carnéades, se distanciaba brutalmente de ella. No para aproximarse al cosmopolitismo de la antigua Stoa, sino para romper de un modo radical con la tradición ética socrática poniéndose de parte de los más acérrimos adversarios del maestro de Platón, de parte de los sofistas apologetas de la injusticia y del derecho del más fuerte, de los Trasímacos y Calicles. Según sabemos por Cicerón (*De Re Pub.*, III, 9), Carnéades sorprendió a los romanos con una conferencia en la que atacaba al *ius naturale* de los estoicos refutando que Dios o la Naturaleza Universal fueran fuentes de la justicia. El único patrón natural de la conducta humana era el «interés propio»: «Así, pues, o bien la justicia no es nada, o si es algo, es la mayor locura, pues busca la ventaja de otros perjudicando de este modo a quien la profesa».<sup>85</sup>

Si los romanos fueran justos, deberían devolver los territorios conquistados a sus antiguos poseedores; mas si no lo hacen, y no actúan con justicia, hay que decir, en cambio, que actúan con mucha prudencia y sensibilidad, proclamaba el griego Carnéades ante el que hay que suponer complacido —y estupefacto— público romano.

Como va dicho, Carnéades resucita —dos siglos más tarde— las posiciones «políticas» de Trasímaco y Calicles. Frente a la crisis de la *pólis*, sostenían éstos —y muy señaladamente Calicles—<sup>86</sup> contra

84. *De l'inégalité parmi les hommes*, ed. citada, p. 91.

85. Citado por Sinclair, *op. cit.*, p. 277.

86. Trasímaco se limita a afirmar la felicidad del injusto y la infelicidad del justo. Pero en el retrato que Platón pinta, en el *Gorgias*, de Calicles aparece éste sosteniendo posiciones más audaces: la denigración de la justicia como hipocresía y prótesis artificial de los naturalmente débiles, el enaltecimiento del derecho del más fuerte y la apología del «superhombre». (Véase el excelente capítulo dedicado al *Gorgias* por Werner Jaeger en su *Paideía*, *op. cit.*, especialmente pp. 511 ss.) Con

Sócrates que la justicia era un invento de los débiles para protegerse de los fuertes, y que eso era antinatural en la medida en que la *physis* mandaba el dominio de los fuertes sobre los débiles. Si interpretamos en términos de teoría de los juegos la réplica que un Calicles podría hacer a Sócrates, la crítica de la justicia debería desarrollarse así:

En la medida en que las leyes y los gobiernos intentan que la interacción entre los ciudadanos se desarrolle según el juego de la tabla II.1 (pero evitando su espontáneo resultado subóptimo —AA— y forzando el óptimo CC), esas leyes y esos gobiernos frustran lo que sería propiamente natural, a saber, una variante de ese juego en el que los fuertes se imponen sobre los débiles. Construyamos esa variante, a la que llamaremos «juego Calicles-Nietzsche» en honor al rendido admirador de los sofistas y redescubridor moderno del «altanero derecho de los fuertes». En el juego Calicles-Nietzsche, el fuerte es el jugador de fila (*f*), y el de columna, el débil (*d*). El débil tiene unas preferencias del tipo de las del dilema del prisionero de la tabla II.1, es decir: prefiere, en primer lugar, una situación en la cual él no coopera con los demás mientras los demás sí cooperan (él domina); en segundo lugar, prefiere que ambos cooperen (nadie domina); en tercer lugar, prefiere el enfrentamiento abierto a ser dominado (nadie coopera, todos intentan dominar a los demás); y lo último que prefiere, aquello que más teme, es una situación en la que los demás no cooperan y él sí (él es dominado). En el simbolismo habitual de la teoría de los juegos, tendríamos,

---

todo, la supuesta «crisis» de la *pólis* merece matización: sin duda el revés del Peloponeso significó un fuerte aldabonazo para Atenas; pero eso no es todo. En los ambientes aristocráticos es percibido como «crisis» lo que para nosotros es el milagro político de la república ateniense: la extraordinaria duración (del 461 al 320) de una república democrática plebeya, un fenómeno que la época moderna ha conocido sólo esporádicamente (el último año de la Revolución francesa, los meses que duró la Comuna de París de 1871, los primeros años de la Revolución rusa de 1917). Los sofistas, Calicles entre ellos, representan a la extrema derecha patricia antirrepublicana: quieren una tiranía sin fisuras de los fuertes, es decir, de los ricos y los nobles; Sócrates no es un demócrata (la democracia le condena a muerte como padre espiritual de la contrarrevolución, no como «librepensador», como dicen los manuales de historia de la filosofía); pero tampoco es antirrepublicano, respeta las leyes de la república (por eso bebe voluntariamente la cicuta), sólo pretende el retorno de la vieja constitución republicana de Clístenes, que excluía en la práctica —aunque no formalmente— a los *teiti* de la vida política.



pues:  $CA > CC > AA > AC$ . (Recuérdese que éste es el jugador de columna, y que la letra que representa su estrategia va en segundo lugar.) En cambio, el jugador de fila, el fuerte ( $f$ ), no tendría una ordenación de preferencias del tipo del dilema del prisionero, sino ésta:  $AC > AA > CC > CA$ . Es decir,  $f$  prefiere en primer lugar dominar, pero en segundo lugar prefiere enfrentamiento abierto a cooperación mutua, y luego prefiere la cooperación a ser él el dominado por el débil. Representemos ahora el juego en forma normal o matricial:

		$d$	
		A	C
$f$	A	(3,2)	(4,1)
	C	(1,4)	(2,3)

TABLA II.6

*Juego Calicles-Nietzsche*

La solución del juego es sencilla en la medida en que los dos jugadores poseen estrategia dominante: A para el fuerte y A para el débil; AA es la solución del juego, exactamente igual que en el juego del dilema del prisionero de la tabla II.1. Pero hay una diferencia esencial, que no pasará desapercibida al lector: AA no es, en el juego Calicles-Nietzsche, un resultado subóptimo. Al contrario, constituye un óptimo de Pareto, una situación que no puede ser cambiada sin que empeore el resultado de alguno de los jugado-

res<sup>87</sup> (además de constituir también un equilibrio estricto de Nash del que ninguno de los dos jugadores puede apartarse unilateralmente —modificando su estrategia— sin sufrir pérdidas). Por eso unas leyes que obligaran a los jugadores a escoger la estrategia C, a cooperar, a renunciar a la agresión mutua, favorecerían al débil en menoscabo del fuerte (pues CC vale 3 para el débil, pero sólo 2 para el fuerte). De aquí la dimensión «libertaria», antiestatalista del *éthos* Calicles-Nietzsche, de aquí su encanto para una *jeneusse dorée* que hoy, como en el *fin de siècle*, como en la Roma del siglo II a.n.e. y como en la Atenas del siglo IV a.n.e., puede creerse contestataria del *establishment* procediendo a una inversión de valores que no es sino la apología de aquellos en los que acostumbra a fundarse el orden social vigente.<sup>89</sup>

Un orden tutelado por lo que hoy quizá se llamaría un «Estado mínimo» —o en el siglo XIX, un «guardián nocturno»— al servicio de la prosperidad de los «fuertes» en la selva de la vida social. La capacidad disuasoria de un poder político funcional a los poderosos podría conseguir una modificación (por la vía subterránea de las «disonancias cognitivas») de la escala de preferencias de los débiles convirtiéndoles en «gallinas»: CA > CC > AC > AA. (Se trata de una escala de preferencias que, de tenerlas ambos jugadores, da lugar al conocido *chicken*, al «juego del gallina». Lo que no es el

87. Que los óptimos de Pareto no son muy exigentes lo puede apreciar el lector doblemente aquí: primero, porque son compatibles con situaciones de extrema injusticia distributiva, y segundo, porque en este juego de la tabla II.6 todos los resultados posibles son óptimos de Pareto (en el juego del dilema del prisionero de la II.1 todos lo son, menos el que resulta ser la solución del juego).

88. La *Umwertung* nietzscheana, traducida pedantemente por Andrés Sánchez como «transvaloración».

89. O en el que pretenden fundarlo sus no poco politizados avaladores: este último fue, claramente, el caso de Calicles. El horror de Nietzsche por la democracia no viene principalmente, como se ha dicho a veces, de la experiencia de la Comuna de París de 1871 (cf. Marc Sautet, *Nietzsche et la Commune*, Le Sycomore, París, 1981), sino de antes, probablemente de su estancia en Basilea y de lo que el historiador conservador suizo Emil Dürr llamó los «excesos» de la democracia cantonal suiza (la más directa y «rousseauiana», en efecto, de las democracias modernas). Burckhardt, Meyer, Gottfried Keller, Bachofen, Nietzsche y el conde Gobineau (el padre espiritual del racismo contemporáneo), todos estos importantes intelectuales habrían llegado al rechazo de la democracia por sus intensas experiencias de la vida política suiza, según la hipótesis de Dürr. (Para la hipótesis de Dürr, cf. Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral*, op. cit., p. 114.)

caso aquí, pues el jugador de columna mantiene sus preferencias de fuerte.) Es decir, el débil preferiría ahora ser dominado a enfrentarse abiertamente a su opresor ( $AC > AA$ ). El juego resultante sería aún más favorable al fuerte que el anterior:

		<i>d</i>	
		A	C
<i>f</i>	A	(3,1)	<b>(4,2)</b>
	C	(1,4)	(2,3)

TABLA II.7

*Juego Calicles-Nietzsche, con un poder político disuasor del débil*

La solución del juego es AC, es decir, no —como en el primitivo juego Calicles-Nietzsche de la tabla II.6— el segundo mejor resultado para el fuerte, sino su mejor resultado *tout court*. Que la solución del juego es AC no salta a la vista. La estrategia dominante de *f* es A, pero *d* no tiene estrategia dominante, ni A consigue mejores resultados que C, haga lo que haga el contrario, ni lo consigue C respecto de A. Sin embargo, *d* sabe que *f* tiene la estrategia dominante A. Eso equivale a borrar de la matriz decisional de *d* la fila C; y en la fila restante, en la fila A, la estrategia C resulta más ventajosa para el jugador de columna, para *d*. Por eso la escogerá, y la solución del juego será AC, el mejor resultado posible para el fuerte y el segundo peor resultado para el débil, disuadido ahora por las amenazas de un poder político al servicio de los fuertes y disuasor de los débiles.

¿Pero hasta qué punto es fuerte el fuerte? ¿Tiene fuerza, libertad, interior? ¿Es un *enkratés*? ¿O es más bien un *akratés*, un débil de voluntad? Construyamos, para averiguarlo, el juego del fuerte contra sí mismo, contra sus propios yos futuros, tal como hemos hecho con el *akratés* platónico. No podemos ahora aprovechar el juego de la tabla II.6 (como antes hemos aprovechado el de la tabla II.1) porque en el juego Calicles-Nietzsche los jugadores tienen preferencias distintas (preferencias de fuerte, el jugador de fila; de débil, el de columna). En el juego del fuerte contra sí mismo, tanto el jugador de fila (el fuerte hoy:  $f_h$ ), como el de columna (el fuerte mañana:  $f_m$ ) tienen preferencias de fuerte, es decir  $AC > AA > CC > CA$ , el jugador de fila;  $CA > AA > CC > AC$  el de columna. Representemos el juego en forma matricial:

		$f_m$	
		A	C
$f_h$	A	(3,3)	(4,1)
	C	(1,4)	(2,2)

TABLA II.8

*Juego intertemporal del fuerte Calicles-Nietzsche contra sí mismo*

Interpretemos ahora el modelo con el mismo ejemplo de antes. Imaginemos que nuestro fuerte está librando una batalla contra sí mismo para dejar de fumar. Sus preferencias son: en primer lugar seguir fumando hoy y dejar de hacerlo mañana (AC); luego, no

dejar de fumar hoy ni tampoco mañana (AA); en tercer lugar, dejar el vicio hoy y no volver a caer en él mañana (CC); y por último, al fuerte le horroriza dejar de fumar hoy, privarse del pequeño placer presente, para volver a abandonarse al tabaco mañana (AC). Alguien con esta escala de preferencias no dejaría nunca de fumar; fumaría hoy y seguiría haciéndolo en el futuro: la solución del juego es AA porque A es la estrategia dominante para los «dos» jugadores. Ahora bien; el «superhombre» de Calicles o la «bestia rubia» de Nietzsche podrían reponer a eso que ellos consiguen un mejor resultado que el *akratés* tradicional platónico (que juega, recordémoslo, un dilema del prisionero contra sus yos futuros): pues el resultado al que llega el fuerte en la lucha consigo mismo no es subóptimo [AA = (3,3) es un óptimo de Pareto], y en cualquier caso es un *second best*, el segundo mejor resultado [tras AC = (4,1)] al que aspira el fuerte; mientras que el *akratés* tradicional sólo conseguía el segundo peor resultado [también AA, pero con un valor (2,2)].

A eso cabría replicar que, con todo, el fuerte no consigue dejar de fumar, así que le va peor que al *enkratés* socrático, que sí lo conseguiría (jugando contra sí mismo el juego de la tabla II.2). Como Nietzsche recomienda a su superhombre el *amor fati* («Liebe dein herrisches Schicksal!»), siempre estaría en condiciones de defender al fuerte sosteniendo que, al amar a su propio destino, en realidad no quiere dejar de fumar.<sup>90</sup> Pero subsistiría el hecho (y a

90. Es importante entender bien el imperativo nietzscheano. Billicsich, por ejemplo (*Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, op. cit., vol. I, p. 84), lo interpreta como un episodio de la influencia estoica en la filosofía contemporánea. ¡Nada más errado! El amor al propio destino es considerado por Nietzsche como una característica del tipo dionisiaco, antirracionalista, opuesto por él (en su fantástica interpretación de la cultura griega) al arquetipo apolíneo, racionalista y amigo del conocimiento. El fatalista dionisiaco no sólo renunciaría, pues, a modificar su conjunto exterior de oportunidad (con medios científico-técnicos), sino también a cambiar su conjunto interior de oportunidad (mediante la introspección metódica y la técnica del alma). Pues el mensaje del *amor fati* es que cada uno ha de aceptarse tal cual es, como un dato petrificado, que ha de acomodarse al conjunto interior de oportunidad con el que se encuentra, tal y como lo ha moldeado el desarrollo ontogenético y el proceso de socialización a que ha sido sometido, lo mismo que ha de aceptar, tal como viene, el conjunto exterior de oportunidad (mientras que el mensaje estoico es, por decirlo al modo de Jean-Paul Sartre, que cada uno puede —y debe— elegirse a sí mismo): «Una *filosofía experimental* de este tipo, como yo la quiero, anticipa, a modo de ensayo, incluso las posibilidades más

eso no puedo imaginar ya réplica alguna) de que el *enkratés* consiga su óptimo, su mejor resultado dada su escala de preferencias, mientras que el fuerte calicleo-nietzscheano debe de conformarse con un *second best*, lo cual, incluso desde el punto de vista del «patrón natural» (Carnéades) del «interés propio», es un resultado más bien modesto.

La apología sofista y neosofista del fuerte se enfrenta a este dilema: o bien tiene el fuerte preferencias de segundo orden, de acuerdo con las cuales preferiría no preferir fumar (y entonces es un *akratés* en sentido estricto); o bien carece de un segundo orden de preferencias (sus únicas preferencias serían las preferencias de fuerte, situadas en un primer y único nivel), tratándose entonces de una psique primitiva (de una bestia rubia, quizá, difícilmente de un «superhombre») por fuerza falta de libertad interior, de *enkráteia*. No es difícil de entender la atracción que una doctrina «moral» así

---

radicales de nihilismo: sin que con ello quiera decirse que ella se quede en una negación, en un no, en una voluntad de negar. Quiere más bien llegar a lo contrario, a una *afirmación dionisiaca* del mundo tal como es, sin descuentos, sin excepciones, sin posibilidad de elección; quiere el eterno círculo, las mismas cosas, la misma lógica y falta de lógica de lo inextricablemente anudado. El supremo estado que un filósofo puede alcanzar: relacionarse dionisiacamente con la existencia; mi fórmula para ello es *amor fati*». (Nietzsche, *Aus dem Nachlass der achtzigerjahre*, en *Werke*, edición Schlechta, reimpr., Ullstein, Francfort, 1979, vol. IV, p. 426.) La salud psíquica de la virtud socrática le parece a Nietzsche «la salud del *plebeyo*» (*ibid.*, IV, 363); y del autoconocimiento, imprescindible para modificar el conjunto interior de oportunidad, nada quiere saber: «¿Querrá creérseme? Pero yo exijo que se me crea: siempre he pensado mal de mí y sobre mí, y sólo raramente, sólo forzado a ello, siempre a desgana del “asunto”, presto a la divagación, siempre sin fe en el resultado, gracias a una incoercible desconfianza respecto de la *posibilidad* del autoconocimiento, desconfianza que me ha llevado al extremo de percibir, incluso en el mismo concepto de “conocimiento directo” que los teóricos se permiten, una *contradictio in adjecto*. Esto es, aproximadamente, lo más seguro que sé sobre mí mismo». (*Jenseits von Gute und Böse*, *Werke*, vol. III, p. 194). El *amor fati* es, pues, interpretado así, inconsistente: se puede optar por cambiar *a la vez* los dos conjuntos, el exterior y el interior, de oportunidad (lo que no ha hecho aún en serio ninguna cultura humana conocida); se puede optar por cambiar el conjunto exterior de oportunidad sin remodelar el interior (como la cultura europea moderna); y se puede optar por transformar el conjunto interior de oportunidad dejando intacto el exterior (como los budistas o los estoicos). Pero no se puede optar por mantener intactos los dos conjuntos y amarlos: porque para amar un conjunto de oportunidad exterior adverso hay que proceder a modificar el conjunto de oportunidad interior, y viceversa.

puede ejercer en tiempos convulsos: <sup>91</sup> le va mejor, en efecto, al fuerte que al débil en esos tiempos, como se puede apreciar en la solución del juego Calicles-Nietzsche. Pero la inmortal lección de la ética socrática es que al fuerte de verdad, al *enkratés*, al que es libre interiormente y no se tiraniza a sí mismo porque no tiraniza tampoco a los demás, le va aún mucho mejor.

91. Recordemos el chiste de Georg Lukács, según el cual, cuando Nietzsche se pone de moda, hay que echarse a temblar. El chiste merece ser reído aun por los que no compartan el esquema de la grosera crítica que el autor del *Asalto a la razón* dirige a Nietzsche. La crítica lukacsiana no es, por lo pronto, original: recoge los alegatos antinietzscheanos liberales (Tönnies) y socialdemócratas (Mehring) de la Alemania del cambio de siglo. (También Joan Maragall y Clarín entendieron claramente en España que el mensaje nietzscheano era el de un «despotismo aristocrático», por decirlo con el poeta catalán; cf. Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid, 1975.) Pero en Lukács está, además, la ridícula pretensión, bien propia de un filósofo tradicional, de que las ideas de los filósofos tienen una importancia causal decisiva en los acontecimientos histórico-políticos. Una pretensión gemela de la de otro gran espíritu, Karl Popper, quien, en *La sociedad abierta y sus enemigos* (una obra tan repulsivamente inmersa en la guerra fría como el *Asalto a la razón*, y mucho más ignorante de páginas elementales de la historia de la filosofía), quiso nada menos que derivar causalmente a Beria de Platón.

## CAPÍTULO III

### DE LA VIRTUD ANTIGUA AL SOBERANO MODERNO

*Il n'y a rien en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des anciens sont défectueuses qu'en ce qu'ils ont écrit des passions. (En nada se aprecia mejor hasta qué punto son defectuosas las ciencias que hemos recibido de los antiguos que en aquello que han escrito sobre las pasiones.)*

DESCARTES, *Les passions de l'âme*

*Reason is and ought to be nothing but the slave of passions, pretending to no other office but to serve and obey them. (La razón no es ni debe ser otra cosa que la esclava de las pasiones, y no debe aspirar a otro uso que al de servir las y obedecerlas.)*

HUME, *Treatise of Human Nature*

*Ich suche zu begreifen, aus welchen partiellen und idiosynkratischen Zustände das sokratische Problem ableitbar ist: seine Gleichsetzung von Vernunft = Tugend = Glück. Mit diesem Absurdum von Identitätslehre hat er bezaubert: die antike Philosophie kam nicht wieder davon los... (Intento comprender de qué circunstancias parciales e idiosincráticas sale el problema socrático: su ecuación de razón = virtud = felicidad. Con este absurdo de la doctrina de la identidad ha hechizado: la filosofía antigua nunca logró zafarse de ella.)*

NIETZSCHE, *Nachlass*



En la *Filosofía de la historia*, el Hegel maduro presenta así lo que considera un progreso del Espíritu en el cristianismo respecto de la consciencia ética antigua:

... lo que antes considerábamos como forma de la eticidad [*Form der Sittlichkeit*] en los griegos, no vige con la misma determinación en el mundo cristiano. Pues aquella eticidad es el hábito sin reflexión [*unreflektierte Gewonheit*]; el principio cristiano es, en cambio, la interioridad dispuesta para sí misma, el suelo en el que crece lo verdadero. Una eticidad sin reflexión no puede ya sostenerse frente al principio de la libertad subjetiva. La libertad griega era la de la felicidad y la del genio; estaba aún condicionada por esclavos y oráculos; ahora hace su aparición el principio de la libertad absoluta en Dios.<sup>1</sup>

Después de lo que acabamos de ver, resulta extraña la calificación de la «eticidad antigua» como «hábito sin reflexión». Parece como si Hegel quisiera meter a la *pólis* griega en el saco de las «sociedades tradicionales», como si atribuyera al *éthos* antiguo aquella célebre «solidaridad mecánica» que casi una centuria más tarde Durkheim contrapondría a la «solidaridad orgánica» de las sociedades modernas, fundadas en una compleja y articulada división del trabajo. O podría pensarse que Hegel sacrifica su admirada *pólis* al complicado esquema progrediente de su filosofía de la historia: el *éthos* antiguo tendría que conformarse en él a ir por detrás del concepto cristiano de interioridad, que Hegel ve representado por el cristianismo inicial, potenciado por la Reforma y colmatado por la Revolución francesa. Y seguramente hay algo de cierto en ambas suposiciones. Tras la publicación, relativamente reciente, de sus manuscritos juveniles (los llamados escritos «teológicos», así como el *System der Sittlichkeit* y la *Realphilosophie* de Jena), sabemos hasta qué punto anduvo obsesionado el primer Hegel con el *éthos* clásico, cómo lo cultivó y cómo se abrazó a la posibilidad de su reviviscencia en la era moderna.<sup>2</sup> Quizá su filosofía moral de

1. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, edición Brunstäd, Reclam, Stuttgart, 1961, p. 459.

2. Eso era corriente, en la Alemania del cambio de siglo, entre los intelectuales partidarios de la Revolución francesa, entre los radicales que Schopenhauer llamaba «los hombres de 1789». El mordaz Jean Paul, por ejemplo, alababa el gusto y el talento literario de Goethe y del «clasicismo de Weimar», pero le reprochaba no ser

madurez —incluida su filosofía de la historia— no sea sino una racionalización del fracaso de la modernidad en punto a rescatar la esencia de la «eticidad» de los griegos,<sup>3</sup> de la incompatibilidad de su cultura política con los ideales republicanos clásicos.

Sea como fuere, en la estación de tránsito hacia la madurez, en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel rescata la virtud antigua fusionando, a un tiempo, los intentos de prestarle aliento en la sociedad moderna (Kant, pero también Rousseau y Robespierre):

La virtud antigua tenía su segura y determinada significación, pues tenía su *fundamento pleno de contenido en la substancia* del pueblo, y *un bien real ya existente*, por finalidad; de aquí que no estuviera enfrentada a la realidad como si fuera ésta un extravío universal [*allgemeine Verkehrtheit*], ni contra un *decurso del mundo*. Pero la virtud que estamos considerando [la moderna] está sacada de substancia, es una virtud inesencial, una virtud sólo del pensamiento [*Vorstellung*] y de las palabras a la que le falta todo contenido.

Con la virtud clásica «enfrentada a la realidad [moderna]», la tragedia de la modernidad está servida. No es su autor Hegel, por supuesto; si acaso, uno de sus más finos y sensibles intérpretes. La disputa sobre si la era moderna puede o no realizar los ideales éticos clásicos, o la querrela sobre si debe intentarlo o acaso puede pasar sin ellos, son centrales en la formación de las ideas modernas de racionalidad individual y colectiva. Hegel es, en cierto modo, un fin de trayecto de esa disputa. Él se alinea en su madurez con quienes piensan que la vida política moderna puede estructurarse sin recurrir a aquellos ideales (eso le hace un pensador burgués estándar); cree incluso que la cultura moderna los supera. Pero

---

consecuente, no abrazar también, junto con los cánones estéticos antiguos, los ideales políticos republicanos clásicos. Para una sutil descripción de la presencia de la *pólis* en el pensamiento político del «ala plebeya» de la Ilustración alemana, cf. Wolfgang Harich, *Jean Pauls Revolutionsdichtung*, Rowohlt, Reinbeck, 1974. Para un estudio en detalle del «ala plebeya» de la Ilustración, cf. Oskar Negt y Alexander Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Francfort, 1972.

3. Sobre el carácter «moderno» de la filosofía política de Hegel, cf. la iluminadora investigación de Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

4. Hegel, *Phenomenologie des Geistes*, Ullstein, Francfort, 1973, p. 222.

—de acuerdo con la polisemia del verbo *aufheben*— conservándolos en cierto sentido (eso le hace un pensador interesante para los críticos del mundo burgués). Ese alineamiento, pues, no acontece sin vacilaciones, que se aprecian singularmente en la íntima insatisfacción que le produce la «sociedad civil» moderna (a la que define como *Not- und Verstandestat*) y en el problemático ensamblaje a que de ella con el Estado (con su peculiar concepto de Estado)<sup>5</sup> procede el filósofo.

En cualquier caso, Hegel pone el dedo en la llaga al contraponer la «eticidad» antigua a la «libertad subjetiva» cristiana. ¿En qué consiste esa «interioridad» cristiana? ¿En qué se diferencia del concepto que los antiguos poseían de la libertad interior tal como la hemos modelado en la sección anterior? ¿Qué distingue a la virtud cristiana de la *areté* clásica? Sólo una reconstrucción del proceso de fijación del concepto cristiano de virtud nos permitirá entender el debate entre «antiguos y modernos» que se da en la filosofía práctica moderna; entre los partidarios de restaurar el *éthos* antiguo (más precisamente: lo que la modernidad incipiente entiende por «*éthos* antiguo»), de concebir la modernidad y la ilustración como revigorización de los ideales clásicos, y quienes, por uno u otro motivo, consideran a éstos definitivamente fenecidos; entre la virtud y el comercio;<sup>6</sup> si se quiere, entre Rousseau y Montesquieu, de quien es la pregnante formulación que sigue:

Se puede decir que las leyes del comercio contribuyen a perfeccionar las costumbres por la misma razón que las corrompen. El comercio corrompe las costumbres puras: de eso se lamentaba Platón; pero pule y suaviza [*adoucit*] las costumbres bárbaras, como podemos verlo cada día.<sup>7</sup>

5. De hecho, Hegel no consigue acomodar en su sistema el concepto de «sociedad civil»: «This is the only time in his system where Hegel raises a problem and leaves it open», afirma Avineri, *op. cit.*

6. Cf. J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

7. *Esprit des Lois*, XX, 1. Citado por Albert Hirschman, «Douceur, puissance et faiblesse de la société de marché: interprétations rivales de Montesquieu à nos jours», conferencia dictada en la Sorbona en 1972, recogida en *L'économie comme science morale et politique*, Seuil, París, 1984, p. 13.

## III.1. LA PÉRDIDA CRISTIANA DE LA VIRTUD ANTIGUA

Se puede comenzar el croquis de la virtud cristiana contrastándola con la virtud del sabio estoico, que ya nos es bien conocida. La leyenda filosófica atribuye un gran parentesco al cristianismo con el estoicismo. —El propio Hegel los ha incluido, junto con el escepticismo, en el mismo apartado de la *Fenomenología*, en el apartado sobre la «consciencia desgraciada». — Desde luego que hoy sabemos que piezas importantes con que se ha armado esa leyenda son completamente falsas (así, por ejemplo, la supuesta relación entre Pablo y Séneca); pero algo subsiste de ella, y su baza más importante es, seguramente, la de la resignación que aparentemente les es común frente al decurso del mundo.

Se trata, no obstante, de una resignación completamente distinta. Como hemos tenido ocasión de ver, la resignación estoica, la aceptación del conjunto exterior de oportunidad del individuo, se hace por la vía de la remodelación consciente del conjunto interior de oportunidad, trabajando sobre las propias necesidades, extinguendo deseos, reestructurando los órdenes jerárquicos de preferencias del individuo. Evidentemente, el objetivo de ese trabajo sobre el propio aparato psíquico motivacional es el de minimizar el sufrimiento (o el de maximizar el placer, dirían los epicúreos) en un mundo que se considera intransformable con tan pacífica resignación, cuanto combativa resolución a amoldar o a disolver el propio yo en él. Por eso se ha dicho a veces, con no poco fundamento, que para la Stoa, *vivere militare est*. Pues el estoicismo hereda de la ética socrática el ideal de *autonomía* —psíquica y moral— del individuo, refinándolo y aguzándolo (hasta formar preferencias de tercer orden).

El pensamiento cristiano primero está influido por ideas estoicas. Es célebre, por ejemplo, la definición agustiniana de las pasiones como *motus animi contra rationem* (*De civ.*, VIII, 17). Pero el mismo Agustín ha afirmado en otras ocasiones la existencia de *bonae passiones*, y alguna vez ha hecho notar la diferencia de connotación (quizás incluso de denotación) entre la palabra griega *páthe* y su traducción latina: «passio in lingua latina, maxime usu loquendi ecclesiastico, non ad vituperationem consuevit in

telligi». <sup>8</sup> Esta ambigüedad agustiniana respecto de las pasiones resulta despejada por el pensamiento cristiano posterior, que otorga —en contra de la tradición estoica— dignidad a las pasiones. Pero ya desde el comienzo puede apreciarse una diferencia radical entre el modo estoico de entender la vida y la visión cristiana de la misma, diferencia que torna natural esa evolución del uso cristiano de *passio*: «... los [primeros] autores cristianos contraponen a las *passiones* no la calma del sabio, sino la resignación ante la injusticia; su propósito no es evadirse del mundo para evitar el sufrimiento y la pasión, sino vencer al mundo con el sufrimiento».<sup>9</sup>

Vencer al mundo con el sufrimiento... ¡Nada más alejado del modo clásico de entender la vida! Observemos, al pronto, la distinta posición cristiana frente al mundo: no se engaña metafísicamente el cristianismo sobre los horrores de la vida, sobre la naturaleza «caída» del mundo; no fantasea, como los estoicos, un universo óptimo regido por la divina razón. (Al contrario; percibe bien el universal «gemir» de las criaturas de que ha hablado Pablo en un paso célebre de la *Epístola a los romanos*.) Por eso la virtud cristiana ha de consistir en el empeño de vencerlo.<sup>10</sup> Lo paradójico es que el cristianismo exhorta a los hombres a librar esa batalla sin transformar el conjunto exterior de oportunidad (pues no se puede remediar la «caída») y —esto es lo crucial— sin tocar el conjunto de oportunidad interior. El cristiano ha de vencer mediante el sufrimiento, ha de triunfar del mundo sin modificar sus preferencias de primer orden, sin alterar o extinguir sus deseos. Es más; ha de exponerse a ellos... y frustrarlos, y así sufrir y mostrar su padeci-

8. *De nuptiis et concupiscentia*, II, 33. Citado por Erich Auerbach, *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*, trad. cast. de L. López Molina, Seix Barral, Barcelona, 1969, p. 71.

9. Auerbach, *op. cit.*, p. 72.

10. Sobre el «pesimismo» cristiano, recuérdese la conclusión a la que llegamos al final del capítulo I. De ese pesimismo metafísico surge, obvio es decirlo, el empeño de vencer al mundo (no como mundo «creado», sino como mundo «caído»). Al oponer «virtud» a «fortuna» (una oposición que influirá durante siglos en la concepción cristiana de la virtud), Boecio se mueve aparentemente en suelo clásico: también los antiguos consideraban a la diosa *fortuna* (o a *tyché*) como un test para la sabiduría práctica, para la *phrónesis* del virtuoso; ella ponía a prueba su serenidad y buen juicio. Pero el virtuoso cristiano no busca salir indemne de la prueba de la fortuna, sino mostrar la solidez de su fe (que es la «consolación» del cristiano) dejándose revolcar por aquélla.

miento (su «pasión») al mundo. Como san Antonio, que no sólo contendía con sus deseos y pasiones, sino que los alimentaba y multiplicaba para después dejarlos insatisfechos, dándose de esta suerte tormento.<sup>11</sup> El cristianismo genuino está en la insólita posición de querer vencer al mundo y a la consciencia sin alterar ni el mundo ni la consciencia.<sup>12</sup> No puede modificar (extinguiéndolos, o reestructurando su ordenación) los deseos de los hombres; éstos forman parte de la naturaleza «caída» de un mundo al que hay que derrotar sin aspirar a reformar.

Pero ¿es esto posible? ¿De dónde le viene a san Antonio el ánimo, la fuerza, para resistir las tentaciones? Más aún: ¿de dónde surge la inspiración que le lleva a disponer él mismo las trampas que han de poner a prueba su virtud? ¿De dónde si no de preferencias de órdenes superiores? Para escapar a la inconsistencia, el pensamiento cristiano parece obligado a admitir, con los griegos, profundidad en la psique humana, a postular un orden —todo lo retorcido y masoquista que se quiera— superior de preferencias. Pero el cristianismo no puede dar ese paso, no puede aceptar la existencia de órdenes superiores de preferencias autónomamente formados en la psique del individuo, porque eso chocaría con su concepción de la naturaleza «caída» del hombre. Los primeros filósofos cristianos que han tenido trato íntimo con la filosofía ática y helenística (Clemente, los padres capadocios, Agustín) han de haber visto el concepto socrático de libertad interior (que supone, recordémoslo, la posibilidad de formación de preferencias de órdenes superiores, y por lo tanto, la posibilidad de hacerse uno mismo de acuerdo con ellas) como *hybris*, como soberbia pagana.

Queda, pues, abierta la cuestión: ¿de dónde procede la fuerza para vencer al mundo arrostrando el sufrimiento? La respuesta la da Pablo (*Rom.* 7, 18): todo lo bueno que hay en el hombre le ha sido infundido por la gracia; el hombre, abandonado a sí mismo sólo es capaz de acciones egoístas y pecadoras. La consciencia del individuo está asistida —o puede estarlo— por la gracia, con cuyo auxilio podrá vencer al mundo soportando con resignación —y hasta buscándolo— todo el sufrimiento que éste pueda depararle. El virtuoso cristiano no es autárquico, no es autónomo, como el

11. Un modo más directo, evidentemente, de darse tormento es el cilicio.

12. Irónicamente, en la misma posición que el Nietzsche del *amor fati*.

clásico; necesita del concurso de la gracia divina. Respecto del cual no tiene control alguno: la gracia es un don del capricho divino (*gratia gratis data*). Precisamente, la interpretación extrema de esta doctrina agustiniana de la gracia<sup>13</sup> facilitará doctrinalmente al protestantismo la defensa de la predestinación: nada puede hacer el individuo por su salvación (por comportarse virtuosamente), porque nada puede en punto a recibir —o no— la gracia distribuida por Dios con inescrutable designio. O está tocado el sujeto por la gracia divina, o no lo está, pero su conducta terrenal no cambiará un ápice su probabilidad de salvación, porque no está causalmente conectada con ella.<sup>14</sup>

De modo que el cristianismo renuncia a la autonomía moral del individuo, negándole profundidad psíquica, y así, capacidad para hacerse y moldearse, para elegirse a sí propio. Esto le lleva a hipostasiar las preferencias de segundo orden (y *a fortiori*, las posibles

13. Una doctrina que viene de Pablo. Agustín no ha hecho sino sistematizarla espoleado por su polémica con Pelagio (un monje llegado a Cartago en el 411), quien sostenía la inexistencia del pecado original y la capacidad del hombre para ser bueno y aspirar a la perfección, sin necesitar para ello otra gracia que su propia preparación y la razón natural de que le ha dotado Dios.

14. Es cierto que la Reforma quita un poco de magia a la doctrina agustiniana al colocar, en el lugar de la gracia como substancia, la relación personal del hombre con Dios y negar que el sacramento —y no la fe— sea medio de la gracia. Pero Lutero mantuvo, siguiendo a Pablo, la incapacidad del hombre natural para conducirse bien, y sostuvo, siguiendo a Agustín, una doctrina predeterminista de la gracia, la doctrina de la predestinación desarrollada en el *De servo arbitrio* (1525). La fe, pues, tampoco está causalmente conectada en Lutero con la obtención de la gracia y con la salvación. Incurriendo en cierto anacronismo, quizá la posición de Lutero, como la de Calvino, firmemente predestinacionista, gane claridad si interpretamos la gracia y la salvación protestantes como un producto esencialmente lateral de la fe: están causalmente conectadas con ella, pero no pueden acontecer por mediación de la voluntad del fiel; si éste se empeña, fracasa en su objetivo (véase la nota 67 del capítulo anterior). Harina de otro costal es la cuestión de si la creencia en la predestinación hace comportarse «mejor» o «peor» a los individuos. Aparentemente, la doctrina católica antipredestinacionista (fijada en el Concilio de la Contrarreforma, en Trento, 1545-1563) tiene mejores posibilidades al conectar causalmente la buena conducta con la salvación. Pero la psicología y la sociología de la religión parecen apoyar la conclusión contraria: quien cree en la predestinación anda tan obsesionado escrutando su propia conducta —y las motivaciones más íntimas de esa conducta— que difícilmente se permitirá un desliz que pueda interpretarse como indicio de andar privado de la gracia de Dios; los católicos, en cambio, con una concepción más sinérgica del proceso de salvación, pueden fiarlo largo, y además, siempre tienen tiempo de arrepentirse y recurrir al sacramento de la confesión.

ordenaciones de grados superiores), trasladándolas a Dios. La consecuencia de lo cual es la impotencia del sujeto para controlar racionalmente sus preferencias de primer orden, en la medida en que el vínculo causal con las de segundo orden se debilita al figurarse el individuo que éstas anidan fuera de sí. Las preferencias morales de segundo orden (es decir, las semiordenaciones de las preferencias de primer orden) se forman ahora —si se forman— por un proceso de socialización del que el individuo no llega a adquirir plena consciencia (por no hablar de contribuir él mismo a su formación), lo que le refuerza en la creencia de la naturaleza exterior, ajena, de ellas. Eso aclara el carácter compulsivo de la moralidad cristiana,<sup>15</sup> en vivo contraste con la serenidad clásica:<sup>16</sup> las preferencias de segundo orden gobiernan —si gobiernan— a las de primer orden, no por la vía de la persuasión racional, si así puede decirse, no mostrando al individuo *todas* sus razones y tirando de él «suavemente» (Platón) hacia la mejor de ellas, sino con fusta y látigo; no apaciguando y moderando, y aun extinguiendo, deseos nocivos o difícilmente realizables, sino frustrándolos por la vía de cortar su satisfacción (a veces, después de estimularlos copiosamente). La moral cristiana rompe el vínculo entre la «buena» conducta y la salud psíquica y corporal del individuo. El «sobre-ego» freudiano echa su principal raíz en ese rasgo de la cultura ética cristiana. Por eso el «vivir con una moral por encima de las propias posibilidades psíquicas» es una constante de esa cultura, no una tentación universal de todas las etnias, como tendía Freud a pensar.<sup>17</sup>

15. Y de sus parientes, la judía y la islámica, también tentadas por la hipótesis teísta.

16. O con la del budismo (particularmente el de la «vieja vía», el budismo *theravada*, explícitamente ateo).

17. El psicoanálisis ha caído en descrédito en ambientes científicos fundamentalmente por la imprecisión de sus conceptos básicos y por el abuso de la metáfora (también de la metáfora científicista) de que hacen generalmente gala sus cultivadores. De esa vaguedad de sus nociones principales deriva, además, la práctica imposibilidad de contrastar empíricamente sus afirmaciones y generalizaciones. Pero de lo fascinante de sus hipótesis estructurales sobre el funcionamiento de la mente humana no cabe la menor duda (salvo para los psicólogos estrechamente conductistas y para los filósofos de la ciencia que crean que la actividad científica puede desarrollarse sin hipótesis estructurales). En los últimos años se ha producido un interesante acercamiento de la cultura filosófica racional al psicoanálisis, presumiblemente en



Hegel pudo considerar superior a la «libertad subjetiva» cristiana porque su instalación en la tradición moral cristiana le ciega la visión de las sutilezas psicológicas del *éthos* antiguo. Él también hipostasía las preferencias de segundo orden, como tendremos ocasión de ver, en el Estado, que es «*der Gang Gottes auf Erden*», el paso de Dios por la tierra, que es «la realidad de la libertad concre-

un intento de rescatarlo del humilladero de los *literati* y de lo que con tanta gracia como razón ha llamado Mario Bunge *charlacaneo* de «filósofos franceses». Ejemplos de ese movimiento sean: Adolf Grünbaum, *Foundations of Psychoanalysis*, University of California Press, Los Ángeles, 1983, y la compilación de R. Wollheim y J. Hopkins (eds.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982. De mayor interés son aún para nuestros propósitos los acercamientos al psicoanálisis de científicos sociales importantes, señaladamente el psicólogo y economista George Ainslie (psiquiatra del Veteran Administration Medical Center, de Pensilvania) y el economista, matemático y filósofo Serge-Christoph Kolm. Ambos han intentado recientemente una reconstrucción conceptual de la doctrina psicoanalítica (el primero en «A behavioural economic approach to the defense mechanisms: Freud's energy theory revisited», en *Social Science Information*, vol. 21, 1982; y el segundo en: «Psychoanalyse et théorie des choix», en *Social Science Information*, vol. 19, 1980) utilizando el instrumental formal (básicamente la teoría de la elección y la teoría de la optimización) de la ciencia económica al uso, e intentando, al propio tiempo, usar el psicoanálisis así reconstruido para criticar (de modo devastador, en el caso de Kolm) los supuestos de comportamiento de la teoría económica (*id est*, los supuestos de individuos egoístas y maximizadores de una simple función de utilidad). Pues bien; siguiendo ahora el camino inspirado por Ainslie y Kolm, fácilmente se puede precisar el concepto aquí usado de «sobreego». (Dicho sea entre paréntesis: nos hemos permitido modificar la traducción corriente de *Überich* por «superego», no sólo porque «sobreego» es más literal, sino porque no ofrece la connotación aumentativa del ego que tiene la traducción habitual, sino la connotación del término alemán: el estar encima del ego, como un apósito.) El sobreego sería aquella parte de la psique que almacena las normas de conducta adquiridas por el individuo en el proceso de socialización. Pero un sobreego «clásico» tendría que representarse como una metaordenación (parcial) de las preferencias de órdenes inferiores del individuo (y, por lo tanto, como un principio independiente de elección), mientras que el sobreego «cristiano» tendería más bien a ser una constricción (aparte de las constricciones del «principio de realidad») a la actividad maximizadora del ego (y/o del «ello», de los impulsos biológicos no racionalmente mediados por los cálculos del ego). Evidentemente, esta actividad «constrictora» del sobreego cristiano puede ser más o menos fuerte, tener grados (lo que también podría expresarse formalmente, por ejemplo, dando al sobreego preferencias lexicográficas con umbrales más o menos remotos de saturación). Así, por lo argumentado en la nota 14, el sobreego protestante es más estricto como constricción que el sobreego postridentino (pero en cualquier caso menos que el sobreego del samurai, la violación de cuyo código de honor, el *seppuku*, no le deja otra opción que el suicidio, el *harakiri*). Tendremos ocasión de volver sobre este asunto en el capítulo VI.

ta», y que es «absolutamente racional en la medida en que es la voluntad substancial que él pone en la particular autoconsciencia una vez que esa consciencia se ha elevado a consciencia de su universalidad». <sup>18</sup> Incluso Kant, el gran adalid de la autonomía moral moderna, ha expulsado del sujeto las preferencias de órdenes superiores otorgándoles dignidad ontológica especial: no puede interpretarse de otro modo su explicación del imperativo categórico como ley dada por el hombre nouménico al hombre fenoménico. También la *volonté générale* de Rousseau (que no coincide con la *volonté de tous*) es una hipóstasis de las preferencias de órdenes superiores. <sup>19</sup> La cultura moral cristiana ha recibido el ideal de for-

18. La primera cita es del añadido al párrafo 258 de la *Filosofía del derecho*. (El añadido no es de Hegel —como quizá pueda apreciarse por la extraña sintaxis de la frase, que ha llevado a una larga disputa sobre su correcta interpretación—, sino del editor y discípulo de Hegel, Eduard Gans, según el cual Hegel lo dictaba oralmente en sus lecciones magistrales de filosofía del derecho.) La segunda cita es del § 260. Y la tercera, del § 258. Significativamente, esta última prosigue así: «Esta unidad substancial es un fin absolutamente inmóvil en sí, en el cual la libertad llega a su derecho supremo. Por otra parte, este fin último tiene un derecho supremo frente al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del Estado». Como Hegel no percibe que la adhesión al bien público o colectivo de la cultura ética republicana antigua es el resultado de un complicado *bargaining* interior del alma clásica que resulta en la formación de preferencias de segundo orden y en el racional gobierno de éstas sobre los deseos inmediatos —presumiblemente egoístas, particularistas y miopes—, como no lo percibe, puede imputar «irreflexión» a la ética antigua: «En los estados de la antigüedad el fin subjetivo simplemente coincide con la voluntad del Estado. En la época moderna, en cambio, reclamamos una opinión privada, un querer privado y una consciencia privada» (añadido a § 261). Lo misterioso es cómo, tras reclamar «una opinión privada, un querer privado y una consciencia privada» desde la sociedad civil (que para Hegel es el nombre de la sociedad articulada por el mercado, por la interacción de agentes egoístas —provistos de «libertad subjetiva»—), pueden los individuos adherirse al bien público, a la «voluntad substancial» del Estado, o qué mecanismos —nunca explicitados por Hegel— llevarían en su defecto, es decir, en el caso de que fracasara tal adhesión al bien público, a que la interacción de individuos egoístas en la sociedad civil desembocara en la «consciencia elevada a universalidad» del Estado. No es la tópica oscuridad de Hegel la responsable de ese misterio; él revela más bien una paradoja irresuelta de la filosofía práctica moderna, la paradoja del *bourgeois* empeñado en ser *citoyen*.

19. Rousseau (junto con Hobbes) es uno de los pocos filósofos a cuya interpretación se ha aplicado —limitadamente— la maquinaria conceptual de la teoría de los juegos. Cf. W. G. Runciman y A. K. Sen, «Games, justice, and the general will», en *Mind*, vol. 74 (1965), para una interpretación de la *volonté générale* como superación del dilema del prisionero a que conduce la agregación de las *volontés de tous*. Dicho sea de paso, y a propósito de todas estas hipóstasis de las preferencias

mación (de *paideía*) de la cultura clásica, pero su renuncia a la autonomía del individuo no le ha permitido conservarlo más que a través de la hipóstasis teísta, o de trasuntos de ella.<sup>20</sup>

Ya recordamos antes (nota 61 del capítulo II) que, aun pareciéndose la *mórfosis* de Gregorio de Nyssa a la *prokopé* estoica, se

de segundo orden, sólo en el marco cultural propiciado por la hipóstasis teísta tiene sentido la disputa sobre si los valores (éticos) son puramente subjetivos o están producidos por la fábrica del mundo. Quien, como Nicolai Hartmann, está dispuesto a otorgar una dignidad ontológica especial a los valores (el «mundo de los valores») no carece por completo de razón en una cultura en que los portadores de aquéllos tienen obturadas las vías de comunicación entre preferencias de órdenes distintos. El «mundo» de las preferencias de órdenes superiores tiende a «objetivarse», tiende a convertirse en el «mundo axiológico» hartmanniano del que los individuos reciben los valores. Y tampoco anda tan desencaminado quien, como John L. Mackie, defiende una posición extremadamente subjetivista de los valores éticos en una cultura cuyos sujetos, por tener desconectados los órdenes de preferencias, comienzan por no saber qué es una «buena vida». (Hartmann y Mackie me parecen los representantes más consecuentes de ambas líneas en el siglo xx. Cf. N. Hartmann, *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlín, 1929; J. L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth, 1977.)

20. Un caso típico es el primer filósofo cristiano digno de ese nombre, Orígenes: Werner Jaeger (*Early Christianity and Greek Paideia*, op. cit., p. 130) comenta: «Gregorio Taumaturgo, en su *Oratio Panegyrica*, cuenta cómo su maestro Orígenes alababa a la filosofía y a los auténticos amantes de la filosofía, diciendo que sólo ellos llevaban una vida digna de seres racionales. Sólo ellos se comprometen con el buen camino de la vida, y sólo ellos se conocen a sí mismos. Lo que evidentemente se desprende de estas palabras es que ... la filosofía era para Orígenes a la vez *lógos* y *bíos*, exactamente igual que para los filósofos antiguos». Jaeger prosigue su comentario observando la dificultad moderna para entender el pensamiento filosófico-religioso de Orígenes: «Sospecho que la incapacidad de los intérpretes modernos para reconocer la capacidad religiosa de la filosofía, en el amplio sentido en que era interpretada por Orígenes (como por Plotino y Porfirio), se debe en parte al hecho de que para estos pensadores la filosofía no tenía el mismo significado que nuestra moderna palabra, sino que connotaba una religión del espíritu. La moderna psicología de la religión parece tener dificultades para entender esta variedad de la mente religiosa debido a que, bajo la influencia del concepto protestante de fe, ha restringido el campo de la experiencia religiosa y ha excluido a la mente como mero intelecto» (*ibid.*, pp. 130-131). Hay mucho de cierto en este comentario de Jaeger; pero la separación cristiana de *bíos* y *lógos* aconteció bastante antes del éxito de la teología protestante. Antes incluso de que Agustín elaborara su doctrina de la gracia. Precisamente en Orígenes puede encontrarse ya el primer indicio de esa separación. Pues el apologeta cristiano ve la fuente del pecado en la «sublevación de los hombres contra la Voluntad de Dios, en su aspiración a una autodeterminación ilimitada». (La cita de Orígenes procede de Billicsich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, op. cit., vol. I, p. 212.)

diferenciaba de ésta —y del ideal formativo clásico de la *paideia*— por su necesidad del concurso divino. El concepto paulino privado<sup>21</sup> de la naturaleza humana no permitía otra cosa. Y ese concepto va imponiéndose progresivamente a la envoltura filosófica clásica del cristianismo. Agustín observaba que el uso de «pasión» en el latín eclesiástico difiere del uso griego (estoico) por carecer de connotaciones «vituperantes»; pero aún definía a las pasiones como motivos contrarios a la razón (sin por eso vislumbrar siquiera la refinada idea estoica de que el sujeto puede llegar a elegir los motivos (*eklogé*) de su acción). El pensamiento cristiano posterior ve las pasiones de otra manera, iniciando en cierto modo una reconciliación con ellas. Si hay que vencer al mundo con sufrimiento entonces algunas pasiones (las *bonae passiones*) han de movilizarse a este efecto. Vivir sin pasiones es vivir sin padecer; sin sufrimiento, pues. Arribar a la *euthymía* platónica, o a la *ataraxía* estoica, o a la *aolexía* epicúrea (o al *nirvana* budista), ha de parecerle ya a un cristiano de la Baja Edad Media no sólo indicio de soberbia pagana, sino síntoma de *obturatio cordis*, de dureza de corazón, de impotencia amorosa. A imitación de Jesús, los cristianos han de cultivar la *gloriossa passio*, que surge del ardiente amor hacia Dios. Ni es el hombre *impassibilis*, ni debe serlo, porque, limitado como es, ello le alejaría del amor a Dios enfriando su relación con Él. Pero Dios mismo sí; a Él se trasladan las características más super-

21. Recordemos la distinción metafísica entre *negatio* y *privatio* explicada en el capítulo I: la negación era la responsable del «mal metafísico» (que no es propiamente un mal para Agustín), mientras que la privación era responsable del «mal moral» (que era un verdadero mal para Agustín, pero que no era «real»). La privación del hombre viene de su «caída» (que deja huella indeleble con el «pecado original»), y es un concepto metafísico propiamente cristiano. La negación, en cambio, es un concepto aristotélico: Aristóteles concibe el movimiento como compuesto de tres elementos: la forma (*eídos*), la materia (*hyle*) y la negación (*stéresis*); la negación es esencial al esquema teleológico potencia-acto, pues en la dinámica de llegar a ser, de formarse la materia, la *stéresis* es la ausencia de forma, su «negación», al comienzo del proceso, en una materia que aspira a ella, en una potencia que quiere actualizarse. La negación, pues, implica una metafísica teleológica; pero no así la privación. (Más adelante veremos cuán importante es esta observación para entender el alcance de la metafísica hobbesiana.) Para aclarar posibles malentendidos, conviene decir que la distinción de la metafísica cristiana entre *negatio* y *privatio* no tiene, evidentemente, nada que ver con la distinción que puede realizarse en Aristóteles entre *stéresis* —negación o privación en sentido ontológico— y *apóphas* —negación lógica.

ficiales de la serenidad clásica sin menoscabo de su amor por nosotros: «quello affetto suo volontario non è soggetto a passione, como il nostro, non essendo in lui difetto d'alcuna cosa», se afirma en un popular diálogo amoroso del *Cinquecento*.<sup>22</sup> Paulatinamente, de *motus animi contra rationem* van pasando las pasiones a ser «*motus animi*» *tout court*. —Lo que prefigura la moderna noción de racionalidad.

Esa reconciliación medieval tardía —y renacentista— con las pasiones, visible así en la literatura mística como en la amorosa,<sup>23</sup> aleja sin duda al cristianismo del mundo clásico. Pero, en comparación con el primigenio rechazo paulino de la naturaleza humana (de donde, irónicamente, procede) significa también un intento de reconciliación con el hombre, es una tendencia intelectual humanista.

¿De dónde viene ese movimiento favorable a la pasión, a la reconciliación con el hombre «tal como es»? ¿Qué concurre en su aparición? Sin disputa, el florecimiento, a partir del siglo XII, de la vida ciudadana y de las actividades comerciales a ella asociadas. No es casual que sea la nueva orden de los frailes franciscanos, bien integrados en la vida urbana (y por eso mismo, denostados por los monjes) la que preste un impulso mucho más decidido a la Pasión —y a la mística a ella vinculada— bajo la inspiración del milagro de la estigmatización de Francisco.<sup>24</sup> De donde surge la cuestión: este despertar de la vida urbana en Europa, aparte de inducir un movimiento de reconciliación con el hombre, con sus «pasiones» mundanas, ¿no lleva también, en sentido opuesto, a una revitaliza-

22. Citado por Erich Auerbach, *Lenguaje literario y público...*, *op. cit.*, p. 73. Para un tratamiento sistemático de este problema, el *locus* clásico es la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, I a, XX, 1.

23. El paralelismo entre pasión amorosa y pasión mística fue agudamente descrito por Ortega en sus *Ensayos sobre el amor*. A su soberbia exploración sólo se me ocurre objetar que el amor diseccionado por el filósofo madrileño tiene, como la mística, un marco cultural definido, no es cualquier amor.

24. Junto a la «pasión gloriosa», los frailes están dispuestos a admitir, con restricciones, la pasión del beneficio, la avaricia. Algo inconcebible para Agustín, quien, como se sabe, de los tres principales deseos pecaminosos del hombre caído —el deseo de dinero y posesiones, el deseo de poder y el deseo sexual— sólo disculpa al deseo de poder, a la *libido dominandi* (siempre que fuera acompañada de un fuerte deseo de alabanza y de gloria). Para la «modernidad» de los frailes franciscanos (y dominicos), cf. Lester K. Little, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, trad. de Mercedes Barat, Taurus, Madrid, 1980, pp. 243 ss.

ción de la virtud clásica, de la virtud de la *pólis*? Ciertamente sí (al menos en las ciudades italianas), y hay que entender el contexto en el que el pensamiento cristiano se halla cuando los filólogos humanistas recrean académicamente la idea clásica de la virtud política ciudadana.

### III.II. POLITIZACIÓN DE LA GRACIA Y ORDEN NATURAL

En la *Ciudad de Dios*, Agustín aparece enfrentado a dos usos seculares o terrenales del cristianismo: su uso imperial y su uso escatológico. El uso imperial consiste en poner el cristianismo al servicio de la legitimación de algún príncipe o monarca (o emperador): regiría éste al modo de Dios en un orden social análogo al orden natural dispuesto por el Creador.<sup>25</sup> (No será necesario observar la semejanza de este uso con la apología estoica de las monarquías helenísticas, supuestamente vicarias del orden natural del universo,<sup>26</sup> ni tampoco que este uso legitimador no podía contribuir en modo alguno al rebrote de la virtud ciudadana, basada en la participación política y en la distribución del poder político.) Agustín no podía aceptar ese uso, que implicaba la búsqueda de una especie de reino de Dios en la tierra, de *civitas dei terrena*: no en la tierra estaba la salvación del hombre, no en ningún orden natural, sino en la *ciudad de Dios*, en la comunidad espiritual de los hombres con Dios, que no constituye *reino natural* alguno, sino que es el *reino de la gracia*.

Y por lo mismo, tampoco podía aceptar el uso escatológico del cristianismo, la tentativa, esto es, de interpretar el *saeculum*, la historia terrenal de los hombres, en clave salvacionista, como teatro de la *reformatio* de la naturaleza humana tras su «caída». Esencial a este último uso era la interpretación herética del *Libro del Apocalipsis* que llamaba a esperar una vuelta de Cristo y el reinado de éste sobre la tierra,<sup>27</sup> y por consecuencia, a interesarse por la *vita*

25. Y sostenido, o no, por *creatio continua*.

26. Véase el capítulo anterior.

27. O, en la variante de Joaquín de Fiore y de los franciscanos espirituales, la sucesión de estas tres eras: la de Dios, la de Cristo y la venidera del Espíritu Santo. Un tratamiento interesante del milenarismo escatológico medieval se encuentra en el libro de Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, Harper & Row, Nueva York, 1961.

activa, por la vida civil. La historia dejaba de ser un asunto privado (la relación del individuo con Dios, o una agregación de esas relaciones), para adquirir una dimensión pública: la historia terrena, como historia de la salvación de los hombres, debía concluir con el *éschathon*, con el reino de la gracia en la tierra. Agustín nunca hubiera podido aceptar este tipo de interpretaciones tendentes a politizar (y a terrenalizar, y a secularizar) la gracia. La virtud cristiana tenía, antes bien, que probarse —asistida por la gracia— frente a los sucesos terrenales dominados por la fortuna,<sup>28</sup> no buscando significado en ellos, ni menos interviniendo activamente en su configuración, o en su secuencia temporal, sino dejando que con sus reveses probaran la solidez de la fe (a través de la cual se consolaba Boecio vislumbrando la «verdadera» realidad, el eterno presente, el *nunc-stans* desde el que toda fortuna aparece como «buena fortuna»<sup>29</sup>).

Pero, a medida que comunidades y reinos cristianos, gobernados por cristianos y con leyes cristianas, fueron desparramándose por Europa, en la medida, también, en que la Iglesia fue afirmándose como poder terrenal, la hostilidad agustiniana a la vida política activa fue haciéndose inmantenible, y así cobraron cada vez más importancia los usos imperial y escatológico del cristianismo. Con el uso imperial está, hasta cierto punto, emparentado el iusnaturalismo de la modernidad incipiente; con el uso escatológico —hasta un punto menos cierto—, el llamado «humanismo cívico» renacentista italiano<sup>30</sup> del que surge la tradición republicana moderna. El primero tiene que ver con el «orden natural»; el segundo, con la «virtud cívica». O también: el primero es cultivado sobre todo por

28. Véase la nota 10.

29. Recuérdese la influyente posición de Boecio al respecto: no podemos conocer los designios de Dios en el mundo; por eso la filosofía y la fe —que vienen a ser lo mismo— han de sustituir a la antigua virtud como respuesta a la fortuna. Pero si se actúa en el mundo secular es para que la virtud así ejercida pruebe la solidez de la fe exponiéndola a los golpes de la fortuna.

30. El término «humanismo cívico», así como la incorporación de su tradición a la historia del pensamiento político moderno, se deben a Hans Baron. Cf. *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, New Jersey, 1966. Para el humanismo cívico como punto de enlace entre los usos escatológicos del cristianismo y el republicanismo moderno, cf. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, Londres, 1975.

juristas (pues *lex* va antes con *imperium* que con *res publica*); el segundo, por humanistas conservadores y restauradores del patrimonio cultural —literario, filosófico y filológico— clásico. En el capítulo siguiente nos ocuparemos de la tradición cívica republicana moderna. Ahora cumple atender a la tradición política jurídica para la que la noción clásica de virtud ciudadana es poco menos que irrelevante (los súbditos de una monarquía no tienen por que ser virtuosos: Maquiavelo *dixit*). Importante es, más bien, la idea (estoica y también peripatética) de un orden natural conforme al que deben vivir las comunidades políticas, así como la idea de los derechos de las personas sobre las cosas (*ius ad rem*): la libertad se definirá por esos derechos, y así caerá definitivamente la antigua noción socrática de libertad interior (como hemos visto, inextricablemente unida a la virtud).

El redescubrimiento humanista renacentista de la virtud ciudadana antigua es, primordialmente, un acontecimiento filológico. Es verdad, como va dicho, que el reverdecer de la vida urbana a partir del siglo XII (sobre todo en el norte de Italia y en los Países Bajos) dio un motivo político a la nueva curiosidad por la *pólis* del que más adelante averiguaremos algunas consecuencias. Pero esa prosperidad ciudadana de la Baja Edad Media tenía poco que ver con el antiguo esplendor de Atenas, o de Esparta, o de la Roma republicana; estaba basada en el «comercio», en el uso creciente del mecanismo de mercado para la organización de la vida económica, y por lo tanto, en la aspiración a más de los individuos, en lo que en la lengua griega se llamaría *pleonexía*, la disposición de carácter tan decididamente combatida por la virtud socrática en su disputa con los sofistas.<sup>31</sup> O, más precisamente, estaba basada en el descenso

31. Recordemos que en el fundamento antropológico de la teoría económica de Adam Smith está su definición del hombre según estas dos características: 1. La propensión, «común a todos los hombres, e inexistente en los animales, a trocar, traficar e intercambiar una cosa por otra» (*The Wealth of Nations*, ed. Cannan, Free Books, Nueva York, 1937, p. 13); y 2. El «deseo de mejorar sus condiciones»: «it comes with us from the womb, and never leaves us till we go to the grave. In the whole interval which separates these two moments, there is scarce perhaps a single instance in which any man is so perfectly and completely satisfied with his situation, as to be without any wish of alteration or improvement of any kind» (*ibid.*, pp. 324 y 326). Lo curioso es que su filosofía moral (desarrollada fundamentalmente en su *Teoría de los sentimientos morales*) parte de otros supuestos de comportamiento (lo que ha dado lugar al célebre «problema de Adam Smith» de los manuales de historia



progresivo de los costes de utilización del mecanismo de mercado como instrumento eficiente de articulación de la interdependencia económica. Ese descenso tenía que ver con el imponente crecimiento demográfico acontecido a partir del siglo IX y con la consiguiente multiplicación de las oportunidades de sacar provecho de la especialización y del intercambio que el crecimiento demográfico había propiciado.<sup>32</sup>

A partir del siglo XII, asistimos en Europa a una progresiva expansión de la utilización del mercado, y eso no puede dejar de tener consecuencias en el comportamiento de los agentes de la vida social. Pues la interdependencia económica mediada por el mercado es, por definición, un sistema de interacción entre individuos egoístamente motivados, y egoísmo es, y no altruismo —o compasión por el prójimo—, lo que mueve a cada uno de ellos a prestar un servicio a otro en el intercambio mercantil: no en atención a mis necesidades hará el pan el panadero y me lo ofrecerá, sino por miramiento de las suyas propias, recuerda Adam Smith en la *Riqueza de las naciones*. —Por eso ha podido hablar Carlyle, sin embargo amigo del economista Stuart Mill, de la ciencia económica como de «la ciencia triste», de la *dismal sciencie*—. Sin duda, el comportamiento de los habitantes de los burgos de la Baja Edad Media (de Venecia y de Milán, de Florencia y de Génova, pero también de Amberes y Brujas, de París y Barcelona) va moldeándose progresivamente de acuerdo con la expansión del mercado, no con el paradigma, espejeado por los filólogos, de la virtud ciudadana clásica.

---

de las doctrinas económicas). Como su lector Hegel, también Adam Smith tiene el alma escindida entre la modernidad burguesa y los antiguos ideales republicanos.

32. El crecimiento demográfico llevó a rendimientos decrecientes en la agricultura; lo que bajó (hacia el siglo XII) el precio del factor productivo trabajo, empujándolo a la emigración hacia nuevas tierras vírgenes o hacia las ciudades. La colonización de más y más tierras hasta ocupar vastas áreas del territorio europeo hizo que las diferencias entre ellas (diferencias en cuanto a la dotación de recursos naturales); pero también de precios relativos de los factores de producción principales —tierra y trabajo— propiciaran —por sus ventajas comparativas— el intercambio mutuamente beneficioso. De otro lado, la emigración hacia las ciudades llevó al crecimiento y robustecimiento de éstas, lo que facilitaba la especialización en la producción manufacturera en ellas, convirtiéndolas así en nuevos polos diferenciales —con ventajas comparativas— estimulantes del intercambio mercantil y, crecientemente, en centros de organización del mismo a escala local, regional y, a menudo, suprarregional.

Y lo que el buen funcionamiento colectivo de ese comportamiento individual requiere son derechos que, definiendo precisamente las relaciones de los hombres con las cosas —con los objetos de propiedad (crecientemente alienable)—, puedan utilizarse para solventar eventuales conflictos entre los hombres: *regulae juris*, no *enkráteia*, exige la economía de mercado. Reglas, leyes que rebajen los costes de transacción de la economía de mercado: que hagan predecible la conducta de los hombres, que faciliten la negociación de los acuerdos entre ellos y que refuercen con sanciones contrafácticas la vigencia de esos acuerdos. Y autoridad: un poder soberano que promulgue esas leyes y las haga respetar. Con no poco fundamento constituyen derecho y autoridad (o «libertad» y «soberanía») los dos conceptos políticos centrales del pensamiento político moderno —y la fuente principal de sus antinomias.

Ahora bien; precisamente el poder político y el derecho están, por lo regular, sometidos a economías de escala. Eso quiere decir que el coste de su ejercicio decrece, por unidad de bien por ellos generado, a medida que aumenta su extensión o envergadura.<sup>33</sup> En un mundo como el de la Baja Edad Media e incipiente modernidad, en el que sólo los sectores «transactivos» estaban sometidos a economías de escala,<sup>34</sup> el incremento de la productividad tenía que andar estrechamente ligado a la expansión de esos sectores, entre ellos los generadores de «bienes públicos» (el poder político y la justicia). Los implicados en el tráfico social mercantil tenían que percibir de un modo u otro que el incremento de escala de la autoridad (la extensión geográfica de la soberanía) y de la ley (la extensión del ámbito de aplicación del derecho) disminuía el coste de sus servicios. Y los soberanos, los depositarios del poder político

33. En la teoría económica, las economías de escala se representan habitualmente con una función de costes que contiene un elemento constante; a medida que el *output* del sector sometido a economías de escala aumenta, el coste de la unidad producida desciende. En el caso que estamos considerando, el poder político y la administración de justicia (de acuerdo con el análisis económico estándar de la política) son un «sector económico» que produce «bienes públicos» o colectivos que interesan a todos los individuos egoístas que concurren al mercado.

34. La agricultura mostraba rendimientos decrecientes absolutos; la manufactura, rendimientos constantes a escala (salvo las industrias extractivas de la minería y la metalurgia, con rendimientos decrecientes a escala). Cf. D. C. North y R. P. Thomas, *The Rise of the Western World. A New Economic History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, esp. pp. 58 ss.

empeñados en esa expansión —por los evidentes beneficios que rendía—, tenían que chocar unos contra otros al disputarse un espacio tan limitado como el europeo. La formación de los Estados-nación en la Europa de los siglos xv-xvii es fruto de ese doble movimiento: la superación de las baronías feudales —a la que empujaban las economías de escala del poder político— y el enfrentamiento incesante entre sí de las monarquías surgidas de esa superación en el marco de un juego de suma cero<sup>35</sup> definido por la intención de los jugadores de anexionarse territorios (fuentes de rentas fiscales) sobre un espacio geográfico limitado. Es la época en que Fernando e Isabel ponen fin a las luchas tremebundas de los señores feudales peninsulares, y es también la época de la batalla de Courtrai (1302) y de la Guerra de los Cien Años y de la caída de Constantinopla en poder de los turcos (1453). La guerra actúa retroalimentativamente sobre las economías de escala del poder político: los inmensos gastos que ella ocasiona fuerzan a obtener más copiosas rentas fiscales al soberano, lo que nutre a su vez sus ambiciones de expansión territorial.<sup>36</sup>

Ello es que, como producto lateral de esa expansión creciente de la escala del poder político<sup>37</sup> —y del ámbito de vigencia de sus *regulae*—, los grandes centros urbanos de la Baja Edad Media, las

35. Los juegos de suma cero son juegos en los que el valor numérico del resultado es el mismo para ambos jugadores, sólo que de signo inverso: es decir, lo que gana uno viene de lo que otro pierde.

36. Sin embargo, en tanto no consiga más anexiones, tiene que intensificar la extracción de renta fiscal de sus actuales súbditos para poder sostener la guerra, con lo que las iniciales ventajas (en términos de costes) de la expansión del poder se difuminan hasta desaparecer, y así ven los habitantes de los burgos con creciente reticencia cómo el coste de los bienes públicos (protección y justicia) se dispara; el consiguiente intento de éstos de fiscalizar los designios fiscales del soberano llevará, como es harto sabido, al surgimiento de la institución parlamentaria, y con ello, a una nueva época de la vida política moderna en la que acontecerá el tránsito del absolutismo al liberalismo.

37. Conviene decir aquí que a la expansión del poder político no sólo empujaban las economías de escala, sino también el hecho de que las nuevas tecnologías bélicas requerían, para su plena eficiencia, una escala mayor por parte de las instituciones que las fueran a aplicar. Con el descubrimiento de la ballesta y de la alabarda va la necesidad de ejércitos profesionales, pues el servicio de cuarenta días al año de villanos y siervos es completamente ineficaz frente a unidades militares permanentemente entrenadas con esas armas (de aquí el florecimiento de mercenarios; por ejemplo, los célebres alabarderos suizos). Y nada digamos del descubrimiento de la pólvora y del arte tormentaria.

ciudades de las que podía esperarse un interés por la *pólis* clásica (particularmente las italianas, cuna del humanismo cívico en los siglos xv y xvi) fueron «municipalizándose», convirtiéndose, esto es, en nudos decisivos del tráfico social, en centros de prosperidad mercantil, pero sometidas cada vez más a un poder político foráneo: a la soberanía de un duque, de un príncipe, de un monarca o de un emperador —o de un obispo—. Eso debilitó decisivamente las esperanzas de un renacer de la cultura política republicana. Difícilmente podían sus habitantes *participar* —esa palabra clave de la libertad política republicana— en la gestión del poder político *qua* ciudadanos. Difícilmente podían entrar en la dinámica de «gobernar y ser gobernados», por expresarlo con el *desideratum* aristotélico. Por contra, un nuevo concepto de libertad —el concepto moderno— surgía: las ciudades estaban sometidas al *imperium*, de cuyas decisiones políticas eran excluidas, pero la «libertad» de los ciudadanos la garantizaba el derecho, la ley de ese imperio. Cuando Carlos I de Inglaterra proclama a finales del siglo xvi que la libertad del pueblo no tiene nada que ver con tener voz en el gobierno, sino con estar sometido a —y amparado por— la ley, está ya instalado en el concepto moderno de «libertad»: la libertad jurídica negativa.<sup>38</sup>

Tal es el contexto de aparición de lo que antes llamábamos «uso imperial» del cristianismo. El endiosado monarca ha de dictar leyes como aquellas con que el Creador ha ordenado la naturaleza; el orden social emula al orden natural; el buen orden social es un orden natural. En este contexto, pero sólo en éste contexto, vige la conocida analogía del politólogo Carl Schmitt entre metafísica y

38. La libertad jurídica negativa puede entenderse como la conocida «liberty from» de Isaiah Berlin, que la distingue de la «liberty to». (Cf. «Two concepts of liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969, pp. 139 ss.) Interpretada así la libertad negativa, el soberano fijaría el conjunto de oportunidad (exterior) de los súbditos, dejándoles libertad para que, dentro de ese conjunto, escogieran ellos su elemento —modo de conducta— preferido. Pero no tendrían libertad para fijar o modificar ellos ese conjunto de oportunidad (y, lo que es de una importancia decisiva en nuestra investigación, la posibilidad de fijar o modificar ellos mismos su conjunto interior de oportunidad —la «libertad interior de los antiguos» ni siquiera se consideraría). El avance que significa el concepto moderno de «libertad jurídica» asociado al *rule of law*, al imperio de la ley, que desembocará en el liberalismo político, reside en limitar la arbitrariedad del soberano: éste debe fijar el conjunto de oportunidad de los súbditos, pero no caprichosamente, sino de acuerdo con leyes generales válidas para todos sin excepción (y sin retroactividad): lo que, si no *eunomía*, tiende al menos a garantizar la *isonomía*.

política modernas. La analogía cobra fuerza más que metafórica en la medida en que el descubrimiento y formulación de leyes universales de la naturaleza por la ciencia natural moderna anda parejo de la necesidad de la vida social regulada por el mercado de darse leyes jurídicas cada vez más universales, capaces de excluir, pongamos por caso, el *bill of attainder* de la *common law* inglesa, o el *Begnadigungsrecht* germánico, o la *aequitas* antigua, y de hacer a todos iguales ante la ley (tornando así más previsible la conducta de los individuos y la del propio poder político sancionador)<sup>39</sup>

Y en ese contexto también, surge el derecho natural moderno.

39. La analogía entre «ley jurídica» y «ley de la naturaleza» puede ser algo más que metafórica. Las leyes jurídicas son juicios condicionales (más precisa y técnicamente: son enunciados contrafácticos subjuntivos) sobre la conducta futura de los súbditos y las consecuencias de esa conducta; y a menudo están también los enunciados legales de la ciencia formulados como condicionales contrafácticos. Desde luego que todo eso está sujeto a polémica entre los filósofos del derecho y los filósofos de la ciencia, pero hay corrientes muy importantes en ambas subculturas que tienden a reconstruir en esos términos sus respectivos enunciados legaliformes. Cf., para la filosofía del derecho, H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford University Press, Oxford, 1961; y, para la filosofía de la ciencia, N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, Bobbs-Merrill, Nueva York, 1973. Asunto completamente distinto es si, aparte de la analogía formal, hay flechas causales entre ambos tipos de leyes, es decir, si la tradición jurídica de la cultura europea ha influido de algún modo en la formulación de leyes de la naturaleza por parte de la ciencia europea moderna (o al revés). El gran historiador británico de la ciencia Joseph Needham parece sugerir algo así al afirmar que la sabiduría china no pudo desembocar en el cultivo de la ciencia teórica por faltarle un concepto de Dios transcendente legislador y la tradición del derecho romano. Cf. J. Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, vol. II, pp. 518 ss. Por lo que hace a Carl Schmitt, su tesis es que: «La imagen metafísica que del mundo se hace una determinada época tiene la misma estructura que la idea que tiene de la forma de su organización política. La constatación de una tal identidad es la sociología del concepto de soberanía». *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlín, 1922, pp. 59-60.) La generalización schmittiana es falsa, por supuesto. (Aunque en su apoyo podrían invocarse algunas investigaciones de la antropología cultural contemporánea: por ejemplo, Robin Lobin y Frank Reynolds (eds.), *Cosmogony and Ethical Order*, Chicago University Press, Chicago, 1985.) No se puede deducir del *Timeo la República*, ni menos las *Leyes*; ni —por muy otros motivos— cabe derivar de la *Metafísica* aristotélica la *Política*. En cambio, la afirmación del gran jurista del nacionalsocialismo es aproximadamente cierta por lo que hace a la filosofía política medieval y moderna. El porqué habrá de averiguarse en los próximos capítulos, que intentarán además precisar la noción de «estructura» (de la imagen del mundo y de la forma de la organización política) para evitar caer en las laxas analogías que pueblan el museo de los horrores de las ciencias sociales:

En una época herida por guerras devastadoras entre naciones sumergidas en un juego de suma cero sin tregua y por guerras religiosas a menudo civiles; en un mundo, por otra parte, cuyos Estados no habían acabado aún de resolver lo que Max Weber llamó la «expropiación de los expropiadores», es decir, la centralización del poder político y la arrogación por éste del monopolio de la violencia; en un mundo, además, cuya faz estaba siendo transformada por el auge de la economía mercantil, quebradas por ella sus tradiciones, debilitadas sus costumbres; en una época y en un mundo así, la idea de un orden social émulo del natural tenía que ser no tanto un eco de la realidad económica, sociológica y política, cuanto un *desideratum*, una búsqueda de raíces normativas para la vida social. ¿Cómo no había de regresar la tesis estoica del orden natural inspirado en la *recta ratio* (*orthós logós*), cómo no había de intentar también la escolástica una interpretación de la teoría política aristotélica en términos iusnaturalistas?<sup>40</sup> ¿Cómo renunciar a influir con esas doctrinas a la política y al derecho positivo de la época?

El derecho natural, declara Grocio, es un «mandamiento de la razón que muestra que en una acción hay necesidad moral o bajeza moral por su coincidencia o no con la naturaleza racional, por lo que Dios, como Creador de la naturaleza, ha ordenado o prohibido tal acción».<sup>41</sup> Evidentemente, la naturaleza es vista aquí como creación de Dios, no —paulinamente— como la consecuencia de la «caída». —Ya veremos luego cuán importante es esta afirmación para entender el desarrollo del iusnaturalismo—. No el egoísmo y el pecado humanos interesan a Grocio, sino el *appetitus societatis* de los hombres. Pues el filósofo de las Provincias Unidas no está tan

40. El aristotelismo tradicional no era «político». La *Política* de Aristóteles no fue en absoluto considerada por el cristianismo de la Alta Edad Media (tampoco influyó sobre el peripatetismo). Hasta el año 1260, en que la tradujo el flamenco Guillermo de Moerbeke, no se dispuso de versión latina de la misma (la versión, por cierto, sobre la que comentan Alberto Magno y Tomás de Aquino). «El eventual distanciamiento de la escolástica tardía respecto de los conceptos políticos fundamentales de Aristóteles (Duns Scoto), que influyó en el rechazo incipientemente reformador de la política aristotélica y en Lutero, no pudo imponerse a la larga, de modo que la tradición escolástica de la filosofía política atravesó el umbral del siglo XVI relativamente intacta.» (M. Riedel, *op. cit.*, pp. 116-117.) Y el siglo XVI, el siglo del redescubrimiento de la Stoa, es también el siglo de la reinterpretación en clave iusnaturalista de la *Política* de Aristóteles.

41. *De jure belli ac pacis* (1625), I, cap. 1, X, 7.

preocupado por el derecho que un monarca ha de dar a sus súbditos, por el derecho positivo de los Estados-nación incipientes, cuanto por un derecho que regule las relaciones entre esas naciones atormentadas por la guerra y por la intriga diplomática, por el derecho internacional público. De aquí que se acuerde del ideal estoico de la *cosmópolis*. Y de su otra cara: el individuo-átomo. Sobre recuperar la idea estoica del orden natural (la Stoa se redescubre en el siglo XVI), Grocio y el iusnaturalismo moderno reciben también la inspiración de una visión atómico-individualista de la sociedad, asimismo de ascendencia estoica. Eso le diferencia del iusnaturalismo escolástico tardío, que tiene una concepción holista del proceso social. La diferencia queda disimulada por el hecho de que unos y otros —«neoestoicos» y «neoperipatéticos»— acentúen el carácter «social», «político», de los individuos, su natural *sociabilitas*. Sólo que los primeros deducen de ello el orden político entero, mientras que los segundos se limitan a yuxtaponérselo. Suárez, por ejemplo, usa también la noción de «apetito de sociedad» (que es, se ha dicho, una traducción grociana del concepto estoico de *oikéiosis*), pero yuxtaponiéndolo al segundo principio constitutivo, según él, de la ciencia de la vida humana: «Primum esse, hominem esse animal sociale et naturaliter recteque appetere in communitate vivere. Secundum principium est in communitate perfecta necessariam esse potestatem ad quam spectet gubernatio communitatis».<sup>42</sup>

Lo que el apetito de sociedad escolástico ha perdido respecto de Aristóteles es la profundidad psíquica de los apetentes: la naturalidad de la sociabilidad humana la predicaban los escolásticos, como no podía menos de ser, de las preferencias de primer orden. Por lo que hace a Grocio, su *appetitus societatis* forma parte también de las preferencias de primer orden; pero no se trata aquí de una mala interpretación del concepto antiguo —*oikéiosis*—, sino de la escisión, ya comentada, del pensamiento ético y político del pörtico.<sup>43</sup>

42. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612), III, I, 3-4. La tesis es un lugar común de los escolásticos españoles del siglo XVI. Véase S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Laterza, Bari, 1972, especialmente pp. 111 ss.

43. La escisión de ética y política en la Stoa lleva, por otra parte, a una aproximación de la política a la metafísica (cosmológica): cada parte de la naturaleza, cada cosa, tiene su espontaneidad propia, «doméstica» (*oikeion*): la del hombre es la *oikéiosis*, la sociabilidad, el apetito de sociedad, o —como traducirán otros— el *instinctum gregatim*.

### III.iii. DESAFÍOS MODERNOS DEL *ORDO NATURALIS*: EL JUEGO DEL ESTADO DE NATURALEZA

La búsqueda de raíces normativas para la vida social que es el brote iusnaturalista del siglo XVI tropieza, en el plano de los hechos, con la dificultad de los nuevos átomos sociales emergentes: los individuos concurrentes al mercado (y los barones intrigantes y los monarcas enzarzados en juegos de suma cero) estaban lejos de exhibir los rasgos edénicos implicados por la doctrina del *appetitus societatis*. Pero es que, además, un acontecimiento coetáneo, de profundas y todavía poco estudiadas consecuencias intelectuales, iba a contrapelo del *consensus gentium*<sup>44</sup> en el que el iusnaturalismo fundaba la naturalidad del orden político propugnado: a partir de comienzos del siglo XVI, con el descubrimiento de América, una muchedumbre de noticias sobre gentes que vivían y pensaban de otro modo, con costumbres inopinadamente distintas, comenzó a entrar a espuestas, y la Europa intelectual se vio abrumada con relatos que describían culturas capaces de rebasar en exotismo y desviación a todo lo a la sazón conocido. La tradicional recomendación de la teoría política escolástica, de acuerdo con la cual «non esse debere sollicitos de gentibus barbaris», difícilmente podía ser ahora seguida. Por lo pronto, el de «bárbaro» dejó de ser un concepto lo bastante pregnante como para referirse a los moradores de ultramar; de aquí la nueva noción de «salvajes», de *homines sylvestres*. Bastante antes de que Bodino se asombrara (*Rep.* V) en 1576 de la «admirabilis ac paene incredibilis dissimilitudo» entre los hombres, Montaigne había ya afirmado en sus *Ensayos* que «il n'est chose en quoi le monde soit plus diverse qu'en costumes et loix» —una idea muy difundida en el Renacimiento, a uno de cuyos representantes más ilustres, a Pico della Mirandola, acaso pueda atribuirse el mérito de haber sido el primer «pensador» del Descubrimiento.

44. «Consenso» común, hasta cierto punto, a escolásticos tardíos y «neoestoi cos». Frente a ese consenso, frente a lo que Ortega llamaba la «demagogia de Aristóteles» y hacía injustamente culminar en la filosofía del conocimiento de la vieja Stoa (malinterpretando la *phantasia kataleptiké* de ésta) en *La idea de principio en Leibniz* (Alianza, Madrid, 1979, pp. 230 ss.), se alzaría de nuevo el racionalismo moderno fecundado por la crisis escéptica de los siglos XVI y XVII.



También es Pico el primero en redescubrir a Sexto Empírico, contribuyendo así al renacimiento de la tradición pirrónica escéptica antigua.<sup>45</sup> Con sus *feris similes*, América parecía arruinar la doctrina de la sociabilidad humana; esa doctrina era aparentemente refutada por lo que algunos viajeros reputaban como brutalidad, miseria y desgobierno de los pueblos más cercanos a la naturaleza. Pero también amenazaba al *consensus gentium* como criterio de naturalidad de las instituciones —y de las verdades— humanas. La base común legitimadora del orden social y del conocimiento parecía socavada, y el rebrote del escepticismo en el siglo XVI era en buena medida su subversión consciente.

Los antiguos, escribirá Montaigne, «n'ont peu imaginer une naïveté si pure et si simple, comme nous la voyons par expérience; n'y ont peu croire que nostre société se peut maintenir avec si peu d'artifice et de soudaire humaine». Con tan poco *artifice...* Luego, las instituciones europeas eran artefactos, constructos humanos, resultados de la *poiesis*, nada tenían que ver con el *opus naturae* de los escolásticos (ni, dicho sea de paso, con la *praxis* aristotélica). Una óptica, ésta de Montaigne, que no ha dejado de influir en la admiración grociana de la *eximia simplicitas* de los americanos y en el posterior registro pufendorfiano de la *morum innocentia* de los salvajes. Pues el impacto de América contribuirá a escindir aún más los campos del iusnaturalismo escolástico tardío y del incipientemente moderno, encarnado por Grocio. Mientras el desafío americano ha de empujar a los escolásticos a la búsqueda de verdaderas comunidades políticas en ultramar,<sup>46</sup> ese mismo desafío lleva a Gro-

45. Cf. Landucci, *op. cit.*, para Pico como pensador del Descubrimiento; y para el Pico neoescéptico, R. H. Popkin, *The History of Skepticism*, University of California Press, Los Ángeles, 1978.

46. ¿Eran éstas «salvajes y bestiales», estaban entregadas a «pecados grandes, enormes y abominables», carecían de «policía alguna», como sostuvieron Oviedo y Acosta? ¿O eran «comunidades políticas» en el sentido de Aristóteles, con «leyes y policía», como tendía a pensar fray Bartolomé de Las Casas? ¿No tenían «Rey ni Señor», ni obedecían a nadie, como sostuvo Vespuccio, o más bien lo contrario era lo cierto, como parece desprenderse de los relatos de Cristóbal Colón? La posición escolástica era, desde luego, el punto principal de apoyo —en el plano doctrinal— de los defensores de los indios, como se aprecia en el valiente capítulo XLVI de la *Apologética Historia* («De la perfección de las sociedades indias») de fray Bartolomé. No podían los indígenas de las Indias occidentales ser verdaderos hombres (y el papa les había declarado *veri homines*) y no ser sociales. Quizá algunas comunidades

cio a escrutar en el salvaje americano las condiciones de vida natural del individuo para, partiendo de ellas, construir un orden social natural, fundado en derecho natural. No comunidades políticas busca el iusnaturalismo racionalista en América, sino individuos dotados de *appetitus societatis*, piezas adecuadas para componer el rompecabezas de la buena sociedad humana.

Pero ambas búsquedas ven distraída su labor por el ataque neoescéptico a su flanco gnoseológico recibido del racionalismo estoico y peripatético. Pues los antiguos son también reos, según ese ataque, de soberbia epistemológica: Agrippa von Nettesheim —un interesante precursor de Paul K. Feyerabend— llama a los filósofos sectarios de ellos «maestros de errores». La única verdad es que nada puede conocerse con certeza, y pretender lo contrario es yerro de lesa gravedad. La razón humana es falaz, y no menos engañosos son los sentidos. La única fuente genuina de verdad es la fe: por eso «es mejor y más beneficioso ser idiotas, nada conocer, creer por fe y caridad para acercarse a Dios que ser eminente y orgulloso a través de las sutilezas de la ciencia para acabar en poder de la serpiente». <sup>47</sup>

Es muy probable que el movimiento neoescéptico que se inicia al romper el siglo XVI se hubiera limitado a constituir un episodio intelectual más o menos curioso de no ser por el soporte institucional de qué gozó durante siglo y medio por parte de la Iglesia romana. Porque el siglo XVI es también el siglo de la Reforma, está

---

indígenas no eran «comunidades perfectas», es decir, «políticas», sino imperfectas («familiares»), pero de ninguna manera eran sus miembros «bestias» o fieras sin ley ni costumbre, siendo en muchos casos (Perú, México) indubitable que se estaba ante verdaderas comunidades «políticas» en nada inferiores a otras civilizaciones bárbaras ya conocidas (el Japón, China).

47. Citado por Popkin, *op. cit.*, p. 24. Quizá sea éste el lugar apropiado para advertir al lector de que la recuperación del escepticismo antiguo por el neopirronismo y el libertinaje modernos no acontece sin un fenomenal malentendido: pues lo que ocupaba al pensamiento escéptico antiguo no eran primordialmente problemas gnoseológicos, sino problemas de naturaleza ética. El escepticismo antiguo genuino hay que interpretarlo como una tradición de búsqueda de la felicidad personal que aspira también a la *apathía*, pero por vías distintas de las de los académicos, los estoicos y los epicúreos: precisamente por la vía de la *isosthenía* o suspensión del juicio positivo o negativo sobre las cosas. Para una interpretación no anacrónica del escepticismo antiguo, cf. Julia Annas, «Doing without objective values: ancient and modern strategies», en Schofield y Striker (eds.), *The Norms of Nature, op. cit.*, pp. 3-29.

atravesado por la tremenda convulsión intelectual del cisma, por el desafío luterano a la autoridad institucional y moral del papa y por la consiguiente exaltación de la capacidad del entendimiento de los individuos para juzgar por sí mismos y para interpretar según su criterio las sagradas escrituras (y la propia relación con Dios). Roma, que en otras circunstancias hubiera visto con profundo desagrado el descrédito a que los escépticos sometían a un conjunto de tradiciones doctrinales, forjadas durante siglos, que ella no podía menos de considerar como parte de su patrimonio espiritual, cedió al nuevo pirronismo, usándolo sin rebozo como arma de contraataque en su disputa con los reformadores. La Contrarreforma —particularmente la francesa— está filosóficamente permeada por argumentos y poses escépticos.<sup>48</sup>

El nuevo racionalismo filosófico que cristaliza en la Europa de mediados del siglo XVII puede verse como una ruptura con la tradición neoescéptica. —De hecho, surge en el país cuya Contrarreforma más había fiado al ariete escéptico—. Pero fecundado por ella, y por consiguiente, de ningún modo en solución de continuidad con el veterorracionalismo escolástico o neoestoico. Descartes ha declarado expresamente (contra Herbert of Cherbury, antiguo embajador británico en París y esforzado acumulador de argumentos antiescép-

48. Tras la «disputación de Leipzig» de 1519 y de los escritos de 1520 (el llamamiento a la nobleza alemana y el sumario instruido a la «maldad babilónica» de la Iglesia), Lutero se había convertido en una amenaza que no podía permanecer por más tiempo incontestada. Luego de resistir varias presiones del papa, Erasmo de Rotterdam, el erudito holandés con fama de humanista libre de pensamiento, optó finalmente por replicar a Lutero, y en 1524 publicó la célebre diatriba *De libero arbitrio*, en la que se construye un dique hecho de dudas gnoseológicas y morales a la marejada racionalista septentrional. Ya en el *Elogio de la locura* había observado Erasmo que los «asuntos humanos son tan oscuros y varios que nada puede conocerse claramente»; ahora, frente al Reformador, cuestionaba la capacidad de los hombres para juzgar por sí mismos las sagradas escrituras, para acceder autónomamente a la verdad, para formar sus propios criterios. ¿No son engañosos los sentidos? ¿Y no es la razón humana flaca e insegura? ¿Cómo, pues, adquirir por esas vías la certidumbre de que se interpreta correctamente la Biblia? La recomendación en que viene a parar esa catarata erasmiana de cuestiones es instructiva; inaugura un corolario «político» bien sólito luego —hasta nuestros días— de los argumentos gnoseológicos escépticos: puesto que nada puede conocerse y fijarse más allá de la disputa, envueltos la percepción y el raciocinio humanos en un nebuloso halo de confusión, pulverizado el *consensus gentium* y quebrada la *communis opinio*, sólo la autoridad de la tradición puede servir de báculo a la verdad. ¡Que el papa y la Iglesia romana, encarnaciones vivas de la tradición, decidan!

ticos de viejo cuño) que el nuevo racionalismo no es una restauración del consenso universal. Lo mismo Leibniz: «Je ne fonde pas la certitude des principes innés sur le consentement universel», declara a la entrada de los *Nuevos ensayos* (I, 1, 2-4). Y Hobbes ha hablado varias veces con displicencia del «consensus totius generis humanis», incluso del «consensus omnium vel sapientissimorum vel eruditissimorum gentium».

¿Sobre qué fundar, pues, ahora, tras el terremoto neoescéptico, la verdad y el orden social? Como es harto sabido, la revolución filosófica cartesiana consiste en trasladar el epicentro epistemológico del consenso de todos a la autoconsciencia, llevando la duda del escéptico radical hasta sus últimas consecuencias, hasta lo que no puede ser dudado, para, partiendo de esta única tierra firme divisible, reconstruir el consenso intersubjetivo (que ya no será un dato, sino una posición a conquistar, un *desideratum* factible). De modo parecido, Hobbes acepta el reto nihilista que viene del campo escéptico y admite, con el Montaigne de los *Caníbales*, que nuestras costumbres y nuestras normas no son sino artefactos desconocidos por los primitivos; pero él se propone construir el orden social entero sin partir de otro supuesto que el de esos individuos primitivos y brutales.

También en el iusnaturalismo grociano encontrábamos el supuesto atómico-individualista a partir del cual se deducía el entramado institucional de las culturas humanas. Pero Grocio no ha podido prescindir, en ese intento, de la *oikéiosis* estoica, en cierto modo, de la bondad natural del hombre (que él ve confirmada por la *simplicitas* de los salvajes). Cuando Hobbes prescinde, en su deducción del Estado, también del *appetitus societatis* de los hombres, está respondiendo simultáneamente —y aceptando— todos los retos lanzados al iusnaturalismo: está respondiendo a la evidencia de que los individuos que concurren al mercado son básicamente egoístas, a la evidencia de la ambición de más de los monarcas y de los barones feudales y a la evidencia —proporcionada por una parte de los relatos etnográficos de la época, la parte a la que Hobbes prefirió atender— de la *feritas* de los americanos que viven en *estado de naturaleza*. [Que en ellos está pensando Hobbes al hablar de *estado de naturaleza* es algo que no admite discusión: en la edición latina del *Leviathan* (1688), a la que suele considerarse más fáctica y menos hipotética que la inglesa de 1651, a la pregunta: «omnium

in omnes bellum?»), responde Hobbes: «Americani ita vivunt».]<sup>49</sup>

El punto crucial, filosóficamente hablando, de la innovación hobbesiana es el rechazo de la concepción aristotélico-escolástica de la naturaleza como dispuesta teleológicamente y su substitución radical por una metafísica —no sólo por una física— mecanicista que no admite más causas que las eficientes y materiales, rechazando las finales y formales, y así, también el esquema potencia-acto. La *civitas* no puede ser vista en modo alguno como colmatación o actualización de una potencia «física», natural (a la que contribuirían, como segunda realidad, el bien actuar práxico de los ciudadanos y la pericia poiética del legislador), sino como resultado del choque de los individuos concebidos como cuerpos materiales. Ciertamente es una de las conclusiones de Hobbes que el hombre es a la vez materia y constructor (*artifex*) del cuerpo político; pero el impulso que le lleva a fabricar el artefacto es entendido por Hobbes de un modo que no deja lugar alguno para la explicación teleológica o intencional: el impulso (*conatus*) que mueve a los hombres a abandonar el estado de naturaleza es exterior al movimiento, son los deseos y las pasiones. Puede por el pronto parecer sorprendente que Hobbes considere «exteriores» a los deseos y a las pasiones; pero esta es una de sus originalidades. La tesis equivale a otorgar —rompiendo aquí con la tradición— al objeto de la pasión o del deseo el papel activo (*agens*), y al sujeto, el pasivo (*patiens*): el hombre que activamente desea un bien es el *patiens*; el bien deseado, el *agens*. El acto del deseo, dice Hobbes, es un movimiento local del *spiritus animalis* hacia el objeto que lo mueve (*De corpore*, III, 8). Y así queda subvertida, no sólo la metafísica escolástica, sino también la teoría aristotélica de la acción: el bien, el objeto, que perseguimos no es ya un fin, sino, al revés, el deseo es el efecto cuya causa eficiente es el objeto.<sup>50</sup>

La metafísica de Hobbes ocupa un lugar excepcional en el siglo XVII. No es, desde luego, original su confutación de las causas finales y formales, la sañuda destrucción a que procede del esquema ontoteleológico aristotélico. La física de su tiempo y su contem-

49. En la larga disputa respecto del carácter «fáctico» o «hipotético» del estado de naturaleza de Hobbes, resulta iluminador el punto de vista adoptado por la investigación, ya citada, de Landucci.

50. Cf. la magnífica interpretación de la metafísica hobbesiana realizada por Manfred Riedel, *Metaphysik und Metapolitik*, op. cit., pp. 192 ss.

poráneo Descartes habían realizado ya cumplidamente la tarea. Incluso se puede sostener que la escolástica tardía la había comenzado ya en el siglo XIV. Y Bacon, del que Hobbes es devoto, había contribuido sin duda alguna al derribo. Pero vale la pena registrar cómo Bacon ha entendido su desvinculación respecto del esquema escolástico para percibir qué es lo original de Hobbes, lo que le hace único, metafísicamente hablando. Bacon ha separado así física y metafísica: «Physica est quae inquit de efficiente et materia; Metaphysica, quae de forma et fine». <sup>51</sup> Es decir, que el esquema teleológico aristotélico quiere Bacon expulsarlo de la física, pero está dispuesto a conservarlo en metafísica. Ni Descartes, ni Malebranche, ni Leibniz, ni siquiera Spinoza, están totalmente libres de ese modo baconiano de entender la metafísica: todos ellos andan, de uno u otro modo, ligados a la perfección del ser. <sup>52</sup> Hobbes no: su metafísica es enteramente mecanicista. O, dicho de otro modo: su metafísica sólo está dispuesta a admitir el reino de una naturaleza espacio-temporalmente entendida y meramente articulada por causas eficientes y materiales. Él mismo ha llamado «reino de las tinieblas» (*regnum tenebrorum*) al reino de la gracia que pretende superponerse a la naturaleza. A diferencia de Malebranche y de Leibniz, *Hobbes no quiere admitir un reino natural de la gracia*. Por eso purga a su metafísica de toda teleología, de toda intencionalidad, de toda potencialidad. El longevo filósofo cree alinearse así con la verdadera filosofía cristiana, contaminada por siglos de recepción de ideas paganas: en la naturaleza no hay negación, como en el ser aristotélico; ella es puramente privativa. <sup>53</sup> No hay nada en la naturaleza que tienda por sí solo a la perfección, nada actúa *propter finem*. <sup>54</sup> Ni siquiera el hombre, que, en cuanto criatura

51. *De augm. scient.*, I, III, c. IV.

52. Descartes y Spinoza rechazan el esquema teleológico con el argumento de que no es dado al limitado entendimiento humano conocer los fines del Creador, el primero (*Med.*, IV, 4-7); con el de que introducir la finalidad en la naturaleza presume un Dios imperfecto en la medida en que se le implica en la persecución de un objetivo, el segundo (*Ética*, I, prop. XXXVI, apénd.; IV, pref.). Por otra parte, Malebranche ha hablado de un reino de la gracia superpuesto al de la naturaleza, y Leibniz, además de escribir sobre un reino de la gracia conectado con el de la naturaleza, lo ha hecho también, como es harto sabido, sobre una armonía preestablecida en el mismo reino de la naturaleza.

53. Véase la nota 21 de este capítulo.

54. «Omne agens agit propter finem» (*Summa Theologica*, I, *questio* 44, art. 4).

natural, ha de concebirse como un eslabón más de la cadena de causas eficientes que férreamente ligan al universo. Si no hay reino natural de la gracia, entonces el hombre, en cuanto naturaleza, tiene que ser por fuerza ese ser egoísta y pecaminoso que ha descrito Pablo en la *Epístola a los romanos*. Al acordarse de la concepción paulina, Hobbes sigue a Lutero, quien en sus *Lecciones sobre la «Epístola a los romanos»* (cap. VIII) ha puesto de relieve el concepto privativo de la naturaleza que verosímilmente impresionó a Hobbes: la naturaleza —dice el Reformador— no se pone fin alguno (*obiectum*), no tiende a meta alguna, sino que se dirige sólo a sí misma.<sup>55</sup>

Tenemos, así pues, un reino de la naturaleza concebido metafísicamente de manera radicalmente privativa, sin causas formales ni finales, sin gracia infusa. Hobbes intenta explicar a partir de esa nada el surgimiento de la *civitas*, del Estado (porque, tal como observa en el prólogo al *De corpore*, el conocimiento científico debe imitar a la Creación: el filósofo debe crear —explicar— como Dios mismo, desde la nada, desde el caos más absoluto y completo). He aquí cómo:

Los individuos hobbesianos, concebidos, como queda dicho, de un modo puramente privativo, han de ordenar sus preferencias de manera egoísta. El estado de naturaleza es, pues, un dilema del prisionero generalizado; todos tienen el orden de preferencias de ese dilema:  $AC > CC > AA > CA$ . Es decir, dadas dos estrategias posibles, A (agresión, hurto, insolidaridad, rapacidad egoísta, etc.) y C (cooperación, no agresión a los demás, etc.), la guerra de todos contra todos es una estructura de interdependencia en la que cada jugador desea, en primer lugar, beneficiarse a expensas de otro; luego cooperar si el otro coopera; luego la mutua agresión o insolidaridad; y por último, aquello que más teme, es una situación en la que, mientras él elige la cooperación, resulta víctima del expolio del otro. Representemos el juego en forma matricial como juego  $2 \times 2$  (dos jugadores por dos estrategias); el jugador de fila,  $i$ , es un individuo cualquiera y el jugador de columna,  $P$ , todos los demás:<sup>56</sup>

55. Véase la nota 14.

56. Como se ha dicho, el jugador de fila representa un individuo cualquiera, y el de columna, a todos los demás. Otra posible interpretación de esta representación  $2 \times 2$  del dilema del prisionero generalizado es que, en estado de naturaleza, los individuos interactúan por pares. Más realista (aunque innecesario para nuestros

		<i>P</i>	
		A	C
<i>i</i>	A	(2,2)	(4,1)
	C	(1,4)	(3,3)

TABLA III.1

*El estado de naturaleza, como dilema del prisionero*

Como ya sabemos, se trata de un juego con estrategia dominante, la estrategia A. La estrategia «agresiva» es la que lleva siempre a mejores resultados, haga lo que haga el adversario. Por consiguiente, todos los jugadores, si son racionales,<sup>57</sup> optarán por la estrate-

propósitos, pues la lógica del dilema es la misma) sería una representación del juego con  $n$  jugadores, es decir, un auténtico dilema del prisionero generalizado en el que todos juegan contra todos. Tendríamos entonces una razón  $r$  de beneficios/coste (con coste 1 para cada jugador). El resultado, para cada jugador, de la estrategia A sería, en tal caso, una ganancia de  $(n-r)/n$  unidades más que la ganancia de escoger C (y el beneficio aumenta a medida que  $n$  aumenta). Si todos cooperaran, la ganancia sería de  $r-1$  unidades para cada jugador.

57. «Racionales» en el sentido de maximizar la función definida por su orden de preferencias. La pregunta de si esta ordenación es «racional» (la *pregunta clásica* no tiene sentido en una concepción privativa de la naturaleza humana como la que sostienen Hobbes, los teólogos y los economistas ortodoxos. Así, por ejemplo, en su delicioso *Biblical Games. A Strategic Analysis of Stories in the Old Testament* (MIT Press, Cambridge, Mass., 1980), ha podido Steven Brams aplicar el instrumental conceptual de la teoría económica estándar (con individuos egoístas maximizadores de una sencilla función de utilidad) a la elucidación del Antiguo Testamento tratando a sus actores como consumados estrategas «racionales» (incluido Dios).



gia A, con el resultado perverso —colectivamente hablando— de conseguir una situación considerada por *ambos* como la segunda menos mala, AA, que es la solución del juego.

Dado el orden de preferencias descrito ( $AC > CC > AA > CA$ ), los «hombres de naturaleza» viven en permanente estado de conflicto, viven en el resultado subóptimo, colectivamente irracional, que deriva de sus acciones individualmente racionales.<sup>58</sup> El «miedo a la muerte» (en los *Elementos*, en el *De cive* y en el *Leviathan*),<sup>59</sup> y también (en el *Leviathan*, capítulo XIII) el deseo «de aquellas cosas que son necesarias para vivir cómodamente y la esperanza de obtenerlas con la propia industriosidad», llevan a los hombres a instituir el «gran artificio», es decir, una autoridad soberana por encima de ellos que impida la cristalización de la estructura de interdependencia del dilema del prisionero, arrancando a los individuos del resultado subóptimo de su estado de naturaleza y llevándoles al resultado óptimo de la cooperación mutua por la vía de obligarles a adoptar la estrategia C. El «gran artificio» consigue trasladar a los hombres de la casilla AA a la casilla CC. Por eso puede decir Hobbes, en un paso que resume toda su axiología (que es la axiología moderna ascendente):

Extra civitatem fructus ab industria nemini certus; in civitate omnibus. Denique extra civitatem imperium affectuum, bellum, metus, paupertas, foeditas, solitudo, barbaries, ignorantia, feritas; in civitate imperium rationis, pax, securitas, divitiae, ornatus, societas, elegantia, scientia, benevolentia...<sup>60</sup>

El Estado —la *civitas*— y sólo el Estado garantiza todas esas cosas: los frutos de la industria, el imperio de la razón en los hombres,<sup>61</sup> la paz entre ellos, la seguridad, la prosperidad, la socie-

58. Hobbes no llamaría «racionales» a esas acciones; él es todavía deudor del concepto clásico de racionalidad, como veremos en la nota 61. (Aquí las llamamos «racionales» en el sentido de la nota anterior, la 57.)

59. Miedo a la muerte del que deriva su siniestro concepto de igualdad: todos son iguales porque todos pueden matar a todos.

60. *De cive*, II, X, 1.

61. Obsérvese cómo en este paso se muestra Hobbes deudor aún del concepto clásico de racionalidad. La racionalidad no es para él un método para maximizar el acierto y el éxito a partir de unas preferencias dadas e incuestionadas (que pueden

dad, la ciencia, la benevolencia. Para Hobbes, *societas* implica *civitas*; no hay sociedad humana posible sin Estado, y a éste no se llega por consumación, actualización o perfección de la naturaleza del hombre, sino —si acaso— por violencia de ella, por opresión del «imperio de los afectos» —enseñoreado de ella— y entronización del «imperio de la razón» a través del contrato, del *covenant*, del *pactum* entre hombres que son iguales porque «cualquiera puede matar a otro».

Ocurre, sin embargo, que, aun admitiendo lo correcto de esta reconstrucción en términos de teoría de los juegos de la posición hobbesiana,<sup>62</sup> no hay más remedio que reconocer que ella, por sí sola, no explica el surgimiento del poder político soberano por encima de los individuos «naturales». Dos tipos de objeciones cabe hacer a quien se empeñe en sostener lo contrario:

1. En primer lugar, puede haber otras maneras de frustrar la estructura de interdependencia del dilema del prisionero. Ya hemos visto antes cómo una dimensión esencial de la antigua racionalidad ática era la prevención de esas situaciones. Pero, incluso sin llegar al virtuosismo de la tangente ática, es concebible que normas morales convenientemente internalizadas prevengan el orden de preferencias que lleva a los jugadores al dilema en cuestión. ¿Por qué no habrían de desarrollarse normas morales de este tipo y sí el Estado,

---

expresarse con una simple función de utilidad), sino que el *imperium rationis* se contrapone al *imperium affectum*. (La diferencia con la noción clásica, obvio es decirlo, es que Hobbes confía a la *civitas*, al soberano, la tarea de sofocar los afectos, perdiéndose con ello la autonomía de los individuos, tan esencial a la racionalidad clásica.)

62. El estado de naturaleza hobbesiano ha sido presentado por varios autores como un dilema del prisionero generalizado. Entre ellos Rawls (*A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971, p. 269), quien, aparentemente, comete el error de identificar estado de naturaleza y situación del dilema del prisionero (como si no hubiera juegos del dilema fuera del estado de naturaleza), y Edna Ullman-Margalit (*The Emergence of Norms*, *op. cit.*, pp. 62 ss.). A la reconstrucción del estado hobbesiano de naturaleza en términos del dilema del prisionero puso algunos reparos David Gauthier (*The Logic of Leviathan*, Oxford University Press, Oxford, 1969), quien mostró, entre otras cosas, la dificultad de deducir el Leviathan a partir de un estado de naturaleza reconstruido de ese modo. Ya veremos que esa dificultad, que existe, no es una dificultad de la reconstrucción conceptual, sino una dificultad de Hobbes, precisamente revelada por esta reconstrucción de su pensamiento en los precisos términos de la teoría de los juegos.

el poder político soberano? Más aún: ¿por qué hay que suponer que el orden de preferencias del dilema del prisionero está ínsito en la naturaleza humana? Hobbes podría sortear fácilmente este tipo de objeciones: él parte de un concepto privativo de la naturaleza humana; no hay lugar en él para «profundidad» psíquica, ni para autonomía moral, ni siquiera para internalización de normas morales externas. Y además, el reino de la gracia no debe superponerse al reino de la naturaleza: no es lícita, pues, la suposición de que los individuos, *qua* hombres naturales, estén de algún modo tocados o asistidos por la gracia. Evidentemente, Hobbes no era un teólogo dogmático, ni un fanático religioso; por eso hay que suponer que la firmeza con que se mantiene en el concepto privativo de la naturaleza humana responde a algo más que a su adhesión a la Reforma. Y ese algo más es lo que tiene a la vista: el egoísmo del *homo oeconomicus* emergente, la guerra civil inglesa, las ambiciones expansionistas de los monarcas europeos, la guerra de los Treinta Años.<sup>63</sup> En ese contexto, como en el del helenismo, la sociedad tenía que verse del modo más natural como un agregado de individuos, de átomos constituyentes (no como el todo orgánico de la *pólis*). Y la idea de un pacto entre esos individuos, de un contrato destinado a construir una sociedad lo más ventajosa posible para todos tenía que resultar muy plausible. Eso es tanto como suponer que los individuos pueden hacerse una idea de «bien», de los objetivos que les conviene perseguir por sí propios, al margen de la sociedad. Eso es lo que anhelaron (y hasta cierto punto, consiguieron) las filosofías helenísticas con su refinado cultivo de la autonomía moral del individuo. De hecho, la idea de un pacto o contrato social no es específicamente moderna; está ya en Epicuro: la buena sociedad se establece en él mediante la *synthéke* cooperativa de los individuos.<sup>64</sup> Pero Epicuro partía de individuos autárquicos, autóno-

63. Y la «maldad babilónica» de la Iglesia romana. —También Lutero es hijo de esa época.— Hobbes ve desmoronarse la cultura europea, y eso es lo que le lleva a prestar atención al material etnográfico procedente de América (y al material clásico, a Tácito, a Tito Livio). Atendiendo a ese material, y en el contexto de la crisis europea, Hobbes utiliza la idea de estado de naturaleza *ad deterrendum*: para mostrar a sus contemporáneos lo que ocurriría si no existiera el «gran artificio». Pues Hobbes, como —un par de siglos después— el gran antihobbesiano Giambattista Vico, y quizá como todos los filósofos sociales de la modernidad incipiente, también está preso por el temor de que la sociedad «s'inferisca e si inselvi di nuovo».

64. Cf. Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, pp. 23 ss.

mos, psíquicamente «profundos»; Hobbes no. Venimos con ello al segundo —y más grave— tipo de objeciones que pueden hacerse a la deducción hobbesiana del poder soberano.

2. La lógica del dilema del prisionero es implacable. Es mucho más difícil de lo que parece escapar a ella. Supongamos que, tras meditar sobre la irracionalidad colectiva que significa el resultado AA para los jugadores  $i_1$  e  $i_2$ ,  $i_1$  le propone a  $i_2$  cambiar de común acuerdo sus estrategias, pasar de A a C ambos, para conseguir el resultado CC, el más racional desde el punto de vista colectivo. Supongamos que llegan a un acuerdo en ese sentido y que  $i_2$  está también dispuesto a elegir C si  $i_1$  así lo hace. Llegan, pues, a un pacto sobre las estrategias que elegirán el día «d» del juego. Pero antes de que llegue ese día y después de acordado el pacto,  $i_1$  tiene que hacerse la siguiente reflexión: «ahora que hemos suscrito el pacto,  $i_2$ , si cumple su palabra, escogerá C; pero entonces mi estrategia racional es incumplir el pacto, escoger A, lo que llevará a mi resultado preferido,  $AC = (4,1) > CC = (3,3)$ ; y si  $i_2$  no cumple el pacto y elige A, pero yo cumplo y escojo C, entonces yo conseguiría mi peor resultado,  $CA = (1,4)$ ; en cualquier caso, pues, cumpla o no cumpla lo convenido  $i_2$ , mi única estrategia racional es romper el pacto y elegir A». Idénticas reflexiones pueden suponerse en  $i_2$ , con el resultado de que ninguno de los dos cumplirá el pacto *a pesar de que está en el interés de ambos el respetarlo*; no saldrán de la situación AA, que se muestra así como una solución hipersensible del juego en el que están atrapados ambos jugadores. Esto hace muy plausible que tanto  $i_1$  como  $i_2$  deseen la intervención de un poder ajeno a la voluntad de ellos que obligue a ambos a escoger C. Si  $i_1$  sabe que ese poder ajeno obligará a  $i_2$  a cumplir el pacto, a escoger la estrategia C, entonces puede estar seguro de que no se llegará a lo peor (CA) si él cumple su parte y el día «d» elige C; y lo mismo vale para  $i_2$  en la medida en que  $i_1$  está obligado también por el poder ajeno a optar por la estrategia C.

En la Primera Guerra Mundial, los soldados alemanes que defendían una posición con riesgo de ser asaltada por el enemigo pedían a veces ser atados a los cañones. Se comprende por qué: en el momento de ser atacados, todos y cada uno de los artilleros tenían como estrategia racional la de huir del puesto que defendían (lo que, de todos modos, tenía un elevado riesgo, pues equivalía a

la deserción y, si eran capturados en la retaguardia, al fusilamiento); cuantos más huyesen, más crecía la probabilidad de que la posición asaltada cayera en manos enemigas muriendo en el combate: los pocos artilleros que hubieran permanecido en sus puestos. Los artilleros podían hacer dos cosas: huir (A), con el riesgo de fusilamiento, o quedarse (C), con el riesgo de que muchos desertaran y la propia posición fuera barrida por el enemigo. Su verosímil escala de preferencias era:  $AC > CC > AA > CA$ , es decir: en primer lugar, desertar ellos solos; luego combatir todos juntos; luego, desertar todos; y por último, lo que conlleva mayor riesgo, quedarse solos defendiendo la posición asaltada. La estrategia racional para todos era, pues, huir, lo que significaba un riesgo mayor que quedarse todos combatiendo. Por eso pedían cadenas: el único modo de estar seguros de que el camarada no huiría, aumentando su propio riesgo y empujando a los demás a la deserción, era encadenarse todos a los cañones.

Como los soldados alemanes pedían grilletes libremente, así también puede concebirse la erección hobbesiana del *mortal god* como el artificio inventado por los individuos en estado de naturaleza para que haga cumplir sus pactos, para que garantice su resolución de cooperar, penalizando el *free riding*. Esto hace aparentemente muy plausible la explicación hobbesiana del origen de la autoridad soberana y del libre sometimiento a ella de los hombres. Pero ¿de dónde viene la decisión de éstos de pactar el cambio de estrategias y la edificación de un poder por encima de ellos que haga cumplir con sanciones ese cambio? Tal decisión parece incompatible con el concepto privativo de la naturaleza humana de que se ha servido Hobbes para describir el estado de naturaleza de los hombres. De acuerdo con ese concepto privativo, los hombres deberían permanecer eternamente inmersos en un dilema del prisionero generalizado, no sería posible salir de él: Hobbes describe bien el problema y le da una solución coherente, pero no explica por qué esta solución se impone en la realidad, cómo, a través de qué mecanismos, se pasa del estado de naturaleza a la *civitas*. No puede porque, entre esos mecanismos, deberían encontrarse preferencias de segundo orden de los hombres, psiques no enteramente planas, como las que está suponiendo Hobbes, sino dotadas de cierta profundidad. La necesaria para percibir que la responsabilidad última del dilema del estado de naturaleza viene de las escalas de preferencias de los

individuos. Y aun la lucidez mínima suficiente para darse cuenta una vez formadas las preferencias de segundo orden, de que éstas no conseguirán imponerse a las de primer orden; la lucidez, esto es, para percibir la debilidad de la propia voluntad y pedir las cadenas. Algo difícilmente concebible en el estado de naturaleza hobbesiano.<sup>65</sup>

Una variante de esta segunda objeción es la crítica habitual al contractualismo: no puede llegarse al *covenant* sin algún tipo de normas previas que garanticen que los sujetos del mismo puedan ponerse a discutir sus términos. Esta objeción proporciona argumentos a los partidarios de una visión más «holista», aristotélica, de las sociedades humanas y de su «generación».<sup>66</sup> Por eso Pufendorf, el espléndido crítico de la visión organicista de los patriarcalistas escoceses, hará ya en 1672 una distinción crucial destinada a robustecer el *aperçu* hobbesiano y llamada a ejercer una profunda y duradera influencia sobre la filosofía práctica moderna: en el *De jure naturae et gentium* se puede encontrar la primera desvinculación conceptual de sociedad y Estado. Pufendorf, en efecto, responde a la cuestión sobre la «causa impulsiva constituendae civitatis» anteponiendo a la *civilis societas* la *societas prima*. Es cierto que Hobbes mismo ha hablado de «islas de concordia» en el estado de naturaleza para referirse a pequeñas unidades sociales familiares, pero la generalización de Pufendorf trae consigo el reconocimiento de la posibilidad de sociedades enteras sin Estado, lo que arrastra un alud de consecuencias: merced a ella será posible interpretar de

65. La «voluntad», dice redondamente Hobbes (en *De cive*, VI, 1), es «artificial». Eso puede interpretarse en nuestro marco conceptual como queriendo decir que sólo en la *civitas* hay preferencias de segundo orden y sólo en ella pueden los individuos realizarlas. Pero, entonces, ¿cómo surge la *civitas*, dónde está la fuerza inspiradora de la construcción del «gran artificio»? La posición de Hobbes explicaría por qué, una vez sellado, los individuos respetan el contrato (porque ya tienen «voluntad artificial», porque están ya en el *imperium rationis* de los clásicos —lo que no parece advertir suficientemente Gauthier, *op. cit.*—), pero no el surgimiento del contrato, la aparición del *mortal god*, a partir de individuos psíquicamente «planos», es decir, sin «voluntad».

66. Se trata de una objeción parecida a la que Bertrand Russell y Quine opusieron a la concepción convencionalista del lenguaje: para que el lenguaje sea un sistema de convenciones hay que postular algún «lenguaje primario», en términos del cual puedan formularse los acuerdos explícitos constitutivos de las convenciones. También esa objeción parece favorecer una visión más «holista» o funcionalista del lenguaje y de su origen.

otro modo las culturas de los primitivos como constitutivas de verdaderas sociedades; concebir la propia vida social al margen de la esfera política, del soberano, del Estado; mantener hasta cierto punto la «naturalidad» de la sociedad sin desprenderse de la «artificialidad» del Estado; y, más adelante, elaborar, como nociones distintas, las de «sociedad civil» y «sociedad política». <sup>67</sup> Leibniz no hace sino seguir la línea de Pufendorf al discriminar entre sociedad y Estado: «omnem civitatem esse societatem, sed non contra». Así se sitúa conscientemente en una posición a la vez distante de Aristóteles, de Hobbes y del neoescepticismo. A propósito del sensible asunto de los salvajes, Leibniz declara, por ejemplo, que los iroqueses, los hurones y tantos otros pueblos de los que se tiene noticia han refutado las máximas «trop universelles» de Aristóteles y Hobbes:

Los iroqueses y los hurones, salvajes vecinos de la Nueva Francia y de la Nueva Inglaterra, han refutado las máximas demasiado universales de Aristóteles y de Hobbes; han mostrado con una sorprendente conducta que pueblos enteros pueden vivir sin magistrados ni disputas, y que por consiguiente, los hombres, ni se dejan llevar tanto por su bondad natural, ni están tan forzados por su maldad a dotarse de un gobierno y a renunciar a su libertad. <sup>68</sup>

Pero la función principal que cumple esa discriminación entre sociedad y Estado en la argumentación de los autores que seguirán la línea de Pufendorf (Leibniz, Locke, ...el mismo Hegel) no es la de apuntalar la explicación contractualista hobbesiana del origen de la soberanía (facilitando las «normas previas» a la discusión del contrato), sino —como tendremos ocasión de ver en los capítulos siguientes— la de poner coto a esa soberanía frenando su invasora

67. Aunque, en Pufendorf, «sociedad civil» significa todavía «Estado». Al proceder a ese repliegue (que concede «naturalidad» a la *societas prima* sin dejar de insistir en la «artificialidad» de la *civilis societas*), Pufendorf no cede en absoluto al patriarcalismo escolástico, del que es no sólo un crítico espléndido, sino también mordaz. Saboree, si no, el lector la siguiente ironía sobre el modo de explicación patriarcalista de las sociedades por *opus naturae*: «... perinde est ac si quis diceret: ex semine crescit arbor, ex arbore fiunt tabulae, haec inter se rite compactae navem constituunt; ergo naturali consecutione atque ordine navis facta est» (*De jure*, II, 2, 5).

68. «Jugement sur les Oeuvres de Mr. le Comte de Shaftesbury» (1712). Citado por Landucci, *op. cit.*, pp. 111-112.

presencia en la «sociedad civil» y redefiniendo su papel como proveedora de bienes públicos o colectivos: tal es la tarea del liberalismo político emergente.

### III.IV. SOBRE LA NATURALEZA DE LOS MODERNOS SÚBDITOS

Sin embargo, prescindiendo de la cojera de la explicación contractualista hobbesiana, resulta interesante atender a lo que revela. La debilidad de la teoría de Hobbes viene de la inconsistencia de su concepto radicalmente privativo de la naturaleza humana con la afirmación de que son los hombres mismos los que *pactan* la construcción del «dios mortal». Si nos quedamos con la última afirmación y dejamos en suspenso la primera, el concepto radicalmente privativo de la naturaleza humana, ¿qué queda? ¿Qué clase de hombres son los que se encadenan libremente al cañón? ¿Qué clase de hombres son los que necesitan someterse libremente a un «dios mortal» para garantizar la calidad de las relaciones que mantienen entre sí? ¿Qué clase de hombres supone en realidad —más allá de lo que expresamente declara— la teoría del absolutismo político?

Evidentemente, los sujetos del *covenant* tienen preferencias de segundo orden. Son esas preferencias de segundo orden las que les llevan a desear una situación social basada en la ayuda mutua y en la cooperación general. Lo que ocurre es que, en la medida en que ninguno de ellos tiene confianza en la propia capacidad para atenerse a los dictados de sus preferencias de segundo orden, tampoco la tiene en la de los demás: todos son akráticos. Mas no hasta el punto de abandonarse a su propio destino. Al menos son capaces de concebir un procedimiento para *ligarse externamente* (véase el capítulo anterior), impidiendo así la frustración de sus preferencias de segundo orden.<sup>69</sup> En el caso que nos ocupa, para erigir un poder

69. Vale la pena realizar una pequeña descripción de cómo pueden aparecer las preferencias de segundo orden en un dilema del prisionero *iterado*, es decir, repetido por los mismos jugadores numerosas veces (con o sin final). Imaginemos una situación de estado de naturaleza hobbesiano en la que los individuos interactúan repetidamente entre sí con el resultado típico AA. A partir de un determinado número crítico de «choques» (por utilizar la terminología hobbesiana), *k*, los individuos perciben tres cosas: 1. Que el resultado AA no es satisfactorio por ser tan sólo el segundo menos malo para ambos; 2. Que ese resultado está causado por la estructura de interdependencia generada por su ordenación de preferencias y por la análoga ordenación de los demás; y 3. Que otra ordenación de preferencias



político soberano por encima de ellos que refuerce las preferencias sociales de segundo orden de todos sancionando a los que las violan.

Obligándoles a ser «racionales»: cuando Hobbes afirma que sólo el Estado, la *civitas*, instaura el «imperio de la razón» está usando aún la noción de «razón» en sentido clásico, como potencia

llevaría a mejores resultados, incluso desde el punto de vista de la ordenación actual. A partir de esas reflexiones, *i* comienza una reflexión crucial: si yo he llegado a esa conclusión, seguramente los demás también. Evidentemente, no puede arriesgarse a cambiar sin más de estrategia (pasando a C) porque esto favorecería la permanencia en A de los demás. —Ya hemos visto cuán difícil es escapar a la lógica del dilema.— Pero puede optar por un tipo de estrategia más complicada (y sólo posible en el juego iterado) tendente a mostrar a los adversarios que él ha llegado a la conclusión de que el juego practicado es irracional para todos y que puede mejorarse si todos cooperan. A este efecto, elegirá una *estrategia condicional*. Por ejemplo: «en la jugada  $k + 1$  elegir la estrategia C, y luego, a partir de  $k + 2$ , elegir la estrategia que haya elegido el adversario en la jugada anterior; C en  $k + n$  si el adversario ha escogido C en  $k + n - 1$ ; A en caso contrario. Las preferencias de segundo orden (de las que supuestamente derivaría ahora la estrategia condicional) llevarían a una ordenación de las escalas de preferencias de primer orden, la elegida o preferida de las cuales podría ser ésta:  $CC > AC > AA > CA$ . Un jugador con esta ordenación de preferencias no tiene ya estrategia dominante (a diferencia de lo que ocurre con la escala de preferencias del dilema del prisionero, cuya estrategia dominante es inequívocamente A): C puede llevarle a lo mejor y a lo peor, y A a lo segundo mejor o a lo segundo peor. Por eso su altruismo es sólo condicional. Y ese altruismo condicional triunfará si los jugadores tienen suficiente contacto entre sí (si están expuestos a interacciones suficientemente repetidas). Esto daría razón de las «islas de concordia» de que habla Hobbes, o, de un modo más general, de la *societas prima* de que habla Pufendorf: familias o pequeños grupos humanos en los que todo el mundo se conoce y en los que la interacción entre  $i_1$  e  $i_2$  se realiza por parte de ambos con la seguridad de que se repetirá en el futuro tal interacción.

¿Pero qué ocurre con los grandes grupos? ¿Qué ocurre si  $i_1$  e  $i_2$  no se han visto en su vida, ni tienen la seguridad de que volverán a encontrarse después de su actual interacción? Después de muchas interacciones repetidas con terceros, ambos pueden haber desarrollado preferencias de segundo orden como las antedichas, pero no tienen, en su particular interacción, posibilidad de utilizar estrategias condicionales porque no saben si el suyo es un juego iterado o un episodio sin continuidad. En ese caso, y suponiendo que el proceso de socialización a que les han sometido los juegos iterados desarrollados repetidamente con terceros hasta el presente no ha dejado huella en su carácter —no les ha hecho «sociables», o «virtuosos»—, ambos pueden desear un *poder externo*, un «soberano», que realice sus preferencias de segundo orden obligándoles a elegir «lo mejor» para ambos, la estrategia C.

Irónicamente, ese poder externo no es «artificial» o convencional en el sentido técnico fuerte del término. Pues una *convención* se define por las siguientes características: Una regularidad <sup>®</sup> en la conducta de miembros de una población  $\Pi$ , cuando son agentes en una situación recurrente  $\sigma$ , es una *convención* si y sólo si se cumple

capaz de luchar exitosamente y triunfar de las pasiones. Pero, a cambio de las armas de esa lucha, está revelando también su significado moderno: el individuo nada puede por sí solo frente a las propias pasiones; para vencerlas, hay que salir fuera de él, hay que recurrir a algún punto externo de apoyo. Cuando Descartes separa:

que, y es conocimiento común en  $\Pi$  que, en casi todas las situaciones  $\sigma$  entre los miembros de  $\Pi$ : 1. Casi todos actúan de acuerdo con  $\odot$ ; 2. Casi todos esperan que casi todos los demás actuarán de acuerdo con  $\odot$ ; 3. Casi todos tienen las mismas preferencias respecto de todos los posibles resultados o combinaciones de acciones. 4. Casi todos prefieren que cualquier persona nueva en el grupo actúe de acuerdo con  $\odot$  si casi todos actúan de acuerdo con  $\odot$ ; y 5. Casi todos preferirían que cualquier persona nueva en el grupo actuara de acuerdo con  $\odot'$  si casi todos actuaran de acuerdo con  $\odot'$  (siendo  $\odot'$  alguna posible regularidad en el comportamiento de los miembros de  $\Pi$  en  $\sigma$  tal que casi nadie en casi ninguna instancia de  $\sigma$  entre los miembros de  $\Pi$  podría actuar a la vez de acuerdo con  $\odot$  y con  $\odot'$ ). (Cf. David K. Lewis, *Convention*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1969, pp. 14 ss. Ahora bien: los agentes que edifican y acatan (con regularidad de comportamiento  $\odot$ ) al «gran artificio» *no tienen posibilidad*, de acuerdo con la elaboración hobbesiana del problema, de alcanzar otro equilibrio de coordinación distinto de aquel al que lleva  $\odot$ , es decir, no tienen una  $\odot'$  disponible: lo único que pueden hacer es construir el «gran artificio», comportarse de acuerdo con  $\odot$ . Luego  $\odot$  no es una «convención». En cambio, paradójicamente, las «islas de concordia» sí son convencionales: pues no hay estrategia dominante en el dilema del prisionero iterado; las estrategias condicionales son contingentes, hay más de un equilibrio de coordinación (por ejemplo, en vez de la regularidad  $\odot$  de la estrategia «C en  $k + 1$  y C en  $k + 1$  sólo si el adversario elige C en  $k + n - 1$ », igual valdría la regularidad  $\odot'$  de la estrategia condicional: «C en  $k + 1$ , en  $k + 2$  y en  $k + 3$ , y C en adelante sólo si el adversario elige C en  $k + 3$  y se mantiene siempre en C»). (Para el juego del dilema del prisionero iterado como juego de coordinación, cf. Russell Hardin, *Collective Action*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1982, pp. 161 ss.).

A la vista de esta compleja argumentación, el lector atento quizá se habrá preguntado lo siguiente: ¿en qué sentido son akráticos los sujetos del *covenant* tal como se ha reconstruido el proceso? La interacción con miembros del pequeño grupo les ha llevado a desarrollar preferencias de segundo orden, y esas preferencias de segundo orden les sirven, en su interacción con miembros del gran grupo, para convenir un poder externo que garantice la cooperación y prevenga la mutua defeción. No son, pues, akráticos en el sentido de que sus preferencias de primer orden se subleven contra la estructuración que de ellas realizan las de segundo orden, y que suponemos que los sujetos sellan el pacto *obedeciendo* a sus preferencias de segundo orden. (Véase, de todos modos, la nota 38 del capítulo II.) Unas preferencias de segundo orden que les llevan a tratar con otros escogiendo la escala (de primer orden):  $CC > AC > AA > CA$ . Cuando del pequeño grupo se trata, los individuos tienen a su disposición una batería de estrategias condicionales a través de las cuales pueden conseguir un equilibrio de coordinación, triunfando así el altruismo condicional. Pero, inmersos en el gran grupo, perdido el carácter forzosamente

entendimiento y voluntad da un paso decisivo hacia la moderna noción de «racionalidad», hacia la razón inerte anticlásica de la que Hume ofrecerá su más atinado perfil al asegurar de ella que «no es ni debe ser más que la esclava de las pasiones, ni aspirar a otro uso que al de servir las y obedecerlas».<sup>70</sup> La teoría política absolutista no va tan lejos; se conforma con constatar la imposibilidad de que los individuos puedan dominar sus pasiones comportándose «racionalmente» (en sentido clásico) sin ayuda externa.<sup>71</sup> Más exactamente: sin la ayuda del poder soberano.

iterativo del juego, se pierde también la posibilidad de estrategias condicionales. Y la interacción no iterativa de jugadores con esa escala de preferencias ( $CC > AC > AA > CA$ ) es de resultado incierto; no tienen estrategia dominante. Así que su decisión de llegar al único equilibrio de coordinación existente ( $CC$ ) mediante pacto de sumisión a un poder externo no se debe a una incapacidad de las preferencias de segundo orden de imponerse a las de primer orden, sino a que las preferencias de segundo orden, adquiridas en la socialización del pequeño grupo, no bastan para alcanzar ese equilibrio. La akrasia de los sujetos tiene, pues, que ver aquí no tanto con la debilidad de la voluntad, cuanto con una insuficiencia de las preferencias de segundo orden.

Evidentemente, siempre puede decirse que la incapacidad del sujeto para formar unas preferencias de segundo orden más eficientes es un problema de debilidad de la voluntad. Y la observación gana fuerza si, saliendo del «bien público», la trasladamos al bien privado. Un individuo cuyas preferencias personales de segundo orden sólo le permitan jugar contra sí mismo un juego de «altruismo condicional» (con una escala de preferencias  $CC > AC > AA > CA$  en su interacción con sus *yos* futuros), es alguien que necesita ligar externamente sus decisiones para vivir bien, para satisfacer sus necesidades a largo plazo e imponerlas a sus miopes intereses inmediatos. (Dejamos a la reflexión del lector la implausibilidad de que alguien pueda escapar a esa necesidad de ligarse externamente jugando un dilema del prisionero iterado contra sí mismo y utilizando estrategias condicionales por el estilo de: «hoy dejo de fumar, pero si mañana fumo, entonces pasado mañana replicaré volviendo a fumar».) La tangente ática se venga aquí de la modernidad de Hobbes: quienes viven en una sociedad que socializa a sus miembros sin educarles en la consecución de su propio bien privado, no consiguen tampoco el bien público, la armonía entre ellos, y necesitan un soberano, una autoridad por encima de ellos, para que les garantice un sucedáneo de esa armonía.

70. *Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford, 1960, vol. II, parte III, sec. III (p. 415).

71. Y hay que suponer que así en lo público como en lo privado. Pero la teoría política moderna no está interesada por el bien privado. (El término «privado» lo utiliza sólo Hobbes —¡el padre del «individualismo» moderno!— en tono de burla.) Exagerando, podría decirse incluso que el foco de interés de la doctrina normativa absolutista es que la agregación de males privados no conduzca al desastre colectivo, al *inferiscamento* general.

Eso puede apreciarse de un modo soberbio en Spinoza. Él también es un importante teórico del absolutismo, un buen sectario de Hobbes. Pero, a diferencia del inglés, Spinoza no se considera en ruptura con la tradición filosófica de los antiguos, está influido por la reviviscencia estoica. No sólo la idea de la *conservatio sui* —que, asimismo, ha impresionado a Hobbes—, también la noción estoica de una razón paladina de la lucha contra las pasiones se halla en él.<sup>72</sup> Y, sin embargo, eso no le impide proceder a la misma deducción del poder absolutista:

El derecho natural de cualquier hombre no está determinado por la sana razón, sino por los deseos y la fuerza. Pues no todos los hombres están por naturaleza determinados para actuar según las reglas y las leyes de la razón. Al contrario: todos nacen completamente ignorantes, y antes de que conozcan el verdadero modo de vivir y puedan hacerse con una virtuosa conducción de la vida, se consume también una gran parte de la vida en la buena educación; y sin embargo, deben entretanto vivir y, en cuanto les es dado, conservarse, y esto meramente según el impulso de sus deseos. Pues la naturaleza no les ha dado otra cosa, y les ha negado el poder real de vivir conforme a la sana razón.

... no hay ningún hombre que no desee vivir tan seguro y sin temor como sea posible. Pero eso está excluido en tanto cada uno pueda actuar según le plazca y no se dé más derecho a la razón que al odio y a la cólera ...<sup>73</sup>

Como era de esperar, la deducción de Spinoza procede de un modo más consistente que la de Hobbes. Los hombres forman preferencias sociales de segundo orden («vivir tan seguro y sin temor como sea posible») antes de llegar al contrato de ayuda mutua y sometimiento a la soberanía. Spinoza aclara, además, por qué estos hombres no son capaces de realizar por sí solos esas preferencias («la naturaleza les ha negado el poder real de vivir conforme a

72. Pues Spinoza, como filósofo de la racionalidad, es un *curiosum* de la modernidad incipiente. A diferencia de Descartes, o de Hume, su razón no es completamente inerte, no está de espaldas al aparato motivacional, ni —mucho menos— se limita a ser sierva de éste. Spinoza no acepta, como es harto sabido, la distinción cartesiana entre entendimiento y voluntad, mojón fundamental en el camino que lleva a la idea moderna de racionalidad.

73. *Tratado teológico-político*, cap. XVI. (Citado de acuerdo con la edición Gerhardt, Felix Meiner, Hamburgo, 1960, p. 232.)

la sana razón» y «se consume una gran parte de la vida en la buena educación»; entretanto, los hombres tienen que garantizar la propia conservación guiados meramente por el «impulso de sus deseos»). En consecuencia, necesitan de alguien que «dé más derecho a la razón que al odio y a la cólera», y ese alguien es el poder político absolutista.

Característicamente absolutista es que la soberanía no pueda derivarse de los «derechos naturales» de los individuos: esos derechos, como dice Spinoza, no están determinados por la «sana razón», sino por «los deseos y la fuerza». La soberanía surge, antes bien, de las débiles preferencias de segundo orden de los individuos, de la menguada e impotente «racionalidad» de ellos. Y es la soberanía la que da verdaderos derechos —derechos no naturales— a los individuos (derechos que regulen el trato entre individuos guiados por los «deseos» y la «fuerza», impidiendo su mutua aniquilación), no ella la que surge de supuestos derechos —naturales— de éstos: no hay derechos previos al establecimiento de la soberanía política. Este es el punto en el que el liberalismo político creará oportuno apartarse de la doctrina política absolutista. Pues, al otorgar el soberano absolutista los derechos a los individuos, no sólo está «dando más derecho a la razón que al odio y a la cólera», no sólo está arrogándose el monopolio de la defensa de los bienes públicos (lo que aceptará de buen grado el liberalismo), sino que se reserva también el monopolio de decidir sobre lo que haya de considerarse «bien público», el privilegio, esto es, de definirlo, lo que ha de rechazar el liberalismo político.<sup>74</sup> Pero ni la teoría política absolutista, ni la liberal, están en condiciones de decirnos con mucha precisión en qué consiste el «bien público»; únicamente de señalar a quién corresponde decidir lo que es: al soberano, en un caso, a la «opinión pública», o al «pueblo», en el otro. No pueden decirnoslo porque, para hacerlo, antes hay que saber con alguna aproximación en qué consiste el «bien» (privado) de los individuos, y ambas doctrinas han renunciado de antemano a averiguarlo.

74. «De acuerdo con Hobbes, el soberano determina lo que es útil y lo que es dañino al Estado, y puesto que los hombres están motivados por sus representaciones de lo que es bueno y malo, de lo que es útil y de lo que es dañino, también debe el soberano decidir sobre las opiniones de los hombres. Porque, si no, la lucha de todos contra todos a la que el Estado debe poner fin no cesaría», comenta Carl Schmitt (*Die Diktatur*, Dunker & Humblot, Berlín, 1978<sup>4</sup>, pp. 22-23).

Al considerar incapaces a los hombres de llevar a cabo lo que Spinoza llama «una virtuosa conducción de la vida» y justificar al soberano precisamente por eso, están admitiendo —por implicación— que los súbditos, *qua* súbditos,<sup>75</sup> desconocen lo que sea el «buen vivir», no saben en qué consiste su propio «bien». Y siendo el soberano un poder erigido por esos súbditos, bien pueden las decisiones del mismo llamarse y valer como protectoras y generadoras de «bienes públicos», pero no ciertamente en el sentido clásico de autoorganización del «bien vivir» de los individuos, de común denominador y garantía de los *agathá*, pues en qué consistan éstos es ahora un enigma insondable tanto para el soberano (absolutismo) como para los súbditos (liberalismo). Para el liberalismo esto no es tan grave, porque parte de una ruptura total con el concepto clásico de virtud-libertad-felicidad, lo que le permite prescindir sin muchos quebrantos de la idea de «bien privado». En cambio, aunque el absolutismo puede sostener que el «bien público» es la realización por el soberano de las preferencias de segundo orden de los súbditos, tendrá, no obstante, que admitir que su «bien público» no puede ser el común denominador o la garantía de los varios «bienes privados», porque éstos consisten, según el concepto clásico, precisamente en la capacidad de los sujetos de realizar esas preferencias en el cultivo de su propia «fuerza interior», y eso es lo que el soberano les arrebató y toma ahora en sus manos. El «bien público» definido (absolutismo) o meramente producido (liberalismo) por la soberanía sólo puede ser el común denominador de intereses de deseos o de pasiones particulares, a partir del choque de los cuales los individuos quizá consigan desarrollar preferencias de segundo orden, pero no realizarlas ellos mismos. Por lo que, aun si las realiza el soberano, a ellos les seguirá faltando la experiencia esencial para que pueda hablarse de «bien privado» o de «buena vida» en el sentido clásico: el conocimiento y el dominio de sí necesarios para hacer caso de sus mejores razones, para «gobernar y ser gobernados».<sup>76</sup>

75. Evidentemente, un despotismo absolutista puede contar entre sus súbditos con sabios estoicos; pero la sabiduría de éstos sería aquí *políticamente* irrelevante.

76. En la nota 69 atendimos a la posibilidad de que la incapacidad de realizar las preferencias de segundo orden no se debiera tanto a una sublevación de las de primer orden, cuanto a una insuficiencia de aquéllas (a que su metaordenación no fuera lo bastante buena como para conseguir «lo mejor»). Pero sea como fuere,

Al apartarse de la noción clásica de «bien», el pensamiento moderno se ha quedado sin concepto propio de «bien privado» y de «bien público». Ambos eran indivisibles en el *éthos* ático clásico; al contraponerlos, la modernidad ha destruido a los dos. Podría esperarse, acaso, que la filosofía política moderna redefiniera el concepto de «bien» del individuo en un sentido postclásico. No lo hacen las teorías políticas absolutistas, como luego las liberales, no se articulan en torno de una determinada idea del «bien», no parten de ella, sino de «derechos». De derechos («artificiales») otorgados por el soberano a sus súbditos —como el absolutismo—; o de derechos («naturales») cedidos por los individuos al poder político para que éste procure por los intereses colectivos —como el liberalismo—. Sobre todo de derechos de propiedad, de derechos sobre las cosas que permitan regular las relaciones entre los hombres, solventar los conflictos de intereses. Esos derechos pueden manar del soberano (Hobbes: *De cive*, VI, 1, 9; *Leviathan*, cap. XXIX), como tenía que pensar el absolutismo,<sup>77</sup> o derivar del derecho (natu-

algo es seguro: ligarse externamente para conseguir «lo mejor» equivale a restringir el propio conjunto de oportunidad (exterior). Supongamos que mi conjunto exterior es  $E = \{x_1, x_2, x_3\}$ . Supongamos que, considerando todas mis razones, resulta que  $x_1$  es el elemento que maximiza la función definida por mis preferencias de orden superior (de segundo orden, en nuestro caso). Pero, por los motivos que fuere, siempre tiendo a escoger  $x_3$ . Ligarme externamente equivale a buscar un resorte que expulse a  $x_3$  de mi conjunto de oportunidad, que lo haga inviable redefiniendo mi conjunto  $E$  y convirtiéndolo en  $E' = \{x_1, x_2\}$ . ¿Quién es más libre, el sujeto capaz de elegir  $x_1$  con el conjunto de oportunidad  $E$  o el sujeto sólo capaz de escoger  $x_1$  en  $E'$ ? Para los antiguos no habría duda: el primero sería más libre interiormente, nada dentro de él le impediría escoger  $x_1 \in E$ . Pero el teórico absolutista no puede percibir la diferencia; lo único que para él contaría es que ambos acaban escogiendo  $x_1$  (el segundo, tras haber fijado el soberano su conjunto de oportunidad  $E'$ ). Es decir, al perder el concepto de libertad interior, el absolutismo se queda con una noción puramente *instrumental* de libertad: libertad es lo que permite al sujeto elegir  $x_1$  sea como sea. (Ya veremos que el liberalismo hereda esa noción instrumental de la libertad.)

77. Es de sobra conocida la afirmación de Hobbes, según la cual todo derecho de propiedad privada viene del soberano. Ahora bien; esto no es un capricho normativo absolutista (como tienden a pensar los críticos liberales de Hobbes). Una vez más, Hobbes describe lo que ve: la aparición en Europa de los derechos de propiedad modernos por concesión de los monarcas allí donde esa concesión coincide con los intereses fiscales a corto plazo del soberano (la Inglaterra postestuardiana, las Provincias Unidas). (En los países en los que ese interés fiscal a corto plazo del soberano no coincide con la concesión de derechos de propiedad —la España de la

ral) a la propiedad del propio yo, como piensa el más refinado representante actual del liberalismo político, Robert Nozick.<sup>78</sup> Lo importante es que, al romper con el concepto clásico de virtud, el pensamiento político moderno *no puede vincular la afirmación de esos derechos a noción alguna de bien humano*; el sujeto de esos derechos es *terra incognita*.<sup>79</sup> Sólo se nos dice que tiene deseos «de aquellas cosas que son necesarias para vivir cómodamente y la esperanza de obtenerlas con la propia industriosisidad» (no si esos deseos son «buenos» deseos, si su satisfacción hace «felices» a los hombres), y hay que establecer un sistema de derechos de propiedad apto para solventar los conflictos entre los hombres causados por sus impulsivos intentos de satisfacer por la fuerza esos incontrolados deseos. De aquí que ni el poder político ni esos derechos se consideren necesarios «cuando los bienes de la vida son pocos y de escaso valor» (Hume).<sup>80</sup>

Pero no son éstos reproches que puedan arredrar al pensamiento político moderno. Antes habría que refutar sus creencias, de acuerdo con las cuales hay un *summum bonum* que está por encima

---

Mesta, la Francia de la *taille*— se retrasará crucialmente el desarrollo de la economía de mercado.)

78. Cf. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, Nueva York, 1974. Resulta del mayor interés para nuestra presente contrastación del *éthos* antiguo con el moderno, la metáfora empleada por este escritor (muy refinado y analítico, y por consecuencia, poco dado a abusar de imágenes metafóricas) para dar plausibilidad normativa a la defensa de la propiedad del yo (*self-ownership*): el yo se posee a sí mismo como a un esclavo; el yo posee sobre sí mismo, como derecho moral, todos los derechos que un esclavista tiene sobre su esclavo como derechos legales. A partir de aquí deduce Nozick todos los derechos individuales que se supone que un liberal de derecha ha de aceptar. (Un liberal de izquierda probablemente aceptaría la *self-ownership*, pero negaría las consecuencias radicales —tales como el derecho a no pagar impuestos para una fiscalidad redistributiva— que Nozick se apresta a sacar.) Mas, independientemente de si la deducción nozickiana está bien realizada, lo interesante para nosotros es el principio, la premisa, de esa deducción: quien sostenga que el yo posee sobre sí mismo todos los derechos que un esclavista tiene sobre su esclavo, está admitiendo que los individuos deben tratarse a sí mismos como a esclavos, está renunciando —en el comienzo mismo del razonamiento ético— a toda idea de «bien privado». A ningún socrático puede extrañarle, pues, que Nozick sea también un enemigo del «bien público», del Estado de bienestar y del socialismo.

79. Como el esclavo para su dueño.

80. *Treatise on Human Nature*, vol. III, parte II, sec. 8.



de cualquier noción de «bien» humano. El liberalismo político cree, como veremos más adelante, que no es necesaria la virtud, ni equivalente funcional alguno de ella, para que baje una suerte de reino de Dios a la tierra. El absolutismo, que parte de un concepto radicalmente privativo de la naturaleza humana (y Hobbes, de la naturaleza entera), rechaza, como queda dicho, la realidad de un reino *natural* de la gracia y declara imposible el ideal clásico de la virtud ciudadana; pero cree, sin embargo, que puede substituir las funciones de la virtud —hallar un equivalente funcional de ella— y construir, sin otro material que el del hombre «caído», un reino *artificial* de la gracia, una *civitas dei terrena* que rectifique los yerros de la naturaleza. No se puede entender de otro modo al «dios mortal» hobbesiano que ha de traer a los hombres un *imperium rationis*.

## CAPÍTULO IV

### ORDEN NATURAL Y VIRTUD REPUBLICANA MODERNA: LA BÚSQUEDA DE UNA TANGENTE ÉTICA BURGUESA

*Si notre avarice, notre vanité et notre ambition sont des obstacles insurmontables à un bien parfait, subissons sans murmurer la peine que nous méritons.*  
(Si nuestra avaricia, nuestra vanidad y nuestra ambición constituyen obstáculos insuperables para un bien perfecto, suframos sin rechistar la pena que merecemos.)

MABLY, *De la Législation*

¿Renuncia la modernidad a la armonía entre el «bien privado» y el «bien público» (sea lo que fuere lo que signifiquen para ella esas nociones)? Aparentemente, no: acaso toda la filosofía práctica moderna pueda entenderse como un intento de dibujar una armonía postclásica. La tesis de esta investigación es que, al acometer esa tarea, la modernidad pierde toda noción de «bien» (privado y público); pero de que la acomete, no cabe la menor duda. Ya hemos visto en el capítulo anterior cómo, aun rompiendo radicalmente con el *éthos* antiguo, es todavía Hobbes deudor de la racionalidad clásica; cómo persigue el filósofo absolutista la instauración de un «imperio de la razón», cómo combate el imperio de las pasiones y de los afectos, cómo se le ha hecho problema la tensión entre lo público y lo privado, cómo se empeña en propiciar una distensión. El anhelo moderno de armonía en los asuntos humanos ha arrojado tres conceptos de ella, de los que surgen otras tantas

tradiciones filosófico-prácticas: está, en primer lugar, la búsqueda absolutista de un equivalente funcional de la virtud antigua (el soberano hobbesiano, o spinoziano); en segundo lugar, el intento de restaurar la virtud antigua en condiciones modernas (ese intento criticado por el Hegel maduro como «palabrería inesencial»); y está, en tercer lugar, la búsqueda de una armonía sin virtud ni equivalente funcional de ella, que en eso consiste el liberalismo político. No se trata de corrientes intelectuales puras divisables al pronto en la historia del pensamiento político, ni menos de conceptos perfectamente delimitados asignables clara y distintamente a los diferentes autores con que tropezaremos: muchos de esos autores oscilan entre esos conceptos, fluyen entre esas tradiciones, pueden ser tomados por representantes de más de una de ellas. —Rousseau es el ejemplo más claro: hay un Rousseau «romántico» y un Rousseau «clásico», y aun seguramente un Rousseau «absolutista». —<sup>1</sup> De todas formas, sí esperamos de la reconstrucción conceptual a que procederemos que arroje claridad y distinción en esas tradiciones, y que sirva, no para «clasificar» más o menos artificialmente a los autores, no para encajarlos por los pelos en una u otra, sino para interpretarlos mejor averiguando su «grado de inserción» en cada una de ellas.

Ya hemos visto que la filosofía práctica moderna arranca, influida decisivamente en este punto por la Reforma, de un concepto privativo de la naturaleza humana.<sup>2</sup> La cultura intelectual moderna recibe ciertamente el impacto del *éthos* antiguo en sus mismos comienzos: en el siglo XVI se traducen y difunden ampliamente textos

1. Como mostró vívidamente Lion Feuchtwanger en su novela sobre el último año de vida de Rousseau (*Narrenweisheit oder Tod und Verklärung des Jean-Jacques Rousseau*), ya en vida del filósofo había un Rousseau al gusto de cada clase social, y por lo tanto, un Rousseau «romántico» para el marqués de Ermenonville —¡y para María Antonieta!— y un Rousseau «clásico» republicano-revolucionario para el plebeyo Martin Catrou.

2. Aun así conviene distinguir «grados» en ese concepto privativo: hay un concepto privativo radical, el de Hobbes, de acuerdo con el cual nos enfrentamos poco menos que a psiques planas y mezquinas, sin preferencias de órdenes superiores; luego habría un concepto privativo que supondría psiques planas, pero bondadosas (Grocio, Locke, el Rousseau «romántico»); luego un concepto privativo en el sentido de que, aun admitiendo la «profundidad» psíquica, apenas admitiría la posibilidad del gobierno de las preferencias de órdenes superiores sobre las de rango inferior (el Rousseau «clásico», el hombre «empírico» de Kant).

estoicos, Bruni vierte al romance la *Política* de Aristóteles, y en general, el movimiento renacentista enfoca la atención de la cultura europea hacia el mundo antiguo, se afana en recrearlo.<sup>3</sup> Pero el humus del *éthos* antiguo está muerto, sepultado para siempre bajo la losa estéril del cristianismo y del feudalismo. El filósofo moderno temprano, aun con la mejor voluntad, no puede entender la cultura moral clásica. Bacon critica, por ejemplo, a los filósofos antiguos por haber actuado:

Como si un hombre que trata de enseñar a escribir mostrase sólo copias correctas de alfabetos y letras unidas, sin dar ningún precepto o dirección para el movimiento de la mano o el trazo de las letras. Así han dado ejemplos buenos y correctos que contienen las semillas del Bien, la Virtud, el Deber, la Felicidad; ... pero se han olvidado por completo de explicar cómo pueden alcanzarse esas calificaciones excelentes, y cómo moldear y someter la voluntad del hombre para que se ajuste a estos propósitos en forma sincera y cómoda ...

Es decir, Bacon echa en falta un método, una técnica de la ética en los antiguos. Mas éstos los tenían: hoy sabemos que las principales escuelas filosóficas griegas estaban en posesión de refinadas «técnicas del alma» destinadas a guiar y conducir una «buena vida»; la separación de *bíos* y *lógos* era inconcebible para ellas.<sup>5</sup> Que

3. En lo que influyó, con mucho, un hecho histórico que las historias de la filosofía tienden sistemáticamente a ignorar: la caída de Constantinopla en poder de los turcos en 1453, y la consiguiente emigración hacia poniente de una muchedumbre de intelectuales bizantinos que contribuyeron decisivamente a la revitalización del clasicismo en Occidente.

4. Citado por Albert Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, *op. cit.*, p. 29.

5. Para la unión de *bíos* y *lógos*, cf. especialmente el ensayito de Werner Jaeger «Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de vida», recogido en la versión castellana de su *Aristóteles*, *op. cit.* Para el problema de las antiguas «técnicas del alma», cf. también, por ejemplo, Jackie Pigeaud, *La maladie de l'âme*, *op. cit.* Tiene algún interés también para nuestro asunto —aunque su psicología es claramente insuficiente (o gratuitamente especulativa)— la investigación reciente de Charles Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale University Press, New Haven, Londres, 1986. De todas formas, el problema más importante con el que tropezamos a la hora de buscar en los textos huellas de esas «técnicas» es el hecho de que ellas se transmitían oralmente: los textos —incluidos los diálogos de Platón— no eran sino puntos de referencia en un contexto oral mucho más amplio. (De aquí el desprecio repetidamente manifestado por Platón hacia la escritura.) Lo mismo ocurre con las técnicas budistas del alma: nadie se hará una idea siquiera aproxima-

Bacon no las encuentre o adivine en los textos conservados es un síntoma revelador de lo que la cultura europea occidental ha perdido. Pero lo que para los antiguos era un problema, parece seguir siéndolo para la modernidad incipiente. Los filósofos modernos consideran, cuando menos, como un capítulo de la filosofía práctica lo que Descartes ha llamado la «industria del control de las pasiones», la técnica del alma.<sup>6</sup> Durante el siglo XVII cae en descrédito la «industria» cristiana tradicional de lucha contra las pasiones: su represión por un sobreego más o menos restrictivo. La apología absolutista de la soberanía puede verse como una técnica o «industria» alternativa: la de la coerción estatal. Pero también es posible otra vía: la compensatoria, basada en la técnica de combatir el fuego con el fuego, de sacar un clavo con otro clavo, de aniquilar unas pasiones con otras: «Porque así como en el gobierno de los estados es necesario a veces enfrentar una facción con otra, lo mismo ocurre en nuestro gobierno interior».<sup>7</sup>

Es de notar cómo recurre aquí Bacon, al modo platónico, a una analogía entre el «gobierno interior» y el «gobierno de los estados», entre el alma individual y la sociedad. Pero nada platónicas son, desde luego, ni la técnica política ni la técnica ética individual recomendadas: «enfrentar una facción a otra», «enfrentar una afeción a otra». La idea de que pueden usarse unas pasiones para combatir otras no podría ser más ajena a la filosofía clásica de ascendencia socrática. Para la cual el vicio es indivisible: las pasiones funcionan reforzándose unas a otras, no anulándose, y sólo tienen enfrente a la razón, a la defensora de la virtud. Que Bacon recurra, no obstante, a esa analogía entre individuo y sociedad revela su interés —el interés moderno— por una nueva «tangente

---

da de ellas leyendo, por ejemplo, los *Abidharma*. El motivo de ello (el motivo que da cualquier maestro budista avanzado) es que esas técnicas encierran un peligro muy grave para el practicante (en términos psicoanalíticos, podría decirse que constituyen la llave que abre las puertas del mundo psíquico subconsciente): pocos pueden aventurarse impunemente a ellas sin el consejo y la ayuda constante de un maestro ya experimentado. Eso explica el carácter esotérico y cargadamente metafórico de los textos-guía. Debo esta observación al profesor Schlerath, director del Instituto de lenguas indogermánicas de la Universidad libre de Berlín.

6. La expresión «técnica de la ética» o «técnica del alma» no es muy feliz, desde luego. Es de suponer que los griegos se negarían a clasificarla como *poiesis*; más bien es de esperar que quisieran conceptualarla como *prâxis*.

7. Citado por Hirschman, *op. cit.*, p. 30.

ética»; que recurra a la psicomaquia,<sup>8</sup> a la composición de luchas entre pasiones enemigas, revela la impotencia de la incipiente razón moderna, no menos que la desconfianza de ésta respecto de las fórmulas tradicionales cristianas para refrenar la ambición, el deseo de poder, la envidia, la concupiscencia o la codicia.

De esos vicios o pasiones ya tuvimos ocasión de ver que Agustín disculpaba sólo a la *libido dominandi*. El siglo xvii tenderá progresivamente a disculpar, en cambio, a la codicia, al ovidiano *amor sceleratus habendi*. Y no sólo a disculpar: cuando a finales del xvii la pasión de ganar dinero y ventajas materiales recibe ya casi universalmente el nombre de «interés», el interés individual, frío y calculador por lo común, va apareciendo paulatinamente como el remedio tan denodadamente buscado, como la pasión compensadora *par excellence*, como la bestia con la que combatir a otras bestias más feroces y devastadoras, como el sustituto viable del erotismo de la razón clásica. El egoísmo del *homo oeconomicus* naciente debe encarnar la nueva «virtud». Recordemos un paso ya citado de Montesquieu: «Le commerce corrompt les mœurs pures; c'était le sujet des plaintes de Platon: il poulit et adouci les mœurs barbares, comme nous le voyons tous les jours».

Al considerar «bárbara» a la cultura europea moderna —como, por implicación, lo hace en el paso comentado—, Montesquieu rinde, ciertamente, un último tributo a la armonía clásica. Pero, al alabar el comercio, está condenando a muerte al *éthos* antiguo. Ni qué decir tiene que los republicanos modernos, los partidarios de restaurar la virtud de la *pólis* en el mundo postfeudal no pueden aceptar tal sentencia. Lo curioso es que parecen dar por buena la premisa principal de la misma, la dignificación del «autointerés». El Rousseau «clásico» no tiene nada en contra del *amour de soi* —o del *intérêt personel*—, salvo cuando degenera en *amour propre* —o en *intérêt particulier*— y no se reduce ya a la satisfacción de las «necesidades naturales» y a una adquisición moderada de bienes, sino que tiende a la aprobación y admiración de los demás y no tiene límite. Pero, aparentemente al menos, lo mismo hubiera podido opinar cualquier defensor del interés egoísta: un interés desmadrado no es un verdadero interés, no es un *intérêt éclairé*, un *enlightened selfinterest*. La diferencia se aprecia mejor cuando se trata de

8. Hirschman, *op. cit.*, p. 29.

agregar esos múltiples «autointereses» hasta hacerlos condignos de la armonía social. ¿Cómo conseguir, en efecto, que la persecución individual del interés egoísta o que las consecuencias del *amour de soi* se traduzcan en defensa o preservación del interés de todos, del interés público? Una cosa es decir que el interés puede refrenar las pasiones violentas y conducir a un sucedáneo de «bien privado»; otra muy distinta, afirmar la «composibilidad» de todos estos «bienes privados».

Tres posibles soluciones a este problema precipitarán otras tantas tradiciones de filosofía política entre los siglos XVII y XVIII: 1. La *fusión* republicana moderna de interés privado e interés público. 2. La *identificación natural* protoliberal de los intereses privados; y 3. La *identificación indirecta*, postabsolutista, de los intereses privados por la soberanía.<sup>9</sup>

#### IV.1. LA FUSIÓN DE INTERESES PRIVADOS E INTERÉS PÚBLICO: LA SOLUCIÓN REPUBLICANA MODERNA

La *fusión* republicana moderna de intereses privados y públicos resulta paradigmática en la *volonté générale* de Rousseau. Rousseau se ha dejado aconsejar por su en una época amigo Diderot: «ne la perdez donc jamais de vue [a la *volonté générale*], sans quoi vous verrez les notions de la bonté, de la justice, de l'humanité, de la vertu, chanceler dans votre entendement». ¿Qué es la *volonté générale*? Por Rousseau sabemos que no coincide siempre con la voluntad de todos. Pero, al menos para Diderot, sí parece tener que ver con la voluntad de todos; pues, para el coeditor de la *Enciclopedia*, ella es: «en cada individuo, un acto del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones sobre lo que el hombre puede exigir de su semejante y sobre lo que su semejante tiene derecho a exigir de él».<sup>10</sup>

Las resonancias clásicas de esta definición, incorporada por Rousseau a la primera versión del *Contrato social*, saltan a la vista.

9. Una diferenciación parecida (aunque omitiendo el carácter «republicano», y sus implicaciones, de la «fusión» de intereses), en la investigación clásica de Elie Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism*, Faber & Faber, Londres, 1972, pp. 13 ss.

10. Citado por Talmon, *Geschichte...*, *op. cit.*, vol. I, p. 37.

*nueva Eloísa* (de acuerdo con cuyos gustos estéticos había construido el marqués de Ermenonville el jardín en el que reposaba su autor). Por lo pronto, Rousseau, a pesar de Voltaire, no es el cándido idealizador del salvaje, ni menos del hombre que «anda a cuatro patas». La atenta lectura del célebre capítulo en el que Grocio alaba la eximia simplicidad de los primitivos, derivada de su comunidad de bienes y de la ausencia de desarrollo de las varias «artes» que la propiedad privada trae consigo,<sup>16</sup> le ha llevado, ciertamente, en el primer discurso a edenizar el estado de naturaleza. Pero entre el primer discurso y el segundo (el dedicado a la averiguación del origen de la desigualdad) está la lectura de Hobbes, la decisión de enfrentarse a las cuestiones planteadas por los «philosophes qui ont examiné les fondements de la société». Y con ello aparece una distinción crucial que, acomodándose a los «hechos» desnudamente presentados por Hobbes —y por una parte de la literatura etnográfica de la época—,<sup>17</sup> intenta conservar la axiología grociana:

... y es a falta de haber distinguido suficientemente las ideas y de haber observado hasta qué punto estaban ya lejos esos pueblos [objeto de los relatos etnográficos] del primer estado de Naturaleza que muchos se han apresurado a concluir que el hombre es por naturaleza cruel y que se necesita la política para suavizarlo (*pour l'adoucir*), mientras que nada es tan dulce y suave (*doux*) como él en su estado primitivo, cuando, puesto por la naturaleza a igual distancia de la estupidez de los brutos y de las funestas luces del hombre civil ... está contenido por la piedad natural y no inflinge daño alguno a nadie.<sup>18</sup>

El hombre de naturaleza en el que piensa ahora Rousseau no es el que describen los jesuitas franceses a la vuelta de sus estadias

16. *De iure belli ac pacis*, II, cap. 2.

17. Recordemos, además, la tremenda influencia del calvinismo sobre el pensamiento de Rousseau, y Calvino, como todo el cristianismo reformado, tenía una concepción tan privativa de la naturaleza humana que no podía sino juzgar con dureza a los «salvajes». El libro de Landucci (*I filosofi e i selvaggi*), ya citado, muestra convincentemente que, por lo general, los misioneros protestantes daban una visión más negativa de las culturas indígenas que los dominicos, pongamos por caso. No hay un equivalente protestante de fray Bartolomé de Las Casas.

18. Citado por Landucci, *op. cit.*, p. 368. Nótese cómo usa aquí Rousseau el verbo *adoucir* y el adjetivo *doux*. Es clara la intención polémica con la tesis de la *douceur du commerce* de Montesquieu.



americanas,<sup>19</sup> no el que ha horrorizado a Fontenelle o a Voltaire; es un hombre a mitad de camino entre «la stupidité des brutes» y las «lumières funestes» de la civilización. Rousseau sabe que la religión (¿Calvino?) exige creer que: «Dieu lui-même ayant tiré les hommes de l'état de Nature immédiatement après la création, ils sont inégaux parce qu'il a voulu qu'ils le fussent».

Pero esto no debe impedir el objeto del *Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres*, a saber: «... formar conjeturas sacadas de la sola naturaleza del hombre y de los seres que lo circundan, sobre lo que hubiera podido llegar a ser el género humano si hubiera sido abandonado a sí mismo».<sup>20</sup>

Y esa naturaleza del hombre es buena, en ella palpita la «piedad natural». Guiados por ella viven los hombres en un verdadero orden natural, en el orden natural que Grocio ha creído recibir de la Stoa. Eso es lo que, según Rousseau, no ha visto Hobbes; sólo que, al criticar al autor del *Leviathan*, al querer rescatar la idea de orden natural de ascendencia estoica, Rousseau se alejará más que Hobbes de la racionalidad de la virtud estoica:

Hobbes no se ha apercibido de que la misma causa que impide a los salvajes usar su razón, como pretenden los jurisconsultos, les impide al propio tiempo abusar de sus facultades, como él mismo pretende; de suerte que podría decirse que los salvajes no son malvados precisamente porque no saben lo que es ser buenos; pues no es ni el desarrollo de las luces, ni el freno de la ley, sino la calma de las pasiones y la ignorancia del vicio lo que les impide obrar mal ...

La razón engendra el amor propio, y la reflexión lo fortifica; ella repliega al hombre sobre sí mismo; ella le separa de todo lo que le embaraza y le aflige.<sup>21</sup>

El concepto de «razón» que utiliza aquí Rousseau, al revés que el de Hobbes, es ya francamente moderno; es la humeana «razón-sierva-de-las-pasiones». Pero la axiología rousseauniana sí es estoica, al revés que la axiología «productivista» de Hobbes y de Hume: el ginebrino ve amenazada por el progreso material la calma de las

19. Aunque tampoco es el de De Las Casas: no hay indicios de que Rousseau haya leído a los escolásticos españoles.

20. Edición citada, p. 40.

21. *Ibid.*, pp. 58-60.

pasiones, y lo registra con preocupación. Pero no se le ocurre mejor remedio para conservarla que la ignorancia, una solución repulsiva para cualquier estoico. La mejor solución, empero, no es la única solución: para empezar ni siquiera es viable. Rousseau considera irreversible la entrada de los hombres en el estado civil, su alejamiento del estado de naturaleza.<sup>22</sup> Por eso debe buscar un *second best*, un modelo de estado político viable y lo más cercano posible a la «piedad natural» de los hombres, una organización de la vida social —civil— lo menos dañina posible; en una palabra, el mal menor.<sup>23</sup> Tal es el objeto del *Contrato social*: «Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant».<sup>24</sup>

La guerra de todos contra todos no es una condición del hombre natural, sino el primer estadio del hombre civil. Pero, en la medida en que la entrada en ese estadio no puede ya impedirse, se hace necesario inquirir cuál sea la mejor constitución dentro de él.<sup>25</sup>

22. Sobre este punto es iluminadora la investigación de Judith Shklar, *Men & Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

23. Ese carácter de *second best* del contrato social de Rousseau explica, por ejemplo, la ambigüedad del filósofo sobre la propiedad privada, la cual es, en cambio, vista sin reservas por Morelly (un espíritu afín a Rousseau) en su célebre e influyente *Code de la Nature* (1755) como el «principe venimeux de toute corruption morale, qui infecte tout ce qu'il touche».

24. *Contrat social*, edición citada, p. 243.

25. Un esquema inicial parecido es el de Locke. Para él —como para Grocio y para Rousseau— el hombre natural es libre, y tiene dos poderes: «The first is to do whatever he thinks fit for the preservation of himself and others within the permission of the Law of Nature; by which Law, common to them all, he and all the rest of mankind are one community, make up one society distinct from all the other creatures, and were it not for the corruption and viciousness of degenerate men, there would be no need of any other, no necessity that men should separate from this and natural community and associate into lesser combinations. The other power that man has in the state of Nature is the power to punish the crimes committed against the Law. Both these he gives up when he joins in a private, if I may so call it, or particular political society, and incorporates into any commonwealth separate from the rest of mankind». (*Second Treatise*, § 128. La edición que citamos es la clásica de Laslett, John Locke, *Two Treatises of Government*, Dent & Sons, Londres, 1977.) El editor Laslett opina que los párrafos 100-131 son una inserción posterior a la redacción del segundo tratado; de aquí su ambigüedad, entre Grocio y

Eso es tanto como reconocer que el ideal cosmopolita estoico del orden natural —sea lo que fuere lo que Rousseau y Locke entiendan por él— es imposible, y que hay que volver a indagar en los fundamentos políticos de la mera *pólis*, de la república «particular».<sup>26</sup> Tal es el punto de partida del moderno republicanismo: un republicanismo estoico, una verdadera *contradictio in adjecto*, según podemos colegir de lo dicho en el segundo capítulo.<sup>27</sup> Vale la pena detenerse un momento en ese punto de partida, entre otras cosas porque nos permitirá una primera aclaración de la diferencia entre la deducción rousseauiana y la deducción hobbesiana de la soberanía política. (Una segunda y más perfilada distinción se realizará en el capítulo VI.)

Desde el punto de vista formal, de presentación matemática de la deducción como una resolución «artificial» del dilema del prisionero, no hay aparentemente diferencias. —Aunque en el próximo capítulo veremos que sí las hay cuando complicamos suficientemen-

Hobbes. Observe el lector que el estado edénico de naturaleza que pinta Locke es un orden natural estoico, una cosmópolis: al caer de él, los hombres ceden sus libertades y entran en comunidades «privadas» (un adjetivo que Hobbes usa siempre con saña y sorna) o «particulares» (el adjetivo con el que Rousseau calificará luego todo lo vitando).

26. Esto es, en cierto sentido, tanto como lamentar que la monarquía o el imperio cosmopolita estoico (= orden natural) no sea posible y ponerse a buscar como *second best* el mejor orden republicano: ¡a tan extravagante consecuencia puede llevar en la modernidad el antiguo divorcio estoico entre ética y política! En cambio, los materialistas franceses y los *philosophes* más tecnocráticamente orientados (D'Holbach, Turgot, los fisiócratas) sí hablan de la posibilidad de un *ordre naturel*, de un monarca absolutista ilustrado, de un «déspota legal».

27. Pero también el del liberalismo *à la* Locke. Pues todos comparten la imagen atomista-individualista de la sociedad que se halla en la Stoa, todos parten de la *conservatio sui*. Se comprende por qué: las sociedades incipientemente modernas exhiben muchas de las características de desagregación social y centrifugación cultural que caracterizaron a la descomposición de la cultura clásica que vivió el helenismo. Sólo que, a diferencia de las filosofías helenísticas, que podían cultivar privadamente la virtud (enfocando hacia sí la «luz de la lámpara», como dijo Marx en su tesis doctoral sobre Epicuro) porque no habían roto los lazos con el suelo nutricio de ella en los buenos tiempos clásicos, los filósofos modernos ya no tienen nada en común con esos tiempos, y la nueva realidad social, cada vez más permeada por el mecanismo del mercado, está muy lejos de permitir un rebrote autónomo de la virtud socrática, de producir hombres psíquicamente armoniosos en el sentido clásico: sólo permite aferrarse a un ideal rebajado de autoconservación, al «sálvese quien pueda».

te el modelo estratégico-estructural con el que describimos esa deducción.— Tanto el «mortal god» hobbesiano como la «volonté générale» rousseauniana pueden describirse con el mismo modelo. Pues Rousseau abandona su concepción adánica de la naturaleza humana en cuanto entra a discutir la constitución del Estado político,<sup>28</sup> y como Locke ve a los hombres «biased by their interests», así también Rousseau les ve cegados y sesgados por su *intérêt particulier* en cuanto abandonan la condición «natural». ¿Cae entonces en un concepto privativo à la Hobbes? Si así fuera, al renunciar al orden natural,<sup>29</sup> Rousseau tendría que abrazar el absolutismo político. Y hay sin duda pasos del *Contrato social* que sugieren tal interpretación.<sup>30</sup>

Mas Rousseau, como Locke, y a diferencia de Hobbes, puede conceder, en el plano de los hechos, una naturaleza humana privativa (o al menos una segunda naturaleza —la civil— privativa), pero jamás en el plano normativo. De modo que los individuos que se empeñan en un proceso político constituyente pueden estar deslumbrados por sus intereses particulares —por las «funestas luces» de la civilización—, pero no por ello dejan de estar desprovistos, *qua* hombres naturales, de derechos inalienables. No es, pues, el soberano quien crea el derecho y lo otorga a los súbditos, sino las partes contratantes quienes crean la figura del soberano para que proteja del mejor modo posible esos derechos suyos previamente

28. «Les lois contiennent les hommes sans les changer» (*Discurs sur l'origine de l'inégalité*, ed. citada, p. 87); «Les vices qui rendent nécessaires les institutions sociales sont les mêmes qui en rendent l'abus inévitable» (*ibid.*); «Un peuple qui n'abuseroit jamais du gouvernement n'abuseroit pas non plus de l'indépendance; un peuple qui gouverneroit toujours bien n'auroit pas besoin d'être gouverné» (*Contrat social*, ed. citada, p. 280). Lo mismo piensa Locke en cuanto saca a los hombres del estado natural con la propiedad privada: «for though the Law of Nature be plain and intelligible to all rational creatures, yet men, being biased by their interests, as well as ignorant for want of study of it, are not apt to allow of it as a Law binding to them in the application of it to their particular cases» (*Second Treatise*, § 124).

29. Es precisamente esa renuncia al orden natural lo que hace que el concepto de «naturaleza» sea tan polisémico en Rousseau, hasta el punto de que, como es harto sabido, ha llegado a hablar de la necesidad de *dénaturer* al hombre civil para impedir su extravío hacia el *amour-propre* y el *intérêt particulier*.

30. Por ejemplo, éste: «On convient que tout ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie du tout cela dont l'usage importe à la communauté; mais il faut convenir aussi que le souverain seul est juge de cette importance» (*Contrat social*, *op. cit.*, pp. 253-254).

existentes, anteriores a la *civitas*. Los individuos, así lo formula Locke, ceden sus «poderes naturales», sus derechos (o algunos de sus derechos), al soberano; no se someten simplemente a él (no se someten de ningún modo, precisaría Rousseau) para que éste cree esos derechos.<sup>31</sup> Hobbes, a pesar de su infatigable oposición al aristotelismo, es, sin embargo, aristotélico (más aristotélico que Rousseau y que Locke, por lo menos) al concebir a los individuos, como sujetos políticos, sólo dentro de la *pólis*, de la *civitas*, del Estado. Locke y Rousseau muestran la raíz estoica de su pensamiento político al concebir individuos políticos completamente autárquicos *de iure*, anteriores a la existencia misma de cualquier combinación política.

Evidentemente, Hobbes es en este punto un «aristotélico» distorsionado, como distorsionado es el «estoicismo» de Locke y Rousseau: pues es tan poco aristotélica la presunción hobbesiana de la posibilidad de individuos por naturaleza no políticos (en «estado de naturaleza»), como poco estoica es la idea de que la autarquía individual puede presuponerse, para una argumentación jurídica, en vez de ser un elaborado producto de la racionalidad virtuosa del individuo. Asistimos en ambos casos a una formidable transformación y deformación de nociones clásicas con objeto de ponerlas al servicio del pensamiento político moderno, y en ese proceso se pierde lo esencial del *éthos* antiguo: la virtud política atica y la virtud autárquica estoica, estrechamente vinculadas, como sabemos, a los conceptos clásicos de libertad y felicidad. Libertad es para Hobbes el sometimiento a la *voluntas* soberana —única fuente del derecho—, y la felicidad hobbesiana es también un subproducto de ese sometimiento: el goce, por él propiciado, de los «frutos de la industria» humana; libertad y felicidad no tienen ya nada que ver con la autonomía moral del individuo. Para Rousseau y para Locke la libertad y la felicidad son cosa del hombre «natural»;<sup>32</sup> al hombre civil sólo le es dado conseguir una opalescente imitación de ellas. Aunque la distinta respuesta que dan a la pregunta: ¿cómo

31. Por eso no ha usado nunca Locke en toda su obra escrita el término «soberanía», completamente desacreditado en la Inglaterra de finales del siglo xvii.

32. De sus «privilegios» (*Second Treatise*, § 127). La influencia de Ovidio (*Metamorfosis*, I, 84-112) y de su condena del «amor sceleratus habendi» en las visiones edénicas incipientemente modernas del hombre primitivo es obvia. (Como no lo es menos la de Lucrecio sobre el antiprimitivismo protoprogresista.)

conseguir esa imitación? distancia definitivamente a las doctrinas políticas del «liberal» Locke y del «republicano» Rousseau.

Rousseau no quiere de ninguna manera un «contrato de sumisión» al soberano; quiere un «contrato de unión», un contrato «social» de los individuos, a través del cual, y sólo a través del cual, emerja la soberanía como entronización de la «voluntad general». <sup>33</sup> Que haya autoridad política no conforme con la «voluntad general» es una obvia posibilidad para Rousseau; no cabe, en cambio, tal posibilidad sin contradicción en el sistema de Hobbes. Porque la «voluntad general» debe verse como las preferencias sociales de segundo orden de las partes contratantes. Se puede decir, para acentuar la diferencia con la deducción hobbesiana, que Rousseau es bastante explícito en este punto: al sellar el pacto, «chacun s'unissant a tous, n'obeisse qu'à lui-même». Se puede incluso decir que el pacto de Rousseau es más consistente en la medida en que no supone un concepto puramente privativo de las motivaciones humanas: esta «voluntad general», que anida en cada uno de nosotros, es una especie de resto de la «piedad natural» de la que los sujetos no están desprovistos a la hora de concertar el pacto social. Y es esa «voluntad general» *ínsita en cada individuo* la que permite a éste juzgar si la autoridad soberana anda o no de acuerdo con ella. Aun así, la diferencia entre Hobbes y Rousseau parece elusiva en punto a sus respectivas deducciones del Estado político.

Completamente clara se torna, no obstante, cuando se trata de la *conservación* del Estado, del cuerpo político. La posición de Rousseau al respecto es inequívocamente republicana, y nada tiene ya que ver —ni siquiera en apariencia— con el absolutismo hobbesiano. El problema de Hobbes es el de establecer un reino artificial de la gracia construyendo un *mortal god* que ponga fin a las querellas de los hombres: una vez erigido, empero, el «gran artificio» ya todo ha de ir bien, los frutos de la industria pueden multiplicarse, y los hombres, disfrutar tranquilamente de ellos. La soberanía de Hobbes es una soberanía puesta al servicio del desenvolvimiento de la economía de mercado, otorgadora de derechos de propiedad y tutora de lo que Macpherson llamó el «individualismo posesivo». <sup>34</sup>

33. Cf. sobre este punto Carl Schmitt, *Die Diktatur*, Duncker & Humblot, Berlín, 1978<sup>4</sup>, pp. 118 ss.

34. Cf. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, trad. cast. de J. R. Capella, Fontanella, Barcelona, 1973.

Pero esto es precisamente lo que el republicanismo de Rousseau considerará peligroso para la supervivencia del Estado, o, más exactamente, para la conservación de un cuerpo político acorde con la «voluntad general». De aquí que el Estado de Rousseau haya de servir precisamente para lo contrario: para frenar el lujo, para conservar la simplicidad de las costumbres, para mantener, en lo posible, la igualdad de rangos y fortunas.<sup>35</sup> De otro modo, el vicio se iría apoderando de los ciudadanos hasta el punto de que, debilitada progresivamente la «voluntad general» en cada uno de ellos, espoleados y sin brida el «interés particular» y el «amor propio», los fundamentos mismos del Estado se derretirían como cera en el brasero, el contrato social colapsaría, y sólo habría lugar para la tiranía (o para la anarquía) de los intereses particulares... Pues, si ha de conservarse el contrato social, los ciudadanos han de conservar consigo algo de virtud.<sup>36</sup>

No hay que engañarse, de todos modos: la virtud de Rousseau —y del republicanismo moderno— no es la *areté* ática, no es de ascendencia socrática; a lo sumo, es la virtud espartana, la capitulación completa, esto es, del individuo frente a la «salud de la república»,<sup>37</sup> con ignorancia completa de lo que sea el «bien priva-

35. Esto arroja una luz diferente sobre la conocida acusación de Rousseau a Hobbes, según la cual éste estaría atribuyendo al «estado de naturaleza» las propiedades que distinguen a la vida social moderna; es en esta última en la que hay que hablar «sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs et d'orgueil» (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, ed. cit., p. 39), de toda esa «multitude de passions qui sont l'ouvrage de la société» (p. 57). Sí: Hobbes y sus seguidores «parloient de l'homme sauvage, et ils peignoient l'homme civil» (p. 39).

36. Ya tendremos ocasión de ver que Rousseau no se hace muchas ilusiones al respecto.

37. Sobre la tremenda influencia de Esparta en la teoría política republicana moderna cf. la exhaustiva investigación de Elisabeth Rawson, *The Spartan Tradition in European Thought*, The Clarendon Press, Oxford, 1969. Evidentemente la educación espartana en la autorrepresión tenía que ser más fácilmente comprensible y accesible a la cultura cristiana que el refinamiento, volcado al conocimiento de sí, de la *areté* socrática. Pero conviene preguntarse qué fuerzas psicosociales empujan en la modernidad incipiente hacia el redescubrimiento de la virtud republicana (espartana). Una de las respuestas más sugestivas a este interrogante la dio Norbert Elias en su gran investigación *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (Suhrkamp, 2 vols., Francfort, 1980 —primera edición, 1936—). Su teoría es, sobre poco más o menos, la siguiente: cuando un grupo o clase social se halla en situación histórica ascendente, tiende inevitablemente, en una primera fase, a asimilarse a los valores y las pautas de conducta de la clase superior,

do». <sup>38</sup> Rousseau es ambiguo respecto de la forma de Estado que mejor encarna a la «voluntad general» (monarquía, aristocracia, democracia); es ambiguo respecto de la propiedad privada; ambigua es también la relación entre sus dos «modelos utópicos» mutuamen-

la cual usa esas pautas a la vez como instrumento de prestigio —de *status*— y de dominación; esas pautas van constituyendo poco a poco el sobreego autorrepresivo de los individuos de la clase social inferior que aspiran al ascenso social. En una segunda fase, sin embargo, cuando el grupo social en ascenso comienza a consolidarse y a desalojar progresivamente al viejo grupo dominante de su condición de clase privilegiada, los individuos en ascenso, o ya ascendidos, comienzan a reafirmar sus propios valores y sus propias pautas de vida. Así los grupos de burgueses que habrían comenzado a ser admitidos en la vida cortesana de la modernidad incipiente se sentirían fascinados por los ideales cortesanos de vida de la nobleza, para luego, en el siglo XVIII, irse abriendo paso en ellos una reafirmación de valores capaces de enfrentarse a los de la aristocracia: «Ellos afirmarán el trabajo contra la ociosidad aristocrática, la “naturaleza” contra la etiqueta, el cultivo del saber contra el cultivo del trato social mundano, por no decir nada de las exigencias específicamente burguesas de un control de los monopolios centrales clave, de una recomposición de la administración fiscal y militar. Pero sobre todo, afirman la “virtud” contra la “frivolidad” cortesana» (vol. II, p. 429). Pues bien; desviándonos un poco de la reflexión de Elias, podríamos decir que la virtud republicana es sostenida, no tanto como un ariete contra la aristocracia por la burguesía ya consolidada, sino principalmente como un ariete plebeyo (plebeyo-burgués, si se quiere) contra la aristocracia, contra la burguesía cortesana por ella asimilada y, posteriormente —ya entrado el siglo XIX—, contra el egoísmo y la mezquindad autosatisfecha de la burguesía consolidada en posiciones de poder. Desde luego esta hipótesis explica mejor a Rousseau que la de Elias, y las investigaciones recientes de historia del pensamiento político tienden más naturalmente a ella. Cf., por ejemplo, Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, New Jersey, 1975.

38. «Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent; le public veut le bien qu'il ne voit pas ... Alors des lumières publiques résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social» (*Contrat social*, ed. cit., p. 60). La ciudadanía rousseauiana es espartana, implica autorrepresión, no autoliberación, como la ática. Pero: «el hombre espartano es también libre, al menos en uno de los sentidos que Rousseau da al término. No sólo se halla en seguridad respecto de la hostilidad de sus conciudadanos: no está sujeto tampoco a presiones exteriores coercitivas. Porque por la época en que alcanza la madurez, su educación le ha hecho completamente autodisciplinado. Puede que se trate de una moralidad de menor rango que la de la pura voz de la conciencia. Sin embargo, sigue siendo autorrectora», dice Judith Shklar en su importante libro, ya citado, sobre Rousseau (p. 16). Pero, como tendremos ocasión de ver en el capítulo VI, la virtud rousseauiana no es «de menor rango que la de la pura voz de la conciencia»: es, como no podía menos de ser en el admirador de Calvino, la de la pura voz de la conciencia. Ahora bien; la moralidad



te excluyentes, el «estado natural» y la «república espartana». Pero es inequívoco como observador *revolté* del orden social presente. Como crítico de la cultura moral de su tiempo, se siente tentado de oponerle la «piedad natural» y la simplicidad del hombre «natural»; como crítico político, como enemigo de la corte y de la *élite* parisinas, recurre con más frecuencia al arquetipo de la virtud espartana. Y por incompatibles que sean esa virtud —que implica *dénaturer* al hombre— y el «hombre natural» entre sí, ambos dan soporte axiológico al rechazo de la vida material e intelectual moderna basada en el «amor propio» y en el «interés particular», en la esclavitud de las necesidades y de los deseos, en la «avidez», en la «opresión» y en el «orgullo». Nada de eso existía en la condición natural del hombre, el hombre «natural» *ignora* esas cuitas; y la república espartana las *sofoca* educando a sus ciudadanos en la autorrepresión.<sup>39</sup> La «tangente espartana» es la de la fusión del bien privado

---

—cristiana— de la «pura voz de la conciencia», la moralidad del sobreego autorrepositor, es «de menor rango» que la moralidad autoliberadora, basada en la exploración introspectiva, de la cultura ática clásica. (Es interesante observar que, cuando Rousseau ha realizado algo parecido a una excursión introspectiva, en las *Confesiones*, no la ha visto como la empresa de un hombre hipercivilizado, sino que ha intentado presentarse a nosotros como un «hombre natural»; por eso su autorretrato ha de ser «el único retrato humano pintado exactamente de acuerdo con la naturaleza y en toda su verdad, el único retrato así que existe y que existirá probablemente jamás». Para este aspecto de las *Confesiones* (contrapuestas por igual a las biografías de civilizados virtuosos —completa y espartanamente identificados con el bien público— de Plutarco y a las *Confesiones* de Agustín, en las que el hombre busca la identificación con Dios, y no puede conocerse a sí mismo tanto como Dios le conoce a él), cf. Ann Hartle, *The Modern Self in Rousseau's «Confessions». A Reply to St. Agustín*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1983.

39. Pues Licurgo fue también un educador, y eso es lo que espera Rousseau del genio de un legislador republicano: «Por découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux nations, il faudroit une intelligence supérieur qui vît toutes les passions des hommes, et qui n'en éprouvât aucune; qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connût à fond» (*Contrat social*, ed. cit., p. 260). El legislador rousseauiano es una institución inexistente en el Estado hobbesiano (que sólo conoce la *voluntas* del soberano, o lo que en el lenguaje republicano de Rousseau se llamarían «magistrados»). La existencia de ese legislador tiene que ver con el papel de educador en la virtud del Estado político de Rousseau; mientras que la sola presencia del soberano es ya para Hobbes garantía de la derrota del vicio y las pasiones. Mayor y más ingenua confianza republicana en el legislador muestra Mably: «Rien n'est impossible à un Législateur, il tient, pour ainsi dire, notre coeur et notre esprit dans ses mains; il peut faire des hommes nouveaux» (citado por Talmon, *Geschichte der totalit. Demokratie*, op. cit., vol. I, p. 245).

con el bien público, la de la fagocitación del primero por el segundo, y de esa naturaleza es también la *fusión* rousseauiana de intereses en la «voluntad general».<sup>40</sup>

#### IV. II. LA IDENTIFICACIÓN NATURAL DE LOS INTERESES PARTICULARES: LA SOLUCIÓN LIBERAL

En su erudito estudio sobre la «historia de la democracia totalitaria», el historiador político conservador Talmon resume su crítica del «totalitarismo democrático» puesto en obra por la Revolución francesa con la observación de que el error fundamental de sus ideólogos consistió en intentar conciliar a todo precio virtud y libertad:

Que los pensadores del siglo XVIII eran ardientes profetas de la libertad y de los derechos humanos es tan evidente que apenas necesita ser mencionado. Pero lo que debe resaltarse es su profundo vínculo con la idea de virtud, que no era otra cosa que la coincidencia con el esperado orden social armonioso. Se negaban a ver el conflicto entre virtud y libertad como inevitable. Al contrario: para ellos la inevitable equiparación de libertad y virtud con razón era el artículo de fe más importante. Cuando la religión mundana dieciséchica se vio finalmente confrontada con ese conflicto, surgió el gran cisma. La democracia liberal se horrorizó ante la perspectiva de tener que utilizar la violencia y se refugió de nuevo en la filosofía del «ensayo y el error». El mesianismo totalitario, en cambio, se mantuvo rígidamente en una doctrina —representada por una vanguardia ilustrada— que llegaba a conclusiones muy distintas: a la justificación de medios coercitivos contra aquellos que se negaran a ser a la vez libres y virtuosos.<sup>41</sup>

Talmon parece ignorar que el liberalismo «cismático», al fundar la «democracia» moderna, no sólo se ha deshecho de la virtud (de la virtud «espartana», única que conoce el historiador conservador), sino también de la «libertad» tal como la entendía el republicanismo revolucionario; el concepto liberal de «libertad» es «imperial».

40. En la que se funda lo que el liberal Talmon llama «totalitarismo democrático» de Rousseau, y lo que el nacionalsocialista Schmitt llama «dictadura soberana».

41. Talmon, *op. cit.*, vol I, pp. 4-5.

es «moderno». Sea como fuere, el caso es que, aun echándose en brazos de la libertad moderna y desprendiéndose de la virtud espartana, los «cismáticos» no dejaron de perseguir tampoco el ideal de la *armonía social*. La solución, el «hallazgo», liberal consiste en la *identificación natural de intereses particulares*, una salida que, al revés que la propiciada por el programa normativo rousseauiano, implica una aceptación completa del orden social y de la vida económica emergentes: los liberales no son *hommes revoltés*.

Suele presentarse como primera expresión doctrinal de esa «identificación natural de intereses particulares» —o al menos como su expresión publicísticamente más exitosa— al ideologema de Mandeville en la *Fábula de las abejas: private vices, public benefits*, es decir, los vicios privados traen consigo beneficios públicos. Estamos, pues, en las antípodas del *éthos* clásico: no sólo no hay una tangente ética en la que se toquen bien privado y bien público, sino que el beneficio público está mejor servido por el mal privado, por aquella fuerza, de la que Mefistófeles se considera parte, y que «stets das Böse sucht und stets das Gute schafft» (que constantemente busca el mal y constantemente obra el bien). Esa fuerza es el mercado. Pero ¿cómo puede éste obrar tan milagrosamente? ¿Cómo a partir de la avidez, del orgullo, de las pasiones, del interés particular y del «amor propio» puede sacar de su chistera el interés público —si no el bien público—? <sup>42</sup> En principio, tenemos que suponer que individuos que actúan con esos móviles tienen que estar presos en una estructura de dilema del prisionero generalizado, es decir, tienen que conseguir resultados colectivos desastrosos, subóptimos, desde el punto de vista de sus respectivos intereses «particulares». La «tangente ática» se nos ofrecía precisamente como una solución de ese dilema. Y también el absolutismo político y el republicanismo «totalitario», con sus medios de coerción, lo eran. Pues bien, por extraño que al pronto parezca, la «identificación natural de intereses particulares» se presenta a sí misma como una solución

42. Ya tendremos ocasión de ver que el mercado no opera tan milagrosamente. Por lo pronto, no con cualesquiera «vicios privados». El primer paso importante de la teoría económica moderna será, precisamente, restringir el ámbito de los «vicios privados» que puede manejar el mercado al «interés egoísta» o «racional». Cf. al respecto el espléndido trabajo de Hirschman, ya citado, *Las pasiones y los intereses*.

alternativa al problema de la irracionalidad colectiva. Se trata ahora de modelarla y de estimar su eficacia:

En una estructura de dilema del prisionero generalizado, en la que los individuos actúan con una ordenación egoísta de sus preferencias, el resultado subóptimo, colectivamente irracional, se produce porque lo que podemos llamar «condición de irrelevancia de los individuos»<sup>43</sup> es satisfecha. Eso quiere decir que cualquier jugador con una ordenación  $AC > CC > AA > CA$  (por la que prefiere en primer lugar, que todos contribuyan, o sean altruistas, o cooperen, mientras él se aprovecha de la contribución de todos los demás sin cooperar; en segundo lugar, la cooperación de todos, incluida la propia; en tercer lugar, la defección universal; y, por último, ser él el único que coopera mientras todos los demás optan por aprovecharse de la contribución ajena) opta, como estrategia racional, por A (con el resultado colectivo subóptimo AA) *porque cree que su aportación es irrelevante*: «¿Qué importa que yo elija A? Si todos los demás eligen C, el bien colectivo se conseguirá igual, y yo podré aprovecharme como los demás de ese bien.»<sup>44</sup> Por otra parte, si yo elijo C y soy el único en optar por esa estrategia, de todos modos no se conseguirá bien colectivo alguno, y encima yo estaré peor que los demás porque habré derrochado en vano el esfuerzo para cooperar». Reflexiones de este tipo surgirán, irreprimibles, en *i*.

Ahora bien; si hubiera un mecanismo que destruyera esa condición de irrelevancia de los individuos, entonces podría evitarse también el resultado colectivamente irracional, entonces podría resolverse el dilema del prisionero generalizado. Ese mecanismo providencial haría que, sin dejar de ser egoístas, ávidos o pérfidos, sin cambiar, esto es, su estructura de preferencias (y con la sola condición de ser «racionales», es decir, de maximizar la función de utilidad definida sobre esas preferencias), los individuos eligieran la estrategia C. En busca de ese mecanismo andaban sin duda los

43. Sobre la «condición de irrelevancia» (en relación con la división del trabajo) cf. Edna Ullman-Margalit, *The Emergence of Norms*, *op. cit.*, pp. 48 ss.

44. Evidentemente la probabilidad de que esto ocurra aumenta con el volumen del grupo humano. Grupos reducidos pueden más fácilmente sortear la condición de irrelevancia en la medida en que la propia aportación, independientemente de lo que hagan los demás, puede ser decisiva para la producción del bien público en cuestión. Sobre el tamaño de los grupos humanos y probabilidad de *free riding*, cf. el libro clásico de Mancur Olson, *The Logic of Collective Action*, *op. cit.*

*philosophes* dieciochescos menos republicanos y más dados a especular con un *orden natural*, de ascendencia estoica, pero sobre todo inspirado en el orden de la naturaleza que parecía describir la ciencia natural moderna: un orden que funcionara como un reloj, por sí solo, sin necesidad de trabas ni retoques, como la naturaleza misma.<sup>45</sup> Oigamos al influyente Helvetius: «Si el ciudadano no pudiera conseguir su propia felicidad privada más que promoviendo a un tiempo la pública, nadie salvo los bobos sería vicioso. Todos los hombres serían necesariamente virtuosos, y la felicidad de las naciones sería la bendición de la moral».<sup>46</sup>

Sólo que los *philosophes* buscaban —republicanamente— en una falsa dirección ese mecanismo: en un legislador sabio, en un «gran educador» que instituyera un «despotismo legal» capaz de poner en marcha tal orden.<sup>47</sup> Por eso hablaban aún de virtud. Los filósofos protoliberales y liberales, en cambio, sí buscan en la dirección adecuada, y encuentran un mecanismo de este tipo, un mecanismo que convierte al «vicioso» (entendiendo ahora aquí por ello al jugador que opta por la estrategia A) en un «mal calculador», exactamente como quería el *philosophe* D'Holbach, es decir, en alguien poco consecuentemente egoísta. Tal mecanismo es el mercado; él, y no el legislador, rompe eficientemente la condición de irrelevancia de los individuos. Veamos cómo por la vía del ejemplo:

Supongamos que los miembros de la comunidad P se proponen cultivar un número determinado de hectáreas de suelo fértil con objeto de satisfacer las necesidades alimentarias de la comunidad: Supongamos que la propiedad de esas hectáreas es colectiva (y colectivo el uso productivo que se hace de ellas). Supongamos, además, que los miembros de P son «egoístas», es decir, que tienen estructuras de preferencias del tipo de las que conducen al dilema del prisionero generalizado. Supongamos, además, que no hay «mo-

45. La imagen del reloj se generaliza a lo largo de los siglos XVII y XVIII como metáfora para hablar de la vida económica.

46. *De l'Esprit* (1758), citado por Talmon, *op. cit.*, vol. I, p. 246.

47. Parece fuera de duda que los *philosophes* tenían en este punto muy presente la experiencia de la administración centralizada de la monarquía borbónica. Si Montesquieu «defendió» a los estamentos, a las provincias, a los «poderes intermedios», con su conocida división de poderes, los *philosophes* «defendían» a los *intendants* del poder central (Turgot mismo lo era). Cf. al respecto Carl Schmitt, *Die Diktatur*, *op. cit.*, pp. 97 ss.

ral» en P, que sus miembros no han sido socializados con un «so-breago» colectivo. ¿Qué ocurrirá? Ocurrirá que, a falta de un mecanismo que impida la satisfacción de la condición de irrelevancia de los individuos, el suelo no será cultivado. Pues todos los miembros de P escogerán, como estrategia individual racional, A, es decir, abstenerse, no cooperar en la consecución del bien público que es cubrir las necesidades alimentarias de P, con lo que obtenemos el *nullus terrae cultus* del «estado de naturaleza» de Hobbes. En cambio, una comunidad P' que tuviera las mismas finalidades colectivas, es decir, cultivar un determinado número de hectáreas, y contara con miembros igualmente egoístas, pero en la que no hubiera propiedad colectiva de la tierra (o uso colectivo de la misma), sino que dispusiera de un suelo parcelado y repartido de un modo u otro entre sus miembros egoístas, y en la que éstos, además, pudieran intercambiar entre sí los productos cosechados en las diferentes parcelas, una comunidad así conseguiría el «bien colectivo», conseguiría, esto es, cubrir las necesidades alimentarias de sus miembros.<sup>48</sup> Cada miembro de P' tendría un interés («particular») en cultivar su propia parcela de tierra porque de ella tendría que sacar los productos con qué alimentarse, ya directamente —consumiendo su propia cosecha—, o bien indirectamente —a través del intercambio, cambiando la parte no consumida de su propia cosecha por productos de la cosecha de otros que él no estuviera en condiciones de cultivar en su propia parcela—. Es decir, la combinación de derechos de propiedad (sobre la tierra) y de intercambio mercantil constituiría un mecanismo capaz de suprimir la condición de irrelevancia del esfuerzo individual, y con esa condición desaparecería también el resultado subóptimo, colectivamente irracional, y desastroso para todos los miembros de la comunidad, a que estaba condenada P.<sup>49</sup>

48. Propiamente, no se trataría ya de un «bien público», pues éste se habría conseguido disolviéndolo en el interés privado, *identificándolo* con los intereses particulares de los miembros de P'.

49. La suspensión de la «condición de irrelevancia» equivale a la institucionalización de un «principio de contribución»: la justicia liberal cree que el mercado es justo en la medida en que el «principio de contribución» que institucionaliza es justo (los factores de producción —capital y trabajo— son recompensados de acuerdo con su contribución marginal al producto social). Como el socialista no cree eso, está normativamente obligado a redistribuir el producto social de acuerdo con otro «prin-

Derechos de propiedad y mercado, pues, constituyen un modo de eludir la dentellada del dilema del prisionero, y hay que añadirlos a la lista de la virtud ática, del «sobreego» autorrepresor, del absolutismo político y del republicanismo «totalitario».

¿Son los miembros de esa lista incompatibles entre sí? Desde luego, mercado y derechos de propiedad son incompatibles con la virtud ática.<sup>50</sup> Sin duda no está tampoco en el espíritu rousseaunia-

cipio de contribución». Y el propósito del comunismo marxiano es abolir el «principio de contribución» mismo: de aquí el fundamento de la justicia económica comunista («de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades»), el cual fundamento sólo puede construirse pasando por una fase «de transición» en la que aún vale un determinado «principio de contribución» («a cada cual según su trabajo»). Que el objetivo final de Marx fuera prescindir de todo tipo de «principio de contribución» habla por sí solo de su parentesco con la cultura moral clásica.

50. Es obvio que la virtud ática, sobre todo en su versión aristotélica, está vinculada a la propiedad privada. Aristóteles considera que la propiedad es el fundamento de la virtud: no puede ser virtuoso quien no es propietario, porque le falta una condición imprescindible para ello: la autonomía o autarquía; el no propietario depende de los demás, y no puede aspirar a ser libre. De todas formas, no hay nada en el concepto socrático de *areté* que le ligue inevitablemente a la propiedad privada (el *enkratés* puede conseguir su «libertad», su «autonomía», aun privado de bienes materiales, como vimos en la Stoa). Que Aristóteles insista en lo contrario, tiene mucho que ver con el tipo de vida política que el Estagirita defiende en la *pólis*: él no es partidario de la democracia [es decir, del gobierno de los pobres, que ese — y no el de «gobierno de la mayoría» sin más— es el significado del concepto en el autor de la *Política* (I.290a, 30-40)], él es partidario del gobierno de las clases medias, el predominio de las cuales sólo puede obtenerse excluyendo de la vida política a la mayoría de desposeídos libres de la *pólis*, a los proletarios (*thetes*). No la democracia plebeya de Efilates quiere Aristóteles, ni siquiera la generosidad demagógica de un Pericles, sino la moderación «burguesa» de un Theramenes. (De modo parecido, el republicanismo no democrático de Kant le llevará a excluir de la vida política a los que dependen de los demás, a los pobres y desposeídos, que no pueden aspirar a la autonomía en tanto que no consiguen la *sibusufficiencia*: «Die dazu erforderliche Qualität ist, ausser der natürlichen (das es kein Kind, kein Weib sei), die einzige: dass er *sein eigener Herr sei* (*sui juris*), mithin irgendein *Eigentum habe*», es decir, que la única cualidad requerida para participar en la vida política, aparte de las «naturales» (no ser niño o mujer), es ser propietario, señor de sí mismo, *sui juris* («Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», en *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Berlin, reimpr. de Walter de Gruyter, 1968, vol. VIII, p. 295. Todas las citas que hacemos de Kant proceden de esta edición.) Ahora bien; el concepto de propiedad privada que maneja Aristóteles —dejemos ahora el de Kant— no tiene nada que ver con la propiedad privada moderna, con los «property rights» que van con el mercado: se trata de una propiedad inmóvil o inalienable, fundamentalmente de la tierra, que, de

no el fomento del mercado y de los derechos de propiedad, mas su pesimismo respecto del hombre civilizado le hace vacilar, como queda dicho, respecto de la propiedad privada. Es, sin embargo, el absolutismo político la doctrina más congenial con la solución del mercado y de los derechos de propiedad. —No en vano constituyen absolutismo y liberalismo dos hermanos gemelos engendrados por el espíritu moderno.— Por lo pronto, como causa de la guerra de todos contra todos, Hobbes no ha recurrido únicamente a la naturaleza humana «caída»: junto a ella ha puesto también, como consecuencia, al *ius omnium in omnia*, a la ausencia de propiedad privada a la comunidad de bienes en el estado de naturaleza. Hobbes sigue así a Grocio, quien, en el capítulo antes mencionado como influencia sobre Rousseau (*De iure belli ac pacis*, II, cap. 2), había caracterizado de este modo la organización de la propiedad por los salvajes americanos: «omnia et communia et indivisa omnibus». Pero Grocio no extraía conclusiones sombrías de esa caracterización. Al contrario: el holandés interpreta el pecado original de la humanidad no tanto como un crimen de impiedad contra Dios, cuanto como extravío histórico-social respecto de ese comunismo original. Es el desarrollo de las artes lo que conduce a la escisión social al surgimiento del «tuyo» y el «mío», y así, a la corrupción de la *eximia simplicitas* primigenia, a la aparición de pasiones y deseos inconfesables y dañinos.<sup>51</sup> Hobbes invierte literalmente la axiología grociana: las pasiones y los deseos forman parte del concepto privativo de la naturaleza humana, son ópticamente constitutivos de ella (es decir: no están históricamente determinados, como afirma Grocio, y luego, con él, Rousseau, el republicanismo ilustrado escocés

---

ordinario, no se vende ni se compra, sino que constituye el perenne solio en el que el propietario edifica su *oikos*. En cambio, la propiedad privada moderna es la propiedad privada alienable, y frecuentemente alienada, móvil por definición, como deben ser todos los factores de producción (incluido el trabajo: por eso acaba con la esclavitud) de la vida económica regulada por el mercado. Para una distinción entre los dos conceptos de propiedad privada y su respectiva influencia en el pensamiento político y social moderno, cf. J. G. A. Pocock, «The mobility of property and the rise of eighteenth-century sociology», recogido (como capítulo 6) en su libro *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

51. Compárese con el célebre comienzo de la segunda parte del *Discurso sobre el origen de las desigualdades* de Rousseau: «Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire: ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile».



y el idealismo alemán), y una vez considerados como transhistóricamente dados, el mercado y los derechos de propiedad no pueden sino verse como un mecanismo capaz de servir al «bien», o al «interés» público, de traer la paz social, de subvenir a las necesidades colectivas, de coadyuvar al advenimiento del *imperium rationis*, de satisfacer de un modo «razonable» las pasiones y los deseos de todos.

Pero Hobbes no puede considerar los derechos de propiedad y la libertad de intercambio mercantil sino como dimanantes de la *voluntas* soberana; es el «gran artificio» quien crea y otorga esos derechos y protege esa libertad. Una vez más: Hobbes describe verazmente lo que ve: la progresiva —aun si desigual— concesión de derechos de propiedad por los monarcas y príncipes absolutistas europeos a lo largo de los siglos XVI y XVII cuando esa concesión coincide con los intereses fiscales a corto plazo de la corona.

Y eso es lo que resulta inaceptable para el liberalismo; la doctrina liberal no quiere dejar en manos de la autoridad, de la soberanía, la definición de lo que haya que entender por interés público: ¿cómo iba a admitir entonces que es el poder político el que crea los derechos de propiedad y los otorga según su criterio? De aquí que Locke busque un fundamento iusnaturalista para la propiedad privada, es decir, una base jurídica en el estado de naturaleza mismo, antes de la existencia del Estado. La empresa no es fácil, pues los dos conceptos de estado de naturaleza que el autor del *Second Treatise on Civil Government* tiene a mano (el de Grocio y el de Hobbes —y a caballo entre ambos, el de Pufendorf—) se prestan poco, por motivos diferentes, a los manejos liberales, y esa dificultad es sin duda la fuente principal de las ambigüedades y las vacilaciones de la argumentación iusnaturalista lockeana. Locke acepta el punto de partida común a Grocio y a Hobbes: la existencia de comunidad de bienes en estado de naturaleza. Con Grocio comparte cierta nostalgia ovidiana respecto de esa edad, que considera «pobre pero virtuosa»; pero con Hobbes comparte la idea de que, después de todo, era «pobre».

¿Por qué pobre? Porque no había modo de hacer rendir al factor trabajo. Compárese a Inglaterra con América (pues «al principio, todo era América»):

No puede haber demostración más clara de algo que lo que varias naciones americanas ricas en tierras y pobres en todas las

comodidades de la vida lo son de esto [de que la riqueza se debe «en un noventa por ciento al trabajo»]; pues se trata de naciones a las que la naturaleza ha abastecido con tanta liberalidad como a cualquier otro pueblo con los materiales de la abundancia —i.e. un suelo fértil, apto para producir con creces lo que pueda servir para alimento, vestido y recreo; y sin embargo, a falta de mejorarlo con el trabajo, no tienen ni la centésima parte de comodidades de las que nosotros disfrutamos, y un rey de un vasto y fértil territorio de allí se alimenta, se aloja y se viste peor que un jornalero en Inglaterra.<sup>52</sup>

Por qué no era posible en América aplicar el trabajo humano a la extracción y elaboración de las riquezas naturales, por qué no se desarrollaba la industria humana, por qué los suelos no se cultivaban, es claro para Locke: como en la comunidad P de nuestro ejemplo, faltaba en América la propiedad privada, y los hombres no se aplicaban al trabajo porque la condición de irrelevancia satisfecha a falta de derechos de propiedad y de libertad de intercambio mercantil, les quitaba todo estímulo para ello. Locke, pues, como Hobbes, da por buena la ecuación tierra-en-común = tierra-sin-cultivar.<sup>53</sup>

52. *Second Treatise*, § 41 (p. 136 de la edición citada).

53. Una vez más, sin embargo, la veracidad de Hobbes rebasa con mucho a la de Locke. Pues Hobbes no tenía conocimientos etnográficos profundos; en cambio, Locke tenía una de las mejores bibliotecas etnográficas de su tiempo (aparte del conocimiento práctico que debía suponersele por sus negocios personales en ultramar, por cierto tan poco «liberales» como su redacción de la constitución esclavista de Virginia): él conocía una infinidad de relatos que hablaban de agricultura próspera y organizada comunitariamente en muchas poblaciones americanas. He aquí, por ejemplo, una descripción de Rochefort que no podía desconocer Locke: «Ils n'ont aucuns camps ny prez ny bois ny autres heritages qui leur appartiennent en propre, mais ils cultivent toutes les terres en commun, et au temps qu'il faut faire le labourage ou les semailles ou les moissons, les Capitaines et les autres Officiers conduisent au travail tous ces de leurs compagnies à qui l'âge et la santé donnent assez de vigueur pour s'occuper à tous ces laborieus exercices ... Ils reservent tout le produit de leurs champs en des graniers publics qui sont bâtis au milieu de chaque ville ou village, et au plein de la Lune et à tous les renouveaux cens qui sont commis pour en faire la distribution en donnent à chaque famille autant qu'il en faut pour son entretien, ayant égard au nombre plus grand ou plus petit des personnes dont elle est composée ...». (C. de Rochefort, *Histoire Naturelle et Morale des Iles Antilles de l'Amérique*, Lyon, 1677 (citado por Landucci, *I filosofi é i selvaggi*, op. cit., p. 153). Como se ha recordado en la nota 49, la resolución del dilema del prisionero generalizado por suspensión de la condición de irrelevancia es sólo una de las

A partir de aquí, el problema para Locke consiste en justificar normativamente la aparición de la propiedad privada independientemente de la aparición del poder político. Tomemos los célebres párrafos 32 y 33 del *Segundo tratado*: allí comienza Locke por definir la propiedad privada vinculándola al trabajo, de modo que, incluso en estado de naturaleza, cualquier individuo que lleve a cabo un trabajo se convierte ya en propietario privado, adquiere derechos naturales de propiedad sobre los frutos y los medios de su trabajo antes de que nadie se los pueda reconocer: «As much land as man tills, plants, improves, cultivates, and can use the product of, so much is his property. He by his labour does, as it were, enclose it from the common» (§ 32).

Mencionemos sólo de pasada que una afirmación de este tipo implica —normativamente— una negación de la *rerum communio* que se supone fácticamente constatada en el estado de naturaleza. Pues bien; tras esa afirmación, Locke va a establecer lo que podríamos llamar las «condiciones de legitimidad moral» de la apropiación privada de bienes originariamente colectivos:

Ni pudo constituir esa apropiación de cualquier parcela de tierra, si fue para mejorarla, perjuicio alguno para otro hombre, pues aún restaba bastante tierra, y buena, y más de la que podían usar los que aún no se habían provisto de ella. Así que, en efecto, al cercar para sí un trozo de tierra se dejaba, sin embargo, para otros. Pues quien deja tanto como otro puede usar procede tan bien como quien no toma nada en absoluto. Nadie podría sentirse perjudicado porque otro bebiera, aunque fuera un buen trago, si se le dejara un río entero de la misma agua para saciar su sed. Y el caso de la tierra y el del agua, en el que hay bastante de ambas, es exactamente el mismo (§ 33).

Es decir, la apropiación privada por cualquier individuo de la tierra —o de otro recurso— es un «derecho» suyo si y sólo si, una

condición posible. Y además, se puede suspender esa condición por otras vías que el establecimiento de derechos de propiedad e intercambio mercantil. Eso es lo que no ha querido ver el empirista Locke, a pesar de tener toda la evidencia empírica de la época a su disposición. El gran Pufendorf distinguió entre *rerum communio* positiva y negativa, aunque negando —influido por Hobbes— que la *communio primaeva* pudiera ser *communio positiva*. Locke, que tanto aprendió —y plagió— de Pufendorf podría, al menos, haber aprendido también de él que no todo comunismo es económicamente estéril.

vez realizada, deja suficientes recursos a los demás para que nada esté peor que antes de llevarse a cabo la apropiación —en la era de la «comunidad de recursos»—. De modo que, si el individuo *i* se apropia de la parcela de tierra T con objeto de cultivarla, pero deja tierras suficientes para que los demás individuos sigan recogiendo de ellas —sin cultivarlas— los mismos frutos que obtenían antes de que *i* se apropiara de T, entonces la apropiación privada de T es un derecho de *i*. Pero la definición del derecho de propiedad lockeano tiene más implicaciones: imaginemos, por comodidad, que sólo hay dos individuos, *i* y *j*, que viven en T; es decir, T es toda la tierra de que disponen *i* y *j*. Imaginemos ahora que *i* se apropia de T. Pues bien: esa apropiación será también lockeanamente legítima (*i* tendrá «derecho» a ella), si *i* cultiva T con ayuda de *j* como asalariado, y el salario de *j* —medido en productos cosechados en T— es igual o mayor que la masa de bienes naturales espontáneos que *j* recolectaba en T antes de que *i* se la apropiara.<sup>54</sup> Esta implicación de la definición lockeana de la legitimidad de la apropiación privada muestra con claridad meridiana cómo se pierde la noción clásica de libertad con la cultura moderna: pues es muy notable que no entre en la reflexión normativa de los sedicentes liberales<sup>55</sup> la posibilidad

54. Observemos ahora algo que más adelante se revelará como decisivo: el punto crucial en la posición de Locke es que el único modo de resolver los conflictos humanos de intereses es conseguir que la interdependencia económica de ellos no tenga la estructura de un juego de suma cero; que lo que unos ganen *no* venga de lo que otros pierden. Y el mercado y los derechos de propiedad le parecen el medio adecuado para romper las estructuras antagonicas de interacción.

55. Eso aclara la aparente inconsistencia de que Locke fuera el redactor de la constitución esclavista del Estado de Virginia (y él mismo accionista de una compañía esclavista). (La anécdota está contada por Serge-Christoph Kolm en su espléndido libro reciente *Le libéralisme moderne*, PUF, París, 1984, p. 95.) Si uno piensa como siguiendo a Locke piensa hoy en día Robert Nozick, que «la cuestión crucial es si una apropiación de un objeto no poseído empeora la situación de otros» (*Anarchy, State, and Utopia, op. cit.* p. 175) y mide la «situación de otros» sólo por la cantidad de bienes materiales a su disposición (o incluso, aunque eso llevaría tiempo argumentarlo, por la utilidad), entonces, en determinadas circunstancias, la esclavitud puede ser «legítima», a saber, cuando la manumisión del esclavo es poca (procura menos medios materiales de vida, por ejemplo) que el mantenimiento de las cadenas. Y así es como justifica Locke la esclavitud: el esclavo es prisionero de guerra (de guerra colonial, evidentemente); como tal está condenado a muerte; pero la esclavitud es mejor que la muerte. Evidentemente, Nozick no aceptaría la esclavitud en ningún caso; pero entonces debería reconocer que el «crucial point» no es el de Locke, sino otro (por ejemplo, el de la *self-ownership* nozickiana, ya comentada)

de que  $j$ , aun obteniendo de  $i$  un salario que iguale —o mejore— la cantidad de bienes por él recolectados en  $T$  antes de su apropiación por  $i$ , no quiera *depend*er para su subsistencia de  $i$ , se niegue, esto es, a perder su libertad. Su libertad en sentido republicano, evidentemente. Pues, en efecto, la dependencia respecto de otro particular (en vez de respecto del todo, del común o del Estado) es para el republicanismo la negación misma de la libertad. Dice Rousseau:

La seconde relation [la relación propiamente civil] est celle des membres entre eux, ou avec le corps entier; et ce rapport doit être au premier égard aussi petit, et au second aussi grand qu'il est possible; en sorte que chacun citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres, et dans une excessive dépendance de la cité: ce qui se fait toujours par les mêmes moyens...<sup>56</sup>

criticada en el capítulo anterior). (Para una crítica ejemplar del carácter instrumental de la «libertad» lockeano-nozikiana en relación con su «propietarismo», cf. Gerald Cohen, «Self-ownership, World-Ownership, and Equality», en Frank Lucash (ed.), *Justice and Equality Here and Now*, Cornell University Press, Ithaca, Londres, 1986, pp. 126 ss.)

56. *Contrat social*, XII, II (p. 271 de la edición citada). Notemos una implicación no obvia del «independentismo» republicano. Éste sería difícil de entender desde el punto de vista de la racionalidad que el mercado pone en obra. En efecto, una respuesta liberal a la voluntad republicana de no depender de otro particular sería decir que lo que ocurre es que no se ha ofrecido al individuo republicano un precio suficientemente alto para comprar su dependencia (dada la «tasa marginal de sustitución de bienes» del individuo en cuestión); si le ofrecemos una cantidad de bienes materiales (o de lo que sea) lo suficientemente alta, el individuo dejará de ser republicano, venderá su independencia. Por lo tanto, concluirá el liberal, no hay problema. Eso ocurre porque nuestro liberal no imagina que pueda haber lo que en la teoría económica se llaman «preferencias no arquimedeas», las cuales, en efecto, son incompatibles con las «curvas de indiferencia» con que normalmente se describe la conducta del consumidor en el mercado. Pero precisamente el valor que el republicano concede a su independencia tiene que ver con la estructura no arquimedeas o «lexicográfica» de sus preferencias. (Una estructura lexicográfica de preferencias se puede definir del modo siguiente: el conjunto de bienes  $\{x_1, y_1\}$  es lexicográficamente preferido al conjunto  $\{x_2, y_2\}$  si y sólo si se cumplen las siguientes condiciones:

1.  $x_1 > x_2$ ; o
2. si  $x_1 = x_2$ , entonces  $y_1 > y_2$

En donde el signo «>» significa, como de costumbre, «es preferido a». Eso quiere decir que, por mucho que suba  $y_2$  nunca conseguirá invertir el orden de preferencias mientras  $x_1$  siga siendo preferido a  $x_2$ . Evidentemente este sería un caso extremo de preferencias lexicográficas; las preferencias no arquimedeas con que

Pero la libertad liberal, como la absolutista, tiene un valor meramente instrumental:<sup>57</sup> la libertad liberal es sólo libertad para poseer privadamente y para intercambiar bienes en el mercado, y pasa por buena sólo en la medida en que promueve el bienestar material, en la medida en que multiplica los «frutos de la industria» humana, no porque ella misma sea en sí un valor fundamental en el que ha de echar sus raíces el bien privado, la buena relación de los individuos consigo mismos, entre sí y con los bienes materiales: esta es otra consecuencia de la pérdida moderna de la noción de bien privado. La inexistencia de éste es sólo camuflada con la definición de unos derechos individuales cautivos, como la razón inerte moderna, de las pasiones, puestos a disposición de ellas, y así, al servicio de la infelicidad de los individuos, de la explotación de unos por otros y de la dependencia opresiva de unos respecto de otros. Nadie ha expresado mejor que el joven Marx en *La cuestión judía* (1844) el horror que la cultura clásica ha de sentir ante esta demasia moderna:

Los llamados derechos del hombre, los *droits de l'homme*, a diferencia de los *droits du citoyen*, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, esto es, del hombre egoísta, del hombre divorciado de la comunidad ... [Con ellos], pues, el hombre no fue liberado de la religión; obtuvo la libertad religiosa. No fue liberado de la propiedad; obtuvo libertad de propiedad. No fue liberado del egoísmo de la empresa; obtuvo libertad de empresa.<sup>58</sup>

---

suelen trabajar los economistas son más realistas al incorporar «umbrales de saturación», valores constantes a partir de los cuales se fijan las preferencias lexicográficas. Cf. Nicholas Georgescu-Roegen, *Analytical Economics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1966, pp. 198 ss.) La célebre diatriba contra el capitalismo, porque convertía en valores de cambio valores tradicionales como la amistad o el amor, que se halla en el primer libro de *El Capital* tiene que ver con eso, con el republicanismo de Marx y con la «deslexicografización» de las estructuras de preferencias que implica la «modernización» económica. También puede interpretarse como racionalidad lexicográfica (*id est*, basada en preferencias no arquimedeas) la *Wertrationalität* que Max Weber imputaba a las sociedades tradicionales contrastándola con la *Zweckrationalität* moderna (basada en estructuras no lexicográficas de preferencias).

57. Véase la nota 76 del capítulo III.

58. *MEW*, I, p. 370. Apréciase la notabilísima fórmula: «ser liberado del egoísmo» («vom Egoismus befreit werden»). Es la virtud socrática la que está habiendo aquí; Marx quiere un orden social que permita a los hombres liberarse de la

Sea como fuere, es obvio que, sin hacer frente a las pasiones, renunciando a la virtud y —a diferencia del absolutismo— sin buscar un equivalente funcional de ella, el liberalismo muestra una vía distinta para solucionar el dilema del prisionero generalizado, para conseguir la «armonía» de la vida social. No es la suya, ciertamente, una «armonía» basada en la agregación de «bienes privados», pero es «armonía» en el sentido de que promete solventar los conflictos entre los individuos promoviendo el «interés» de cada uno de ellos tal como es, sin aspirar a cambiarlo.<sup>59</sup> Basta con reconocer un sistema de derechos naturales de propiedad y con dejar actuar al mercado para que la condición de irrelevancia desaparezca y los hombres, por viciosos y privados de bondad que sean, se pongan a trabajar en interés de todos constituyendo un orden social no menos equilibrado y armonioso que el orden que vemos todos los días en el libro que la naturaleza tiene abierto ante nuestros ojos. El orden social natural anhelado por la vieja Stoa parece al alcance de la mano; y lo que es más importante, sin necesidad, no ya de virtud estoica (que el pórtico mismo, como hemos visto, separaba de su doctrina política), sino incluso de *oikeiosis*, de apetito de sociedad de los hombres. Un orden social natural amigo del concepto cristia-

---

religión y del egoísmo. Unas páginas más adelante, Marx insiste, sin embargo, en que esa virtud ciudadana (y esa es la aportación marxiana capital al socratismo) no puede conseguirse en la vida política sin rehacer la vida económica (no hay virtud socrática mientras haya esclavos): «Erst wenn der Mensch seine *forces propres* als gesellschaftliche Kraft erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt», sólo entonces (cuando el hombre haya reconocido sus fuerzas propias y las haya organizado, y la fuerza social no se separe ya de sí misma en la forma de la fuerza política) ve posible Marx la realización de los «derechos ciudadanos». Que en esta cita de Marx, donde no hay sino modestas dosis de socratismo, haya encontrado el filósofo polaco Kolakowsky la quintaesencia del «mito de la autoidentidad humana» es todo un síntoma del rumbo errático emprendido por la cultura moral moderna de raíz cristiana. (Cf. I. Kolakowsky, *El mito de la autoidentidad humana*, traducción de G. Muñoz, Teorema, Valencia, 1977.)

59. A veces se presenta a Mill como una excepción a esa regla liberal; Mill, en efecto, tenía una concepción participativa y pedagógica de la democracia y del proceso político. (Cf. Macpherson, «Needs and wants: an ontological or an historical problem?», en R. Fitzgerald, ed., *Human Needs and Politics*, Pergamon Press, Rushcutters Bay, 1977, pp. 31 ss.) Lo difícil es sostener que se trate de un autor «liberal». Su teoría económica normativa era quasi-socialista, y su concepción de la democracia política no tenía mucho que ver con la democracia liberal en el sentido usadero del término.

no privativo de la naturaleza humana, compatible con la «caída», pero condigno de la maravilla de la «creación», de su prodigioso orden, y equilibrio, y armonía.

Todo el inmenso esfuerzo de la teodicea cristiana por dar razón del mal en el universo esbozando una «económica» de él —tal como hemos mostrado en el capítulo primero— podría aplicarse ahora al subuniverso social. Y de hecho, no dejó de aplicarse. Así, Nicole, un jansenista francés de la segunda mitad del siglo xvii recientemente redescubierto por los historiadores del pensamiento económico como precursor de la «mano invisible» de Adam Smith,<sup>60</sup> habla en sus *Essais de morale* (1675) del *amour-propre éclairé* comparándolo, en punto a beneficios sociales, con la caridad; de modo que «en países en los que la caridad no se practica porque desconocen o no practican la verdadera religión, el hombre goza, con todo, de tanta paz, seguridad y comodidad como si estuviera viviendo en una comunión de santos».<sup>61</sup>

Este libro de Nicole fue ampliamente difundido en la Europa de finales del siglo xvii, y sabemos de cierto que Locke tradujo al inglés algunos de sus capítulos. Su mensaje es, sobre poco más o menos, que en el mundo de los negocios humanos hay algo así como un *reino natural de la gracia*, un imperio de los fines en el que incluso las más esquinadas disteleologías son absorbidas para constituir una armonía admirable.<sup>62</sup> En el mercado, la Providencia cristiana y la *prónoia* estoica parecen ir de consuno.

#### IV.III. *EXCURSUS: MERCADO Y VIRTUD*

Atendamos ahora, sin embargo, a una nada despreciable dificultad que pronto se echa de ver en el camino que, partiendo de los

60. Cf. H. Spiegel, «Adam Smith's heavenly city», en la revista *History of Political Economy*, vol. 8, n.º 4 (1978).

61. Citado por Spiegel, *ibid.*, p. 489.

62. Spiegel encuentra un precedente más remoto aún a esa doctrina: nada menos que Juan Crisóstomo (siglo iv), según el cual las actividades económicas realizadas con objeto de obtener beneficio privado pueden beneficiar también a la sociedad; nadie puede conseguir su beneficio sin producir algo que satisfaga los deseos de los otros. La economía mercantil, pues, obedecería al plan divino, en el que los hombres están unidos a otros por sus necesidades. Cf. Ignaz Seipel, *Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter*, Viena, 1907, pp. 108 ss.



«vicios privados», lleva al reino natural de la gracia liberal. Esta dificultad es una suerte de venganza de la virtud clásica, y puede enunciarse así: hemos resuelto el problema del dilema del prisionero generalizado en la comunidad P' suspendiendo la condición de irrelevancia por la vía de introducir derechos de propiedad e intercambio económico entre los miembros de ella, pero ¿por qué hay que suponer a continuación, como hemos hecho hasta ahora, que cada individuo miembro de P' va a ponerse a trabajar aplicadamente en su parcela de tierra y cosechar luego sus frutos? Si nos mantenemos en un concepto puramente privativo de la naturaleza humana, es decir, si queremos seguir hablando, con Mandeville, de «vicios privados», entonces no tenemos ningún motivo para pensar que los miembros de P' se pondrán a cultivar disciplinadamente su pedazo de tierra. Al contrario: cada uno de ellos jugará un dilema del prisionero contra sí mismo, con la estructura de preferencias típica:  $AC > CC > AA > CA$ . Es decir, que el individuo preferirá, en primer lugar, holgar hoy y trabajar mañana; luego trabajar hoy y trabajar mañana; en tercer lugar, no trabajar ni hoy ni mañana; y por último, trabajar hoy y abandonar el trabajo mañana.<sup>63</sup> Y el resultado será, como en el estado de naturaleza hobbesiano, *nulla terrae cultus*; ningún «vicioso» cultivará su propiedad privada, ni, por consecuencia, concurrirá al mercado para intercambiar productos; la comunidad P' no será menos pobre que la comunidad P. Es esta una conclusión sorprendente que desafía, en apariencia, los resultados más refinados de la teoría económica contemporánea, para la que derechos de propiedad y libertad de mercado —junto con un poder político que garantice los bienes públicos— son condiciones aproximadamente suficientes de eficiencia económica; pero eso es tan sólo debido a que esa teoría, de un modo característicamente moderno, ignora el material del que dice partir: los individuos, el aparato motivacional de la psique humana.<sup>64</sup>

63. Para el juego del dilema del prisionero contra los propios yos futuros, véase el capítulo II.

64. Pues la función de utilidad que describe el descuento del futuro en el individuo racional del que parte la teoría económica no puede ser «irracional», no puede descontar el futuro más allá de lo razonable dada la esperanza de vida del individuo, y además debe ser intertemporalmente consistente, es decir, la curva de descuento del futuro debe ser exponencial (descontando un determinado tanto por ciento por unidad de tiempo). Sin embargo, la psicología económica empírica ha

No hay nada, en efecto, en la teoría económica estándar que nos permita hacer la hipótesis de que todos los miembros de  $P'$  trabajarán desde el primer momento con dedicación en su parcela de tierra. Pero se le puede echar una mano con la siguiente conjetura: una vez introducidos los derechos de propiedad y la libertad de intercambio económico, sólo aquellos miembros de  $P'$  que cultiven abnegadamente su parcela de tierra sobrevivirán a las presiones del mercado; mientras que los perezosos serán barridos por él, perecerán (pues no tienen ya medio de sustentarse fuera del intercambio económico entre egoístas). Así, el mercado hará las veces de filtro selectivo que retendrá la autodisciplina y eliminará la molicie.<sup>65</sup> Es decir, a largo plazo, el mercado acabará produciendo individuos capaces de resolver el dilema del prisionero contra sí mismos, individuos capaces de comportarse con una tasa racional de descuento del futuro personal.<sup>66</sup> Podemos, entonces, resumir así la posición liberal, una vez reforzada con este último argumento «evolucionario»: los derechos de propiedad y el mercado resuelven

---

mostrado con creces que la tasa de descuento del futuro de los individuos de las sociedades desarrolladas occidentales va mucho más allá de eso, que la curva que la describe es frecuentemente hiperbólica. Por ejemplo, mucha gente preferiría recibir al momento un cheque certificado de 100 dólares a un cheque certificado de 200 dólares a cobrar en dos años, pero no preferiría un cheque certificado de 100 dólares a cobrar en 6 años a un cheque certificado de 200 dólares a cobrar en 8 años, a pesar de que se trata de la misma elección vista con seis años de anticipación. Cf. F. A. Logan, «Decision-making by rats: delay versus amount of reward», en *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, vol. 59 (1965), pp. 1-12. De mucho interés teórico es George Ainslie, «Beyond microeconomics. Conflict among interests in a multiple self as determinant value», en J. Elster (ed.), *The Multiple Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 133-175.

65. De un modo parecido defendió Milton Friedman el supuesto de racionalidad en la teoría económica en la célebre polémica de los años sesenta sobre el «realismo de los supuestos» en la ciencia económica. (Cf. Milton Friedman, *Ensayos sobre economía positiva*, parte I: «La Metodología de la economía positiva», trad. cast. de R. Ortega, Gredos, Madrid, 1967.) Pero la lógica del argumento se remonta a Hayek. Una presentación más refinada de la teoría económica en términos evolucionarios (para salvar aquel supuesto, siguiendo a Friedman), en Alchian, «Uncertainty, Evolution, and Economic Theory», recogido en su volumen *Economic Forces at Work*, Liberty Press, Indianapolis, 1977, pp. 17-35.

66. En cambio, de las investigaciones empíricas de la psicología económica se infiere exactamente lo contrario. Al menos para los consumidores; el argumento de Friedman gana seguramente fuerza si la «unidad de selección» es la empresa competitiva en vez del individuo *tout court*.

directamente el problema de la «armonía social», e indirectamente, por un efecto lateral, el problema de la «armonía individual»; no sólo los vicios privados dan lugar a beneficios públicos, sino que, a plazo largo, generan también virtudes privadas.<sup>67</sup>

La posibilidad, al menos, de una «tangente ética moderna» parece salvaguarda por este tipo de argumentación. De ella se desprende, empero, que el *homo oeconomicus* no puede ser un «vicioso» en el sentido de Mandeville. Ya Hume había replicado al autor de la *Fábula de las abejas* que «vicios privados» que producen «beneficios públicos» no pueden ser vicios de ninguna manera,<sup>68</sup> y la reflexión precedente permite interpretar como un verdadero argumento la réplica de Hume, no como una mera muestra de ingenio retórico. En el mismo sentido va la tesis de Montesquieu, varias veces mencionada, del *doux commerce*: el comercio corrompe las costumbres puras con que soñaba Platón, pero modera y dulcifica, introduce alguna dosis de virtud, en las costumbres bárbaras. Y la interminable cantilena de los filósofos sociales de los siglos XVII y XVIII sobre el «interés» como «pasión tranquila», como pasión moderadora de otras pasiones más desbocadas y peligrosas<sup>69</sup> va en el mismo sentido: casi todos esperaban que, como efecto lateral de su expansión, el mercado robusteciera el «interés» y moderara, a su través, las pasiones, dulcificara las relaciones entre los hombres, produjera, esto es, un sustituto —ya que no un equivalente funcional— de la virtud personal antigua.<sup>70</sup> Examinemos la naturaleza de ese sustituto:

67. Observemos que para llegar a esa conclusión no ha sido necesario averiguar nada sobre los episodios internos del alma del *homo oeconomicus*, su psique sigue siendo un misterio. Desde el punto de vista del argumento utilizado sólo puede predecirse que su *conducta* irá ajustándose a la «racionalidad», entendida como una tasa de descuento del futuro personal que pueda describirse con una función exponencial. Pues, en realidad, la imagen calculadora de lo que popularmente se conoce como *homo oeconomicus* no es la del tipo ideal de los economistas, que renuncian al estudio de las motivaciones individuales y de la génesis de la estructura de las preferencias de los competidores en el mercado; esa imagen calculadora, que incluye una percepción —por primitiva que sea— de la vida interior del agente económico es más bien la del *homo oeconomicus sociologicus*, la del tipo ideal de los sociólogos de la economía, el tipo ideal de Max Weber, de Werner Sombart, de Georg Simmel. Ellos, no los economistas «puros», han estudiado la naturaleza del sustituto moderno de la virtud clásica.

68. Cf. Halévy, *op. cit.*, p. 16.

69. Véase al respecto A. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, *op. cit.*

70. Por eso ha podido escribir Marx en los *Manuscritos económico-filosófi-*

Los individuos cuya interdependencia económica está basada en el mercado utilizan, de hecho, a éste como *ligadura externa* de sus preferencias personales de segundo orden. Aunque ellos mismos, por desconocerse a sí propios, no consiguen realizar sus preferencias personales de segundo orden (*id est*, romper la estructura de dilema del prisionero respecto de sus yos futuros), la presión externa que los demás ejercen sobre ellos a través del mercado *restringe* su conjunto de oportunidad dejándoles como únicas opciones accesibles aquellas que implican una tasa de descuento del futuro personal compatible con su supervivencia en el régimen de economía de

---

cos (1844) que «esta ciencia [la economía política de su tiempo] ... es al mismo tiempo la ciencia de la *ascésis*, y su verdadero ideal es el del avaro *ascético*, pero exuberantemente *usurero*, y el del esclavo ascético, pero *productivo*. Su ideal moral es el del *trabajador* que lleva una parte de su salario a la caja de ahorros ... Por eso la economía, a pesar de su apariencia mundana y placentera, es una auténtica ciencia moral, la más moral de las ciencias. La autorrenuncia, la renuncia a la vida y a todas las necesidades humanas constituye su enseñanza central. Cuanto menos comas y bebas, cuantos menos licores compres, cuanto menos vayas al teatro, al baile, a la taberna, cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, luches, etc., tanto más *ahorras*, tanto *mayor se hace tu tesoro* al que ni polillas ni herrumbre devoran, tu *capital*. Cuanto menos *eres*, cuanto menos exteriorizas tu vida, tanto más *tienes*, tanto mayor es tu vida *enajenada*, y tanto más vida enajenada almacenas». (MEW, Ergänzungsband, 1, p. 549.) Marx presenta, pues, a la «virtud» que resulta de la teoría económica como una «virtud» pseudoestoica de la renuncia, y le opone una moral eudaimonista de tipo epicúreo. ¿Por qué «pseudoestoica»? Porque nunca podríamos presentar como estoico (el clasicista Dr. Marx menos que nadie) una «virtud» que lo fía todo al «tener» y nada al «ser», una «virtud» basada en la compulsión y el desconocimiento de sí. Dos páginas más adelante (p. 551), y muy significativamente, contrapone Marx la moral de la economía a la retórica moral vigente para confutar —socráticamente— a las dos: «La moral de la economía política es el *beneficio*, el trabajo y el ahorro, la sobriedad; pero la economía política me promete satisfacer mis necesidades. La economía política de la moral es la abundancia de buena conciencia, de virtud, etc., pero ¿cómo puedo ser virtuoso si no soy; cómo puedo tener buena conciencia si no sé nada?». Vale la pena detenerse un momento aquí para apreciar la fuerza del argumento de Marx. Él acusa a la «moral» de la economía política de no poder cumplir su promesa de satisfacer mis necesidades, y a la «moral» vigente, de no poder cumplir la suya de proporcionarme abundancia de «virtud» y «buena conciencia». Pero ambas acusaciones están relacionadas. ¿Por qué no puede cumplir su promesa la economía política? Porque un individuo que no se conoce a sí mismo, empujado compulsivamente por las fuerzas del mercado a la posesión, al trabajo y al ahorro, tenderá a una tasa de descuento del futuro personal igual a cero: es decir, su consumo presente será cero, todo lo reservará para el «futuro»; pero como el «futuro» está hecho de la agregación de

mercado.<sup>71</sup> No se trata, pues, de que el mercado y los derechos de propiedad promuevan la «virtud» personal, sino que, en el mejor de los casos, actúan como mecanismo social que torna inaccesibles muchas de las opciones privadas más alejadas de aquellas que un hombre «virtuoso» escogería.

De nuevo vemos aquí como el *éthos* moderno, al perder la libertad clásica, la libertad «interior» socrática, sólo puede conceder valor *instrumental* a la «libertad de elegir». En la nota 76 del capítulo III mostramos, por la vía del ejemplo, cómo el absolutismo político corrompió el concepto clásico de libertad: suponíamos allí un conjunto (exterior) de oportunidad  $E = \{x_1, x_2, x_3\}$  en el que el individuo, considerando todas sus razones, tendría que elegir  $x_1$ , pero en el que siempre mostraba una tendencia irrefrenable a elegir  $x_3$ ; el filósofo absolutista no podía ver la diferencia, en cuanto a libertad personal, entre el individuo que en esa situación elige  $x_1 \in E$  y el individuo que elige  $x_1 \in E'$ , siendo  $E' = \{x_1, x_2\}$  tras haber eliminado el soberano  $x_3$  del primitivo conjunto de oportunidad del individuo. Pero veamos la sorpresa que nos reserva el liberal; le podemos imaginar perfectamente diciendo: «el soberano no debe inmiscuirse en el conjunto de oportunidad del súbdito (mientras  $x_3$  no dañe directa o indirectamente a otros, y si daña no debe decidirlo el soberano, sino los mismos afectados, o la “opinión pública”); hay que dejar que nuestro individuo escoja libremente  $x_3$ , si esta es su tendencia irreprimible; si lo hace, ya se encargará el mercado de eliminarle». Es decir, el mercado actúa restringiendo de hecho también el conjunto de oportunidad de los individuos,<sup>72</sup> haciendo, en

momentos presentes, tenderá a no consumir nada nunca, tenderá, esto es, a lo que Marx llama «la renuncia a la vida y a todas las necesidades humanas». Sólo un *phrónimos* puede evitar eso, mas para serlo hay que conocerse muy bien a sí mismo. (Recuérdese la reconstrucción conceptual de la *phrónesis* realizada en el capítulo II.) Pero eso es lo que no permite el acoso a que las fuerzas del mercado someten al individuo. El individuo que carece de *phrónesis* está condenado inevitablemente a oscilar compulsivamente entre una tasa de descuento del futuro personal hiperbólica (e intertemporalmente inconsistente) y una tasa cero de descuento del futuro. Y esos son precisamente los individuos realmente existentes en nuestras sociedades altamente industrializadas de occidente, según enseña la psicología económica empírica de nuestros días.

71. Pero, por lo dicho en la nota anterior, oscilante siempre entre la tasa hiperbólica y la tasa cero.

72. Repárese en la argumentación de algunos liberales radicales en favor de la legalización de la heroína: el individuo es propietario de sí mismo; por consecuencia,

nuestro ejemplo, que las únicas opciones accesibles sean  $x_1$  y  $x_2$ , que el conjunto de oportunidad del individuo se reduzca a  $E'$ . En el mejor de los casos (que es el que estamos considerando siempre aquí),<sup>73</sup> el mercado puede disciplinar al individuo, substituir a, o complementarse con, el sobreego autoconstrictor cristiano —o de tipo que fuere—; también puede, más sencillamente, «eliminarle», pero no liberarle, no substituir a la virtud socrática como medio de salud psíquica, como partera de la armonía de la personalidad humana, como autoconocimiento y autorredención. Por eso es, en efecto, pertinente hablar de *enlightened self-interest* o de *amour-propre éclairé*, y no de «bien privado», en la cultura política liberal moderna.<sup>74</sup>

Observemos, para acabar esta sección dedicada a la «identificación natural de los intereses particulares», dos consecuencias que se siguen, con lo que llevamos dicho, de la personalidad del *homo oeconomicus* (o, para ser más exactos, del *homo oeconomicus sociologicus*). La primera es que un sujeto atado por la disciplina de

---

tiene derecho a hacer consigo lo que quiera mientras no cree externalidades negativas a los demás (este segundo paso del argumento supone, dicho sea de paso, que todos los demás son indiferentes al espectáculo de la degradación del adicto, que ese espectáculo les deja fríos, que no crea por sí mismo externalidades negativas); además, la disciplina del libre mercado ya se encargará por sí sola de que esta conducta no prolifere marginando a los adictos (no hace falta que el mercado los «elimine», de eso se encarga el «caballo»). (Con lo que no se ha criticado la propuesta de legalización, sino sólo *un* tipo de argumentación en favor de ella.)

73. Pues nuestro trabajo es fundamentalmente la exploración de la lógica de los conceptos, y estamos dispuestos a concederles de buen grado todo —o casi todo— lo que su lógica permita.

74. Este *enlightened self-interest* implica lo que a lo largo del siglo xviii empezó a conocerse como «maneras», el sustituto burgués de la virtud clásica. El tráfico social mercantil requiere «maneras», sentido del «trámite» social (como diría Ortega), el egoísmo desnudo es contraproducente, ha de adornarse y vestirse, el individuo ha de autocontrolarse, la represión de sus propios impulsos es condición necesaria de su éxito social. Sobre «virtud» y «maneras», cf. J. A. A. Pocock, «Virtues, rights, and manners: A model for historians of political thought», recogido en su volumen, ya citado, *Virtue, Commerce, and History*, capítulo 2. De mucho interés es también (en una tradición intelectual completamente distinta de la de Pocock) la obra maestra del historiador y sociólogo Norbert Elías, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 vols., *op. cit.* Objetivo por él perseguido es, precisamente, la descripción histórica de la «transformación de las constricciones ajenas interhumanas en autoconstricciones intrahumanas», controladoras de los «impulsos afectivos» (vol. I, p. LXI).

mercado puede asignar muchos recursos psíquicos a la exploración del mundo exterior, y al revés, la misma presión del mercado le ha de llevar a asignar poca energía psíquica —poca «libido»— a la exploración del mundo interior, al conocimiento de sí: casi toda la «libido» está, pues, a disposición de la investigación de la realidad circundante con el objetivo de liberar a los individuos de las constricciones informativas externas, incluso de ampliar el conjunto de oportunidad exterior y de mejorar las condiciones ambientales de la acción de los individuos.<sup>75</sup> El mercado fuerza a los sujetos a esa asignación desigual de recursos psíquicos blandiendo la amenaza de su eliminación por «selección natural». Eso tiene como corolario, desde luego, el maravilloso desarrollo de la cultura científica europea moderna y su consiguiente triunfo sobre la naturaleza;<sup>76</sup> pero también el subdesarrollo de la «ciencia y de la técnica del alma», y la consiguiente proliferación de la miseria psíquica en la era de la «conquista del espacio». La segunda consecuencia es la *heteronomía* esencial de la acción humana en una sociedad regulada por el mercado: por lo pronto, como se acaba de mencionar, el mercado fuerza a una asignación desigual de los recursos psíquicos de los hombres; pero además, el mercado (combinado con la propiedad

75. Dicho de otro modo, el sujeto tiende a considerar fijado su conjunto interior de oportunidad, y la energía psíquica que dedica a su exploración está destinada a elegir aquella opción que le permita explorar —y transformar— más eficientemente el conjunto exterior de oportunidad. Ejemplar resulta al respecto la investigación clásica de Werner Sombart sobre *El burgués. Introducción a la historia espiritual del hombre moderno* (trad. cast. de M. P. Lorenzo, Alianza, Madrid, 1972), particularmente el análisis de las «virtudes burguesas» en el capítulo octavo a través de los textos de Alberti y de Benjamin Franklin.

76. Por dos motivos. El primero es, como ya vimos, que el mercado fuerza a una asignación desigual de los recursos psíquicos en favor de la exploración y transformación del conjunto exterior de oportunidad. El segundo que, al romper el mercado el dilema del prisionero generalizado a través de la suspensión de la condición de irrelevancia, consigue también hacer «rentable» la investigación científica, anula —o reduce— el riesgo de quien la emprende. Pues el investigador de una nueva técnica potencialmente aplicable a la industria, a falta de derechos de propiedad y de libertad de intercambio, corre el riesgo de gastar una cantidad de recursos que, luego, si tiene éxito, nadie le reembolsará, mientras todos se aprovecharán del resultado de su investigación. Al introducirse esos derechos se reduce tal riesgo, y el investigador tiene la esperanza de ser recompensado de un modo más o menos aproximado a la contribución marginal que el resultado de su investigación realice al producto social. La transmisión de conocimiento deja de ser, entonces, un «regalo divino» para convertirse en un trámite venal.

privada) permite que unos hombres tengan poder para fijar, de acuerdo con sus propios intereses «particulares», el conjunto de oportunidad exterior de otros hombres: los propietarios de los medios de producción fijan el conjunto de oportunidad de los desposeídos, y sacan beneficio de ese poder.<sup>77</sup> En esas dos consecuencias suele fundarse el rechazo ético racionalista del capitalismo.

#### IV.IV. LA IDENTIFICACIÓN INDIRECTA DE LOS INTERESES PARTICULARES: EL LIBERALISMO Y LA AUTORIDAD SOBERANA

Un obstáculo más se alza, sin embargo, antes de poder proclamar al mercado y a los derechos de propiedad como mecanismos capaces de llevar a cabo una identificación natural de los intereses particulares y de dejar la vía expedita para una «tangente ética moderna». Ese obstáculo es la existencia de ámbitos importantes de la vida social a los que no pueden de ningún modo aplicarse esos mecanismos. Tales ámbitos están estrechamente relacionados con lo que la ciencia económica conoce corrientemente por «bienes públicos», bienes a cuyo consumo no puede aplicarse el principio de exclusión característico del mercado (de acuerdo con el cual sólo consume quien paga —no necesariamente con dinero— por ello) y en cuya producción no puede suspenderse la condición de irrelevancia de los individuos. Es objeto de discusión la extensión de ese ámbito no susceptible de ser alcanzado por el mercado,<sup>78</sup> pero de la existencia de un «núcleo duro» de bienes públicos de todo punto inaccesibles al mecanismo de mercado no duda ningún científico social competente sea cual fuere su sesgo ideológico particular. El «núcleo duro» está alimentado por el conjunto de medidas que una sociedad basada en la economía de mercado tiene que adoptar (*id est*, en el conjunto de «bienes» que tiene que producir) para regular

77. Ese es el sentido —inequívocamente republicano— de la noción de «explotación» en Marx, el de libertad, el de dependencia respecto de otro particular. Para una refinada reconstrucción matemática reciente de la teoría marxiana de la explotación económica (que desgraciadamente ignora —y no incorpora, por tanto, a sus modelos— los aspectos más «republicanos» que el concepto tiene en Marx), cf. John Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.

78. Por ejemplo, los neoliberales más duros y puros no consideran al patrimonio natural como un bien necesariamente público; quieren poner puertas al campo, al océano y a la capa protectora de ozono.



legalmente y proteger contra violaciones el sistema de derechos de propiedad y la libertad de intercambio mercantil. —Por «proteger» se entiende no sólo la defensa por la fuerza de esos derechos frente a la conducta «desviada» de miembros de la propia sociedad que no los respetan, sino también frente al «enemigo exterior»: la defensa armada de una nación es también un bien público en el sentido técnico-económico del concepto.— Ese «núcleo duro» da lugar al Estado, al poder político, el cual detenta el «monopolio de la violencia» sobre un territorio bien definido después de haber «expropiado de ella a los expropiadores» feudales (Weber); ese «núcleo duro» da lugar a la soberanía.

La solución del dilema del prisionero generalizado por la vía del mercado y de los derechos de propiedad es, pues, limitada porque la interacción de individuos dotados con las dos estrategias C (= aceptar esa solución y cooperar) y A (= no aceptarla y no cooperar) reintroduce —en un plano superior— el dilema con toda su implacable lógica: no está en la estrategia racional de nadie contribuir a la producción de los bienes públicos requeridos para el buen funcionamiento del sistema de derechos de propiedad y del intercambio mercantil. Y para resolver eso es imprescindible la coerción; el liberalismo no puede prescindir de la autoridad política, del soberano. Las «maneras» del *burgués*, que sin duda bastan para que sea un buen burgués, para disciplinar su vida privada de negociante, para *adoucir* (Montesquieu) sus costumbres «bárbaras», no bastan para investirle con las «virtudes» de un *ciudadano* devoto del «bien» o aun del «interés» público; la necesidad ineludible que tiene el liberalismo de un soberano que recomponga por la fuerza la «identificación natural» de los intereses particulares *éclairés* es una venganza republicana de la que no parece haber escape posible.

La tentación republicana de muchos autores dieciochescos superficialmente tenidos por liberales pura raza tiene aquí su causa más patente. Adam Smith, Ferguson, acaso toda la Ilustración escocesa, han registrado con suma preocupación ese rasgo de la vida político-social moderna implicado por una economía regulada por el mercado. Smith, el gran teórico de la «mano invisible» armonizadora del mercado, el autor que no sólo ha creído poder prescindir del interés ilustrado, supuestamente moderador de las pasiones, sino que ha identificado intereses y pasiones *tout court*,<sup>79</sup> teme las consecuencias

79. Cf. Albert Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, op. cit., pp. 106 ss.

de la moderna división del trabajo —propiciada por el mercado— sobre la personalidad de los individuos<sup>80</sup> y, consiguientemente, sobre la vida política de las naciones. Sin duda el poder político que Smith cree necesario se inspira en el paradigma del legislador republicano:

El dirigente de un partido triunfante, si tiene autoridad suficiente para imponerse a sus propios amigos y actuar con el temple y la moderación apropiados —lo que frecuentemente no ocurre—, puede a veces prestar a su país un servicio mucho más substancial e importante que las mayores victorias y las más amplias conquistas. Puede restablecer y mejorar la constitución y pasar del muy dudoso y ambiguo papel de dirigente de un partido a asumir el más noble de los caracteres, el de reformador y legislador de un gran Estado, asegurando, por la sabiduría de sus instituciones, la tranquilidad interna y la felicidad de sus conciudadanos por varias generaciones.<sup>81</sup>

Pero la sociedad basada en la economía de mercado no proporciona fácilmente ese artículo. El «dirigente del partido triunfante» está asediado por sus «amigos», influido por «intereses particulares», lo que es la definición republicana por excelencia de la «corrupción». Normalmente, «that insidious and crafty animal vulgarly called a statesman or politician whose councils are directed by the momentary fluctuations of affairs»,<sup>82</sup> es incapaz de comportarse como un legislador —o siquiera como un magistrado— republicano. Y del control por parte de los miembros de la sociedad de la actividad de los políticos tampoco puede esperarse gran cosa. Pues ellos no son *ciudadanos*, no profesan devoción por el bien público; son *burgueses* que, a lo sumo, intentarán influir al hombre de Estado con sus intereses particulares y miopes, y perseguirán la corrupción del poder político, no su purificación.<sup>83</sup>

80. Cf. el rousseauniano capítulo V de la *Riqueza de las naciones*.

81. *Teoría de los sentimientos morales*. Citado por E. G. West, «A. Smith's economics of politics», en la revista *History of Political Economy*, vol. 8, n.º 4 (1976), p. 528.

82. *Ibid.*

83. Por eso considera Smith necesario —aunque improbable— un poder político virtuoso que no se deje influir o sobornar por los intereses particulares. También en eso es rousseauniano. El poder debe ser una «carga onerosa»: «Dans toute véritable démocratie, la magistrature n'est pas un avantage, mais une charge onéreuse qu'on ne peut justement imposer à un particulier plutôt qu'à un autre. La loi

Aún más clara es la tentación republicana de Adam Ferguson. Como Smith, él también considera un progreso el desarrollo de las «artes comerciales», pero, como Smith también, comparte con Rousseau la preocupación por los efectos destructivos de esas artes, y del lujo y la prodigalidad que traen consigo, sobre la personalidad humana. Privada ésta de interés por la vida pública, bien puede ocurrir, según Ferguson, «que el cimiento sobre el que se construyó la libertad [moderna] pueda servir para soportar una tiranía». Pues el burgués, a diferencia del ciudadano, no pide al poder político sino que le deje proseguir en paz sus negocios, y:

Cuando suponemos que el gobierno ha establecido cierta tranquilidad, de la que a veces esperamos beneficiarnos como el mejor de sus frutos, y queremos que los asuntos públicos procedan, en los diversos departamentos de la legislación y la ejecución, con *la menor interrupción posible para el comercio y las artes lucrativas*, tal Estado ... tiende más al despotismo de lo que podemos imaginarnos ...

La libertad nunca corre mayor peligro que cuando medimos la felicidad nacional ... por la mera tranquilidad que puede derivar de una administración eficiente.<sup>84</sup>

Medio siglo después, el liberal *par excellence*, Alexis de Tocqueville, advertía también, republicana y premonitoriamente: «Una nación que sólo pide a su gobierno la conservación del orden es esclava de su bienestar, y es fácil que aparezca un hombre que ha de encadenarla».<sup>85</sup>

Como queda dicho, poco puede responder el liberalismo político a esos temores republicanos que la historia de los siglos XIX y XX ha confirmado con creces. Pero puede, al menos, intentar distinguir su autoridad política, el soberano que imperiosamente necesita, de la autoridad política y del soberano que el absolutismo defiende. —Aunque sólo sea para replicar luego *ad hominem* a sus críticos

seule peut imposer cette charge à celui qui le sort tombera» (*Contrat social*, IV, 3, ed. cit., p. 312).

84. *Essay on the History of Civil Society* (1776), citado por Hirschman, *op. cit.*, p. 125. Particularmente temible considera Ferguson (como todo el republicanismo moderno) la profesionalización del ejército, la existencia de institutos armados compuestos por mercenarios que cobran por defender a la patria.

85. Citado también por Hirschman, p. 127.

republicanos: «vosotros, en la práctica, no podéis; vuestra virtud es la de la guillotina, vuestra libertad es el reino del Terror».— Y hay que reconocer que, aun viéndose en la necesidad de proceder a una recomposición política indirecta de la «identificación natural de los intereses particulares», al liberalismo aún le quedan argumentos para presentar al capitalismo como un *reino natural de la gracia*.

## CAPÍTULO V

### DEL REINO ARTIFICIAL DE LA GRACIA AL REINO NATURAL DE LA GRACIA

*Der Souverän will das Volk nach seinen Begriffen glücklich machen und wird Despot; das Volk will sich den allgemeinen menschlichen Anspruch auf eigene Glückseligkeit nicht nehmen lassen und wird Rebell.* (El soberano quiere hacer feliz al pueblo de acuerdo con sus propias nociones, y así se convierte en déspota; el pueblo no quiere dejarse arrebatar el universal anhelo humano de la propia felicidad, y así se convierte en rebelde.)

KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*

¿En qué se diferencia el soberano absolutista del soberano liberal? Se puede responder desde muchos puntos de vista a esta pregunta. Desde el punto de vista jurídico, la principal diferencia radica en que el soberano absolutista es fuente de todo derecho (luego, de toda «libertad» en sentido moderno): *autoritas, non veritas, facit legem*; mientras que el soberano liberal no lo es, él también está embridado por el *rule of law*, por el imperio de la ley (*rex a lege pendebit, no lex a rege*). —Asunto muy distinto, y que no hace al caso aquí elucidar, es cuál sea la fuente de la ley en un orden liberal, cuestión que a menudo azora más que envalentona a los juristas liberales.—<sup>1</sup> Desde el punto de vista económico e histórico,

1. Esa es la cuestión sobre la que concentró su fuego el ataque «decisionista» de Carl Schmitt a la filosofía liberal del derecho.

la diferencia radica en la distinta actitud del poder político ante el «reloj» de la vida económica: la del relojero obsesionado por ir corrigiendo los posibles retrasos o adelantos de las manecillas del mágico aparato (políticas económicas intervencionistas del mercantilismo de los siglos XVI, XVII y XVIII) o la del confiado usuario preocupado sólo por darle cuerda en la seguridad de que la puntual máquina es capaz a la larga de corregir sus propios desajustes ocasionales (*laissez faire* decimonónico). Desde el punto de vista político, la diferencia está en que el monarca absolutista gobierna incontestado, mientras que el liberal «*regne mais ne gouverne pas*», y el efectivo gobierno de la nación se supone fiscalizado por un parlamento electo. Desde el punto de vista sociológico, la diferencia estriba en que los súbditos del soberano absolutista anteponen su «deseo de vivir cómodamente» (Hobbes) y con tranquilidad a su deseo de ejercer algún tipo de control sobre la autoridad política que ha de permitirles esa «comodidad»; mientras que los súbditos de un soberano liberal, al revés, anteponen su deseo de controlar a la autoridad (sobre todo de controlar la extracción de las rentas fiscales por parte de ésta: así nacieron todos los parlamentos modernos) a su «deseo de vivir cómodamente».<sup>2</sup> Desde el punto de vista de la metafísica o de la teología política (en el sentido de Carl Schmitt), la diferencia está en que, mientras el soberano absolutista es visto como un Dios que procede a la *creatio continua*, el soberano liberal se acomoda más a la imagen de un Dios teísta promulgador de leyes generales de evieterna vigencia; el soberano liberal imita los «*décrets inmutables de la divinité*».

Cada una de estas diferencias, enfocada desde un determinado ángulo de la sistemática del trabajo intelectual, arrastra tras de sí una muchedumbre de libros, de artículos, de discusiones y sutiles matizaciones que hacen difícil la clarificación conceptual de la diferencia. No podemos permitirnos aquí, como quizá sería de desear, la dilatada excursión que exigiría una visita, aun breve, a toda esa literatura histórica y científico-social. Pero podemos, en cambio, construir un marco conceptual para dar cabida a lo esencial del asunto desde todos esos puntos de vista: jurídico, económico, político, sociológico y «teológico-político». Por lo pronto, nos propo-

2. Ese movimiento de opinión fue también el caldo de cultivo para la reviviscencia de la «virtud» republicana antigua.

nemos perfilar dos modelos, en términos de teoría de los juegos, del absolutismo y del liberalismo. Esos modelos nos permitirán entender con claridad esas pretendidas diferencias, y —es de esperar— algunas cosas más.

Los dos modelos que construiremos a continuación parten del supuesto de que la soberanía, la autoridad política, existe ya, independientemente del tipo de proceso «contractual» que la haya erigido —aunque, como veremos, los modelos permitirán hacer algunas deducciones interesantes sobre el tipo de «contrato» que la legitima (en el sentido de Weber)—. Nos concentraremos, pues, en las relaciones entre el poder político y los súbditos, no en las relaciones entre los súbditos (y se callará por sabido que las relaciones entre esos súbditos no pueden ser las que vigen entre ciudadanos: como bien observó Maquiavelo, los súbditos nunca son virtuosos, y los ciudadanos nunca toleran a un soberano).<sup>3</sup>

El objetivo que perseguimos puede enunciarse del modo siguiente: tanto la deducción absolutista como la deducción liberal del poder político tienen por punto de partida una incapacidad de los hombres para resolver sus problemas colectivos, es decir, una insuficiencia de las relaciones entre los individuos para satisfacer los «intereses» comunes a todos; la soberanía puede, entonces, verse como una fuerza capaz de *absorber* las disteleologías de la vida social, exactamente igual que, en el *juego del reino de la gracia* que hemos construido en el capítulo I, Dios absorbía las disteleologías perceptibles en la economía del universo. Una buena parte del instrumental heurístico de la teodicea puede, pues, aplicarse a la sociedad civil y política burguesa; la apología del capitalismo puede envolverse en el cendal de una «sociodicea». Pero las disteleologías que el soberano absolutista ha de absorber no son las mismas que aquellas a que ha de hacer frente el soberano liberal, las relaciones de ambos con sus súbditos son distintas. El poder absolutista juega el juego del reino *artificial* de la gracia; el poder liberal, el juego del reino *natural* de la gracia. Procedamos ya sin más dilación a la construcción del primer juego.

<sup>3</sup> Pero el soberano maquiavélico sí debe encarnar algún tipo de *virtú* que le permita enfrentarse exitosamente a la *fortuna*.

### V.1. EL ABSOLUTISMO POLÍTICO COMO JUEGO DEL REINO ARTIFICIAL DE LA GRACIA

El soberano absolutista tiene dos intereses: el primero y principal es que sus súbditos obedezcan y respeten sus decretos; y el segundo y secundario es que él pueda promulgar y revocar esos decretos. (Puesto que él tiene que ser la fuente de todo derecho, sus decretos no pueden tener totalmente las características de las leyes universales: presunción de inocencia —la carga de la prueba corre a cargo del poder—, no retroactividad de la ley —el único medio de la prueba consiste en mostrar que el crimen en cuestión cae bajo una ley ya existente en el momento de producirse— y regulación procesal del juicio, características todas perfectamente expresadas en el célebre *desideratum*: «nullum crime sine lege; nulla poena sine lege».)

Por otra parte, los súbditos de ese soberano tienen también dos intereses: el primero y principal es «vivir cómodamente», desarrollar, esto es, una vida privada industriosa en la que el riesgo de ser asaltados y despojados, de perder vida y hacienda a manos de otros, sea mínimo; el segundo y secundario es someterse al soberano —condición imprescindible para conseguir lo primero—, pero «dignamente»,<sup>4</sup> es decir, con posibilidad de predecir la conducta del soberano, lo que es imposible si los decretos de éste no tienen las características, antes mencionadas, de las leyes universales. Vemos, pues, que los intereses del soberano y de los súbditos coinciden parcialmente, pero tienen también ápices encontrados, hay áreas conflictivas en sus relaciones. Cómo haya de resolverse esa colusión de intereses parcialmente enfrentados sólo podrá verse tras inventariar las estrategias disponibles por cada uno de los jugadores.

El soberano tiene dos estrategias posibles: A<sub>1</sub>, reservarse la capacidad para establecer cláusulas restrictivas secretas en sus decretos, no hacer de ellos leyes universales, reservarse un *Begnadigungsrecht*, la posibilidad del *bill of attainder*, de la *aequitas*, de la *epieikeia*;<sup>5</sup>

4. Para el concepto de «dignidad» en este contexto, cf. Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Francfort, 1977.

5. Para un breve —pero excelente— resumen histórico de la evolución moderna del derecho de gracia, cf. Otto Kirschheimer, «Gnade in der politischen Strafvollzug», recogido en su volumen *Funktionen des Staats und der Verfassung*, Suhrkamp, Francfort, 1972, pp. 191 ss.



o bien  $C_1$ , es decir, «revelarse»,<sup>6</sup> disponer leyes universales sin excepción y obligarse él mismo a su cumplimiento. Por su parte, los súbditos tienen estas dos estrategias disponibles:  $A_2$ , es decir, no obedecer, no someterse al soberano, y  $C_2$ , someterse a él, aceptar sus decretos sea cual fuere la naturaleza de éstos.

Ordenemos ahora las preferencias de ambos jugadores sobre los resultados del juego. El soberano —colocado como jugador de fila— ordenará así las suyas de acuerdo con sus intereses primario y secundario:  $A_1C_1 > C_1C_2 > A_1A_2 > C_2A_2$ . El soberano desea ante todo una situación en la que él no se «revela», no da leyes universales, y es obedecido a pesar de todo (satisfaciendo así sus dos intereses); luego una situación en la que él se «revela» y es obedecido (satisfaciendo, así, su interés primario, pero no su interés secundario); prefiere, en tercer lugar, una situación en la que ni él se «revela» ni es obedecido (satisfaciendo así su interés secundario, pero no su interés primario); y por último, teme una situación en la que él se «revela» y los súbditos no le obedecen (con lo que no satisface ninguno de sus dos intereses de soberano absolutista). Así pues, la medida ordinal del valor que cada uno de los resultados posibles del juego tiene para el soberano es ésta:  $A_1C_2 = 4$ ;  $C_1C_2 = 3$ ;  $A_1A_2 = 2$ ;  $C_1A_2 = 1$ .

Los súbditos, por su parte, ordenarán así sus preferencias:  $C_1C_2 = 4 > A_1C_2 = 3 > C_1A_2 = 2 > A_1A_2 = 1$ . Es decir, los súbditos desean ante todo una situación en la que el soberano se «revela», sea «justo», promulgue leyes generales que hagan predecible su conducta y ellos obedezcan (con lo que sus dos intereses quedan satisfechos); luego una situación en la que el soberano no se «revela», y ellos, a pesar de todo, obedezcan (con lo que su interés secundario no queda satisfecho, pero sí su interés primario); en el tercer lugar de sus preferencias está una situación en la que el soberano sea «justo», se «revele» con leyes universales y ellos no obedezcan (situación que no satisface su interés primario —pues los súbditos se sublevarán «indignamente» contra un soberano «justo»—, pero sí su interés secundario en que el soberano sea «justo»); por último, viene una situación en la que ni los súbditos obedecen ni el

6. Véase el juego del reino de la gracia en el capítulo I. Advierta el lector que aquí tomamos al soberano, al *mortal god*, por una suerte de vicario de Dios en la tierra.

soberano es «justo» (una situación que no satisface ninguno de los intereses de los súbditos). Representemos el juego en forma normal o matricial:

		<b>Súbditos</b>	
		$A_2$	$C_2$
<b>Soberano</b>	$A_1$	(2,1)	<b>(4,3)</b>
	$C_1$	(1,2)	(3,4)

TABLA V.1

*Juego del reino artificial de la gracia*

La solución del juego es muy sencilla. El soberano tiene estrategia dominante:  $A_1$  le lleva siempre, hagan lo que hagan los súbditos, a mejores resultados que  $C_1$ . Y los súbditos también tienen estrategia dominante: haga lo que haga el soberano,  $C_2$  les lleva siempre a mejores resultados que  $A_2$ . Por consecuencia, la solución del juego es  $A_1C_2 = (4,3)$ , un equilibrio estricto de Nash, apartarse unilateralmente del cual acarrea pérdidas. El soberano no se «revelará», no dictará leyes universales, y el súbdito obedecerá. Tenía razón Spinoza: «la obediencia hace al súbdito».

Es del mayor interés para nosotros hacer notar al lector —si no lo ha registrado ya por cuenta propia— que el *juego del reino artificial de la gracia* es formalmente idéntico al *juego del reino de la gracia* construido en el capítulo I (tabla I.2): el «dios mortal» de Hobbes se comporta con sus súbditos como el Dios cristiano, y así también los súbditos del «dios mortal» han de comportarse en la

*civitas terrena* como los súbditos del Príncipe creador en la *civitas dei*, en el reino de la gracia; el «gran artificio» no es sino la réplica en la tierra de ese reino, una réplica por fuerza «artificial» cuando se trabaja con un concepto radicalmente privativo de la naturaleza.<sup>7</sup>

## V.ii. EL LIBERALISMO POLÍTICO COMO JUEGO DEL REINO NATURAL DE LA GRACIA

El soberano liberal tiene los mismos intereses que el soberano absolutista, a saber: primero y principalmente, que le obedezcan, que los súbditos acaten sus disposiciones y paguen los impuestos que son la fuente de sustento de la soberanía; segundo, y secundariamente, que él pueda promulgar y revocar esos decretos a su antojo, sin tener que ligarse a leyes generales. Idénticas son, también, las estrategias de que dispone — $A_1$  y  $C_1$ —, e idéntica la ordenación de preferencias sobre los resultados del juego:  $A_1C_2 = 4 > C_1C_2 = 3 > A_1A_2 = 2 > C_1A_2 = 1$ .

Los súbditos, en cambio, trocan en el juego del reino natural de la gracia el orden de sus intereses: ahora quieren, por encima de todo, que su sumisión al soberano sea «digna», que el soberano, esto es, sea «justo», que su conducta sea previsible, que sus leyes sean universales, que él mismo esté atado por ellas; su interés primordial es someterse «dignamente» o no someterse en absoluto. De interés secundario es ahora, en cambio, el vivir «cómodamente», el que el soberano les defienda de las amenazas que se ciernen sobre sus vidas y haciendas —ya procedan ellas del «exterior», o del consúbdito vecino—. La suposición de esta reordenación de los intereses de los súbditos no es en modo alguno gratuita. Tiene la justi-

7: Observemos un detalle importante: en este juego, las preferencias del soberano se enfrentan a las de los súbditos de un modo distinto a como acontecía en el juego del reino de la gracia del capítulo I entre Dios y sus criaturas racionales. Pues las preferencias de las criaturas racionales eran preferencias estrictamente individuales; en cambio, las preferencias de los súbditos son, propiamente hablando, preferencias sociales de segundo orden, son las preferencias que el común de los súbditos cree que todos deberían tener —incluido él mismo—. Que sean preferencias individuales (sobre lo que uno cree que ha de hacer) o sociales (sobre lo que uno cree que han de hacer todos) no tiene aquí ninguna importancia, pero ya veremos que tiene una importancia decisiva en el próximo juego, en el juego del reino natural de la gracia.

ficación histórica siguiente: las largas y recurrentes guerras entre monarcas absolutistas, con objeto de anexionarse nuevos territorios, de ampliar la escala de la producción de bienes públicos y abaratar su coste, tuvieron como efecto lateral perverso el aumento, a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, de esos costes hasta lo insoponible.<sup>8</sup> La presión fiscal llegó a un punto en el que los súbditos tenían que percibir que no se podía ya vivir «cómodamente» sin ejercer algún tipo de control sobre la autoridad política —particularmente sobre sus rentas y gastos, y sobre su política «exterior»—, sin realizar una auditoría pública de la fábrica de bienes públicos.

(No es casual que el iusnaturalismo grociano surgiera preocupado por el hundimiento de la vida internacional y tuviera a la vez una concepción tan universalista del derecho: las normas del derecho natural vigen con tal generalidad para Grocio que —literalmente— «ni Dios» puede saltárselas. Ni es casual tampoco que la impugnación más sostenida y firme del poder soberano tuviera lugar en el suelo más castigado por la guerra: alemana es la tradición «monarcómaca» de oposición a la «razón de Estado» y a los *arcana imperii*, alemana la tradición de las *vindiciae contra tyrannos*, alemán es Althusius y su derecho de resistencia del pueblo. Todos ellos anteponían la «dignidad» a la «comodidad». Y el liberalismo político, con su insistencia en el «imperio de la ley»<sup>9</sup> y en el «principio de publicidad» del poder político es una versión secularizada de esa poderosa corriente iusnaturalista de los siglos XVI y XVII.)<sup>10</sup>

De modo que los súbditos «liberales» tienen ahora esta estructura de preferencias:  $C_1C_2 = 4 > A_1A_2 = 3 > A_1C_2 = 2 > C_1A_2 = 1$ .

8. Pues uno de los principales parámetros explicativos de las políticas económicas mercantilistas de los siglos XVI, XVII y XVIII es la configuración de la política internacional como un juego de suma cero entre las naciones. Incluido el comercio internacional: «Hay una única cantidad de dinero que corre por toda Europa ... no se puede aumentar el dinero en el reino sin arrebatar, al tiempo, la misma cantidad a los estados vecinos», dice paladinamente Colbert. Citado por Pierre Deyon, *Los orígenes de la Europa moderna: el mercantilismo*, trad. cast. de M. A. Oliver, Península, Barcelona, 1970, p. 32.

9. Aunque el concepto mismo del «rule of law» es acuñado relativamente tarde, en 1875, por Dicey. Cf. Otto Kirschheimer, «Über den Rechtsstaat», en su libro *Politische Herrschaft*, Suhrkamp, Francfort, 1967, pp. 122-150.

10. Para el liberalismo político como secularización del iusnaturalismo, cf. Franz Neumann, *Demokratischer und autoritärer Staat*, EVA, Francfort, 1967, pp. 80 ss.

Es decir, los súbditos prefieren, en primer lugar, una situación en la que el soberano se «revela», es «justo» y da y se somete él mismo a leyes universales, y ellos, los súbditos, obedecen (lo que satisface su interés primario —someterse «dignamente»—, no menos que su interés secundario —«vivir cómodamente»—); en segundo lugar, prefieren una situación en la que satisfacen su interés primario a costa del secundario, es decir, una situación en la que, no siendo el soberano «justo», los súbditos no obedecen; en tercer lugar, está un resultado en el que su interés secundario se satisface a costa de su interés primario, un resultado que les permite vivir «cómodamente» aun sin tener garantía alguna sobre la conducta del soberano; y en el último lugar de sus preferencias, los súbditos sitúan un resultado en el que ninguno de sus dos intereses es satisfecho, pues, aun siendo el poder «justo», los súbditos no se «someten dignamente» ni consiguen «vivir cómodamente». Representemos el juego del reino natural de la gracia en forma matricial:

		Súbditos	
		A <sub>2</sub>	C <sub>2</sub>
Soberano	A <sub>1</sub>	(2,3)	(4,2)
	C <sub>1</sub>	(1,1)	(3,4)

TABLA V.2

*Juego del reino natural de la gracia*

Este juego no es tan sencillo de resolver como el anterior. Por lo pronto, observemos que el soberano tiene una estrategia dominante, una que, hagan lo que hagan los súbditos, le lleva siempre a resultados mejores que la otra.  $A_1$  es, en efecto, su estrategia dominante: si los súbditos eligen  $A_2$ , el soberano tiene un beneficio de 2 (frente al beneficio de 1 que habría obtenido de elegir  $C_1$ ); si, por contra, los súbditos eligen  $C_2$ , el soberano obtiene un beneficio de 4 (frente al beneficio de 3 que hubiera obtenido de elegir  $C_1$ ). Pero los súbditos no tienen esta vez estrategia dominante:  $A_2$  les da un beneficio de 3 si el soberano elige  $A_1$ , pero sólo un beneficio de 1 si el soberano elige  $C_1$ ; y  $C_2$  les da un beneficio de 4 si el soberano elige  $C_1$ , pero sólo un beneficio de 2 si el soberano elige  $A_1$ ; ni  $A_2$  es, pues, una estrategia que lleve siempre a mejores resultados que  $C_2$  haga lo que haga el soberano, ni lo es tampoco  $C_2$  respecto de  $A_2$ . Ahora bien: los súbditos saben que el soberano tiene una estrategia dominante,  $A_1$ . Esto simplifica su decisión estratégica: es como si la fila de  $C_1$  no existiera en la matriz. En realidad, pues, su matriz decisional se reduce a la fila  $A_1$ , y en esa fila,  $A_2$  les lleva a mejores resultados que  $C_2$ . Por consecuencia, los súbditos escogerán  $A_2$ . Y la solución del juego es  $A_1A_2 = (2,3)$ . Es decir, ni el soberano es «justo» ni los súbditos son «obedientes».

Observemos que la solución de este juego es también un equilibrio estricto de Nash: ninguno de los jugadores puede apartarse unilateralmente de ella sin sufrir pérdidas. Pero a diferencia de la solución del juego anterior, ésta no constituye un óptimo de Pareto: el resultado  $A_1A_2 = (2,3)$  no es una situación en la que ningún jugador pueda mejorar sus beneficios sin que el otro jugador pierda. Bien al contrario: *ambos* jugadores saldrían ganando con el resultado  $C_1C_2 = (3,4)$ , el cual sí es un óptimo de Pareto. La existencia de ese óptimo hace que la solución del juego en el equilibrio de Nash  $A_1A_2$  no pueda considerarse definitiva: es posible un *bargaining*, una negociación, un *nuevo contrato* entre el soberano y sus súbditos para pasar de  $A_1A_2$  a  $C_1C_2$ , pues ambos tienen algo que ganar en el tránsito de una situación en la que ni el poder soberano es «justo», ni los súbditos son «obedientes», a una situación en la que el poder, a cambio de su «justicia», obtiene la «obediencia», y los súbditos, a cambio de su «obediencia», obtienen la «justicia».

Pero, ante todo, necesitamos saber si esa negociación es posible —además de deseable para ambos jugadores—, y cómo se llevará a

cabo. Vamos a describir esa «negociación», en términos de teoría de los juegos, transformando el juego del reino natural de la gracia en un «metajuego», el «metajuego del reino natural de la gracia».<sup>11</sup> Un metajuego se obtiene permitiendo a los jugadores la adopción de estrategias condicionales o «metaestrategias». Si permitimos que el jugador de columna tenga estrategias condicionales, entonces tenemos un metajuego de primer nivel; si permitimos, además, que el jugador de fila tenga estrategias condicionales sobre las estrategias condicionales del jugador de columna, entonces tenemos un metajuego de segundo nivel. Nuestro «metajuego del reino natural de la gracia» es de segundo nivel. El jugador de columna dispone de las cuatro metaestrategias siguientes: 1. « $A_2$  siempre, haga lo que haga el soberano»; 2. « $C_2$  siempre, haga lo que haga el soberano»; 3. « $A_2$  si  $A_1$ ,  $C_2$  si  $C_1$ » (que abreviaremos como «lo mismo»); y 4. « $A_2$  si  $C_1$ ,  $C_2$  si  $A_2$ » (que abreviaremos como «lo contrario»). Por su parte, el jugador de fila, es decir, el soberano, dispone de 16 estrategias condicionales sobre las cuatro estrategias condicionales de los súbditos. Esas 16 metaestrategias del jugador de fila, tal como aparecen en la tabla V.3, hay que leerlas en relación con cada una de las cuatro columnas con que intersectan. Por ejemplo, la metaestrategia  $A_1C_1C_1C_1$  que, por comodidad, aparece en la fila 12 de la tabla simplemente como ACCC, sin subíndices, ha de leerse como: « $A_1$  si “ $A_2$  siempre”,  $C_1$  en los otros tres casos».

La solución de este metajuego no es obvia. El jugador de fila, el soberano, tiene una metaestrategia dominante, es decir, una metaestrategia que le lleva siempre a resultados iguales o mejores que las otras quince, haga lo que haga el jugador de columna, el súbdito. Esa metaestrategia es la de la fila tercera (empezando por arriba):  $A_1A_1A_1C_1$ . Esta metaestrategia no sólo no está dominada por ninguna otra, sino que domina ella a todas las demás. (Dejamos al paciente lector la comprobación por sí mismo, en la tabla, de la veracidad de esta afirmación.) En cambio, los súbditos no tienen metaestrategia dominante. « $C_2$  siempre» no está dominada por ninguna otra (ninguna de las otras tres lleva siempre a mejores resulta-

11. La teoría matemática de los metajuegos es muy joven, aunque ha dado de sí ya algunos resultados prometedores (particularmente en la resolución de suboptimalidades «paradójicas») desde su primera formulación compacta en Nigel Howard, *Paradoxes of Rationality*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1971.

		<b>Súbditos</b>			
		A <sub>2</sub> siempre	C <sub>2</sub> siempre	lo mismo	lo contrario
<b>Soberano</b>	AAAA	2,3	4,2	2,3	4,2
	AAAC	2,3	4,2	2,3	1,1
	AACA	2,3	4,2	<b>3,4</b>	4,2
	ACAA	2,3	3,4	2,3	4,2
	CAAA	1,1	4,2	2,3	4,2
	AACC	2,3	4,2	3,4	1,1
	ACAC	2,3	3,4	2,3	1,1
	CAAC	1,1	4,2	2,3	1,1
	ACCA	2,3	3,4	3,4	4,2
	CACA	1,1	4,2	3,4	4,2
	CCAA	1,1	3,4	2,3	4,2
	ACCC	2,3	3,4	3,4	1,1
	CACC	1,1	4,2	3,4	1,1
	CCAC	1,1	3,4	2,3	1,1
	CCCA	1,1	3,4	3,4	4,2
CCCC	1,1	3,4	3,4	1,1	

TABLA V.3

*Metajuego del reino natural de la gracia*

dos que ella), pero ella misma no es dominante, no lleva siempre al jugador de columna a mejores resultados que las otras tres. La solución del juego, pues, no es inmediata. Ocurre, sin embargo, que, puesto que el jugador de fila tiene una metaestrategia dominante, la matriz decisional queda reducida, para el jugador de columna, a la fila donde se halla esa metaestrategia, es decir, a la fila tercera (empezando por arriba). El problema del jugador de columna se reduce, pues, a escoger aquella metaestrategia que le lleva a mejores resultados en esa fila, y esa metaestrategia es, evidentemente, «lo mismo» (A<sub>2</sub> si A<sub>1</sub>, C<sub>2</sub> si C<sub>1</sub>). Por consiguiente, la solución del metajuego es: A<sub>1</sub>A<sub>1</sub>C<sub>1</sub>A<sub>1</sub> / «A<sub>2</sub> si A<sub>1</sub>, C<sub>2</sub> si C<sub>1</sub>» = (3,4). Es decir, la intersección de estas dos metaestrategias da como resultado que el soberano utilice la estrategia C<sub>1</sub>, y los súbditos, la estrategia C<sub>2</sub>. Recordemos que en el juego del reino natural de la gracia la intersección de estrategias C<sub>1</sub>C<sub>2</sub> = (3,4), y ese era el óptimo de Pareto que queríamos como solución del juego. Pues bien, la negociación



entre soberano y súbditos nos sirve en bandeja esa solución a través del metajuego del reino natural de la gracia.

El pacto entre soberano y súbditos parece posible. Ese pacto con la soberanía es lo que buscaban la fronda de los hugonotes y luego los «estamentos» en Francia, lo que anhelaban los «monarcómacos» alemanes, lo que querían los «moneyed interests» en la Inglaterra postestuardiana; ese pacto, esa negociación, es lo que trataba de legimitar la *antecedent standing law* de Locke, la afirmación, esto es, de derechos previos al contrato de sumisión. De prosperar el acuerdo, el soberano no sería ya fuente de todo derecho, sino más bien *minister legis*, servidor de la ley; el soberano no decidiría ya de modo incontestado sobre lo que hubiera que considerar de interés público, sino que tendría que tener en cuenta lo que el pueblo opinara sobre la *utilitas populi*. «Who shall be judge?», pregunta Locke en el § 20 del *Segundo tratado*; la respuesta es que «el pueblo» debe juzgar.<sup>12</sup> Pero si el pueblo debe juzgar sobre la salud pública y debe fiscalizar los medios de que se sirve la autoridad política para promoverla, entonces es dudoso que el poder retenga la soberanía, que ésta no vaya a parar al pueblo como resultado de la negociación entre súbditos y poder político y se disuelva en la ley. Y esta es, en efecto, la promesa y la esperanza del liberalismo político clásico: que la autoridad se disuelva en el derecho como el azucarillo en el agua, que no gobiernen los hombres sobre los hombres, sino las leyes —universales— sobre los hombres; que las leyes manen de la *veritas* de la opinión pública políticamente articulada y no de la *autoritas* de la corona; que el Estado no haga callar al Derecho, sino que sea un Estado de Derecho.<sup>13</sup> Significativamente, la palabra «soberanía» no aparece ni una sola vez en toda la obra escrita de Locke.

Que la ciudad de Dios venga a la tierra conformando un orden

12. O la «opinión pública». Sobre opinión pública y Estado de Derecho, cf. Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. cast. de A. Domènech, Gustavo Gili, Barcelona, 1981.

13. El concepto de Estado de Derecho (*Rechtsstaat*) procede del liberal prusiano Robert von Mohl. Pero, significativamente, los liberales alemanes aceptaron también la doctrina de los «fines del Estado» del monárquico Julius von Stahl, lo que es incompatible con el concepto de Estado de Derecho. Pues la ley liberal no puede tener fines jurídicamente relevantes; sólo su forma (universal) lo es. Cf. Neumann, *op. cit.*, pp. 83 ss.

natural en el que el supremo juez sean los hombres mismos, y sus pilares, los derechos de propiedad, el mercado y el Estado de Derecho: esa es la embajada «teológico-política» de la apología liberal del capitalismo. El sistema de derechos de propiedad y la libertad de intercambio económico garantizan una solución al dilema del prisionero generalizado; el Estado garantiza que esa solución será definitiva, que todos la respetarán, y la universalidad de la ley se cuida de que el Estado no haga sino garantizar esa solución, de que sea un Estado de Derecho.

### V.III. LA INCUMPLIBLE PROMESA DEL LIBERALISMO POLÍTICO

La doctrina liberal de la universalidad de la ley cumple tres funciones.<sup>14</sup> *La primera* es ético-ideológica: la universalidad de la ley instauro un mínimo de igualdad y seguridad en la resolución de conflictos de intereses al hacer a todos iguales ante la ley, y al hacer a ésta criterio único de estimación del crimen y de estipulación de la pena. La universalidad de la ley es, en un orden jurídico liberal, el presupuesto de la independencia del juez (el cual, sin ella, se convertiría en policía). *La segunda función* es económica. La sociedad que regula la interdependencia de sus unidades económicas a través del mercado necesita leyes que rebajen los costes transaccionales de los intercambios, leyes que hagan previsible la conducta de los hombres, leyes, pues, que reúnan al menos estas condiciones: *univocidad*, para dejar el mínimo margen de interpretación discrecional al poder político; *estabilidad* —aun si son injustas y arbitrarias— para que los hombres sepan a qué atenerse; y *simplicidad y economía*, porque una legislación demasiado compleja tendría más costes que los beneficios esperables de ella, los ámbitos de vigencia de leyes distintas intersectarían con más frecuencia, y lo que por un lado se ganaría en precisión sobre el papel, se perdería por el otro en ambigüedad en el uso cotidiano del derecho al existir más normas

14. Cf. Neumann, «Zum Begriff der politischen Freiheit», en su *Demokratischer und autoritärer Staat, op. cit.*, pp. 82 ss. Es importante precisar, no obstante, para evitar la falacia funcionalista, que el que la ley universal cumpla esas tres funciones no quiere decir que esas tres funciones expliquen la existencia de leyes universales.

—posiblemente contrapuestas— para aplicar a los mismos casos.<sup>15</sup> El mercado necesita leyes universales, y se compadece mal con la discrecionalidad absolutista.<sup>16</sup> Una autoridad política que quiera intervenir discrecionalmente en el mercado fácilmente provocará efectos perversos que, más temprano que tarde, acarrearán malas consecuencias no sólo para la «sociedad civil», sino también para la autoridad política, que se nutre de esa sociedad extrayendo rentas fiscales de ella y depende de su prosperidad. Montesquieu reconoció esa situación al afirmar que el desarrollo del comercio dificulta crecientemente los *coups d'autorité* del soberano. Y Quesnay, el padre del orden natural fisiocrático, el adalid del *laissez faire* y del «despotismo legal», no es menos concluyente:

... el despotismo de los soberanos y de sus servidores, las deficiencias y la inestabilidad de las leyes, los excesos desordenados de la administración, la incertidumbre que afecta a la propiedad, las guerras, las decisiones caóticas en materia de impuestos, destruyen a los hombres y la riqueza del soberano.<sup>17</sup>

Así pues, no sólo la economía de mercado logra resolver, en amplios ámbitos de la vida social, situaciones de dilema del prisionero conquistando óptimos sociales (de Pareto), sino que, allí donde ella no tiene acceso —en la producción de bienes públicos— y necesita del concurso del poder político, del Estado, actúa como moderadora de éste, favorece su conversión en Estado de Derecho.

15. Por eso se tiende a resolver la ambigüedad jurídica antes por principios jerárquicos de prioridad (o metaleyes) que por multiplicación lineal de las leyes, procedimiento este último mucho menos económico y, en la práctica, más sujeto a arbitrariedades e interpretaciones interesadas del derecho.

16. En su obra maestra sobre el mercantilismo, el historiador y economista E. Heckscher (*Mercantilism*, Allen and Unwin, Londres, 1955, vol. I, pp. 78 ss.) ofrece una disección detalladísima de la ineficacia de la regulación legal mercantilista de la economía en la Francia de Colbert.

17. Citado por A. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, *op. cit.*, p. 102. Pero otros economistas menos partidarios del «dejar hacer» dan idéntico pronóstico. Así Steuart: «Una vez que un Estado empieza a subsistir por las consecuencias de la industria, es menor el peligro de caer en poder del soberano. El mecanismo de su administración se vuelve más complejo, y ... el soberano se encuentra tan limitado por las leyes de su economía política que toda transgresión de tales leyes lo mete en nuevas dificultades» (citado por Hirschman, p. 91).

Y venimos así a la *tercera función* de la universalidad de la ley a su función político-ideológica: ocultar el poder político, disolver las relaciones políticas y sociales de fuerza en relaciones jurídicas, en una palabra: enmascarar a la soberanía pretextando embridarla. Pues el Estado liberal de Derecho, por sí solo, no puede significar el tránsito, la extinción de la autoridad política. Que el soberano se someta a la universalidad de la ley no significa que deje de ser soberano: pues soberano es quien decide, no sobre el funcionamiento normal del ordenamiento jurídico, sino quien decide sobre los estados de excepción. Locke, por señalado ejemplo, en su célebre división de poderes, distingue entre el poder legislativo, el poder ejecutivo y un misterioso tercer poder, el *foederative power*, que, a diferencia de los otros dos, no se ocupa de asuntos internos, sino de las relaciones con las potencias extranjeras, de la guerra y de la paz, de las colonias y de los tratados internacionales. Locke no puede hacer valer para ese tercer poder la universalidad de la ley, pues, en ese ámbito, todo depende de los cambiantes intereses y planes del potencial enemigo.<sup>18</sup> La autoridad política retiene, pues, con el «poder federativo», la capacidad para decidir sobre situaciones excepcionales, la soberanía.<sup>19</sup> Pero Locke hubiera podido hablar también (y que no lo haya hecho es lo que le reprocha tácitamente Schmitt, el *Kronjurist* del nacionalsocialismo) del «enemigo interior», de la necesidad de un poder con capacidad para hacer frente, mediante el estado de excepción, a la *secessio plebis*.

No corramos, sin embargo, demasiado, que de nuestros actuales modelos —el juego y el metajuego del reino natural de la gracia, así como la resolución parcial del dilema del prisionero generalizado a través del mercado y de los derechos de propiedad—, todavía

18. Véase el comentario de Carl Schmitt (*Die Diktatur*, op. cit., p. 42) al párrafo 147 del *Segundo tratado*.

19. Las naciones son, según la concepción lockeana recordada en el capítulo anterior, «combinaciones menores», repúblicas «particulares», escindidas de la cosmópolis —estoica— «natural». Y, pues que ese estado es irreversible, también lo es, por implicación, el estado de guerra internacional permanente. De aquí la incancelable necesidad del «poder federativo». Falta aún un siglo para que Kant vislumbre la «paz perpetua» —cosmopolita— como salida de ese estado de conflicto entre naciones «particulares».

no se desprende que la plebe tenga motivos para ser revolucionaria, para amenazar con subvertir el orden social.

Lo que sí se desprende del juego (y del metajuego) del reino natural de la gracia es la alta probabilidad de que el soberano retenga la soberanía manteniendo su poder de decisión sobre el estado de excepción (y así, sobre el Estado, pues quien controla en último término el Estado es quien tiene capacidad para hacer callar al Derecho cuando así lo considera oportuno). Esta es una afirmación de mucho calibre, y puede que haya desconcertado al lector. ¿No habíamos conseguido, gracias al metajuego, que la solución del conflicto entre soberano y súbditos fuera  $C_1C_2$ ? ¿Y no implica eso precisamente la renuncia, por parte del soberano, a la soberanía?

La inferencia que queremos hacer, y según la cual el soberano no renunciará a la soberanía, requiere que llamemos la atención sobre dos características del juego —y del metajuego— que hasta ahora han pasado poco menos que desapercibidas: en primer lugar, el soberano «liberal» tiene exactamente la misma ordenación de preferencias que el soberano absolutista; lo que cambia la naturaleza del juego, lo que distingue al reino natural de la gracia del reino artificial, es la transformación de las preferencias de los súbditos, pero el poder político liberal sigue persiguiendo exactamente lo mismo que el poder absolutista. En segundo lugar —y eso es lo decisivo— las preferencias del jugador de columna, de los súbditos, no son preferencias estrictamente individuales, *no se refieren a la relación de cada uno de ellos con el soberano, sino a la relación que cada uno de ellos preferiría que todos los súbditos tuvieran con el soberano* (confundir conceptualmente las dos cosas sería caer en la «falacia de composición», muy común en la literatura sociológica). Son, pues, preferencias —sociales— de segundo orden del súbdito *i* acerca de las relaciones del común de los súbditos —entre los que *i* se incluye— con el soberano, pero no tienen por qué coincidir con las preferencias personales de primer orden de *i* acerca de sus propias relaciones con el soberano. Esto abre las puertas para que:

En el conflicto que enfrenta a súbditos y soberano en el metajuego del reino natural de la gracia, los súbditos caigan en la trampa del *free riding* entre ellos, favoreciendo eso decisivamente los intereses del soberano. Dicho de otro modo: cada uno de los súbditos

tos «liberales», a la hora de elegir su metaestrategia personal frente al soberano, tiene que considerar si le merece la pena seguir las indicaciones de sus preferencias «sociales» de segundo orden (es decir, sus creencias sobre lo que deberían hacer todos los súbditos, las preferencias que él mismo preferiría tener respecto de su relación con el soberano). Pero un súbdito, por muy «liberal» que sea, no es un «ciudadano»: precisamente nos hemos aplicado a la faena de construir reinos de la gracia terrenales para respetar ese supuesto, para hacer prescindible a la virtud ciudadana. Y ahora asistimos a una nueva venganza de la virtud: puesto que el súbdito liberal no puede evitar el *free riding* en la acción colectiva frente al soberano, cada uno de ellos tenderá a capitular, a arrugarse, a rendirse al *Leviathan*, y aunque el interés de todos es no hacerlo, todos lo harán. Un conocido poema de Bertolt Brecht expresa por lo magnífico esa situación. Dice, sobre poco más o menos, así: Primero se llevaron a los comunistas, pero como yo no lo era, nada hice. Luego se llevaron a los sindicalistas, pero como yo no lo era, nada hice. Luego se llevaron a los judíos, pero como yo no lo era, no hice nada tampoco ... Cuando me llevaron a mí ya no había nadie.

Si observamos el metajuego del reino natural de la gracia de la tabla V.3 recordaremos que el soberano tiene una metaestrategia dominante: la de la fila tercera (empezando por arriba). La solución del metajuego depende de que los súbditos perciban eso y elijan su metaestrategia « $A_2$  si  $A_1$ ,  $C_2$  si  $C_1$ » (que es la que lleva a mejores resultados dada la reducción de la matriz decisional a la fila tercera). Pues bien; la defección de cada uno de los súbditos, su temor a plantar cara a los excesos y arbitrariedades de la autoridad política, arroja el resultado, colectivamente irracional (aunque muy racional desde el punto de vista de los intereses personales de cada súbdito), de que elegirán « $C_2$  siempre», lo que hace correr una casilla hacia la izquierda la solución del metajuego. Y en esa nueva solución el soberano «liberal» se comporta, como no podía menos de ser, como un soberano «absolutista» (pues su metaestrategia  $A_1A_1C_1A_1$  le lleva a escoger la estrategia  $A_1$  cuando sus súbditos escogen « $C_2$  siempre»). La primera solución del juego, pues, aparece ahora como una ilusión basada en la falacia de composición, y la verdadera conclusión es que el metajuego del reino natural de la gracia no consigue evitar las amenazas autoritarias del Estado mo-

derno que, como vimos al final del capítulo anterior, tenían o presagiaban escritores como Adam Ferguson y Toqueville.<sup>20</sup>

Los liberales, así nos lo recordaba Talmon, se apartan de la democracia republicana moderna horrorizados por sus consecuencias «totalitarias», descorazonados por el Terror de Robespierre: falta capital de éste habría sido pretender la utopía de vincular libertad y virtud, o, como su maestro, el ciudadano Jean-Jacques, «querer forzar a los hombres a ser libres». Pues bien; si la escisión practicada por el bisturí liberal entre la virtud ciudadana y la libertad política se prometía a esta última como beneficio compensador de la ablación de la primera, el *facit* provisional que ahora hemos de realizar no puede ser más desolador: el liberalismo parece condenado a perder ambas. ¿O no?

#### V.IV. TRES LÍNEAS DE REPLIEGUE PARA SALVAR AL REINO NATURAL DE LA GRACIA

Para poder hacer definitiva esa conclusión todavía hay que quebrar tres líneas defensivas concebibles en un repliegue de la argumentación liberal. La primera y la tercera intentan —por vías diferentes— evitar la conclusión de que los súbditos cometerán *free riding* y utilizarán la metaestrategia «C<sub>2</sub> siempre» en el metajuego; la segunda intentará evitar que el soberano utilice su metaestrategia dominante A<sub>1</sub>A<sub>1</sub>C<sub>1</sub>A<sub>1</sub> y obligarle a que utilice la metaestrategia A<sub>1</sub>C<sub>1</sub>C<sub>1</sub>A<sub>1</sub>.

1. La primera línea defensiva es la que hallamos presente en autores «protoliberales» —no liberales en el sentido decimonónico del término— como Locke y Montesquieu y, en cierto sentido, Hegel. Característico de todos ellos es que no consideran a los súbditos, al pueblo, como plebe, como *incondita et confusa turba*. Locke y Montesquieu, lo mismo que la tradición de resistencia a los príncipes de las *vindiciae* alemanas una centuria antes, no oponen al soberano la *multitudo dissoluta*, sino los estamentos, el pueblo organizado y representado por los estamentos. Se puede concebir,

20. A los que habría que añadir el Marx más impresionado por el crecimiento de la «excrecencia parasitaria» llamada Estado en la Francia de Napoleón III.

entonces, que esa organización estamental de los súbditos impida o dificulte el *free riding* de los mismos. Eso se puede representar en nuestro modelo del metajuego de la tabla V.3 como una restricción sobre las estrategias disponibles por parte de los súbditos. La presión de los estamentos sobre sus miembros reduciría el conjunto de oportunidad de éstos eliminando de él la metaestrategia «C<sub>2</sub> siempre»: toda esta columna (la segunda, empezando por la izquierda) desaparecería entonces de nuestra representación matricial, y la acción colectiva de los súbditos frente al soberano tendría éxito porque, entre las estrategias restantes, «lo mismo» (es decir, A<sub>2</sub> si A<sub>1</sub>, C<sub>2</sub> si C<sub>1</sub>) es la mejor también desde el punto de vista de los intereses personales de cada uno de los súbditos. La célebre fórmula con que Montesquieu justifica su división de poderes —«arrêter le pouvoir avec le pouvoir» (*Esprit des Lois*, XI, 4)— tiene que ver con esto: el poder legislativo (de la asamblea estamentaria) puede frenar al poder ejecutivo (del soberano) precisamente porque es un «poder», un poder capaz de impedir el *free riding* de los súbditos ante la autoridad política. Ahora bien; los estamentos forman parte —obvio es decirlo— de una sociedad en la que la economía de mercado no ha arrasado todavía sus fundamentos, pero ellos no son, a la larga, compatibles con una economía de mercado desarrollada.<sup>21</sup> Así, el metajuego liberal del reino natural de la gracia no puede contar tampoco con ellos: ni los súbditos «liberales» son ciudadanos, ni están agregados tampoco por «solidaridad mecánica» (Durkheim) al modo de las sociedades «tradicionales».

¿Pero no puede encontrarse un sustituto de los estamentos feudales en las sociedades desarrolladas de economía de mercado? Ciertamente sí, pero hay que ver a qué precio. Los súbditos pueden

21. La penetración del mecanismo del mercado en los resortes básicos de la vida social los arrasa. Es cierto que el desarrollo de la economía de mercado favorece la lenta, pero progresiva, cristalización de algo parecido a los estamentos, las llamadas «coaliciones de distribución» (asociadas al fenómeno del corporativismo). Pero con efectos tan negativos para el buen funcionamiento de la vida económica regulada por el mercado que la eficiencia de éste sólo parece poder restablecerse tras la desaparición más o menos traumática (guerras, grandes depresiones, etc.) del tejido corporativo. Cf. sobre las «coaliciones de distribución» y el consiguiente «reumatismo institucional» generador de ineficacias económicas en las economías de mercado desarrolladas, así como sobre la «necesidad» periódica de catástrofes sociales para reestablecer el equilibrio perdido, Mancur Olson, *The Rise and Decline of Nations*, Yale University Press, New Haven, 1982.



formar coaliciones, reunirse en sindicatos de intereses, construir *lobbies*. La única condición de posibilidad que debemos poner a la formación de esos grupos es que el coste de adherirse a ellos sea, para cada uno de sus miembros, inferior a los beneficios que sacan —o esperan sacar— de su adhesión: de otro modo, el *free riding* impediría de nuevo su cristalización. Esto quiere decir que esas coaliciones serán relativamente pequeñas y estarán ligadas por intereses particulares poderosos, y que puede haber muchas.<sup>22</sup> Todas intentarán influir sobre el poder político para distraer las decisiones de éste hacia los intereses de la propia coalición, no hacia los intereses generales de los súbditos. Lo que ocurrirá entonces es que: 1. O bien el soberano aumentará su poder político enfrentando los intereses de unas coaliciones con los de otras, dejándose así las manos libres para proceder según le convenga (el «pluralismo» de Hitler: las SS contra las SA, las SA contra el ejército y la gran industria, el partido nazi contra las SA, etc.). 2. O el poder político se dejará influir por algunas de esas coaliciones (en detrimento de los intereses de las otras, y del común de los súbditos), con lo que fácilmente sus leyes perderán el predicado de la universalidad, y el temido *bill of attainder* entrará de nuevo en escena.<sup>23</sup> Precisamente

22. Sobre tamaño de los grupos —de las coaliciones— y probabilidad de que consigan superar el *free riding*, cf. Mancur Olson, *The Logic of Collective Action*, *op. cit.*

23. Vale la pena hacer algunas observaciones sobre el *bill of attainder*, sobre la moderna *aequitas* concebida como *Begnadigungsrecht* o «derecho de gracia» del soberano. Pues los antiguos conocían la *aequitas* (*eipieikeia*, en griego), pero tenía en ellos un significado completamente otro. Los antiguos concebían la «equidad» como un complemento indispensable de la «justicia» o del «derecho»; el derecho abstracto, que procede de acuerdo con leyes universales (que hacen a todos iguales ante la ley), tenía que enfrentarse a la vida social concreta en su aplicación, y entonces intervenía la *aequitas* para hacer del *ius* una *ars boni et aequi*, como dice Celso (es decir, para tratar como iguales a los materialmente iguales, y desigualmente a los desiguales). La equidad penetra hasta tal punto en las instituciones jurídicas antiguas que alcanza incluso a las fórmulas procesales: en la *actio rei uxoriae*, el *iudex* juzga sobre *quod eius aequius melius erit*; en otras demandas, por ejemplo en la de *iniuria*, el juicio se refiere a *quantum bonum et aequum videbitur* (cf. *Der kleine Pauly. Lexicon der Antike in fünf Bänden*, DT Verlag, Munich, 1979, voz *aequitas*, vol. I, p. 97). En cambio, el derecho de gracia moderno va indisolublemente asociado a la arbitrariedad, al capricho del soberano (siguiendo en eso la antirrepublicana interpretación que de la *aequitas* se realiza en la última Roma imperial, en la que el emperador es visto como *lex animata*, y se reserva —como explícitamente lo hace Constantino— la decisión sobre el criterio de equidad). Para defenderse de

para evitar esto último, el liberalismo decimonónico clásico prohibía el derecho democrático de asociación [cumpliendo, dicho sea de paso, con el precepto que Locke da al legislador: prever incluso la posibilidad de que no pueda preverlo todo (§ 59 del *Segundo tratado*)].

Hegel es de otra opinión: a él le parecen imprescindibles estas coaliciones u organizaciones intermedias entre el poder político y la atomizada sociedad civil moderna. Contrario al «abstracto individualismo» de la Revolución (se entiende: de Rousseau, para quien la existencia de partidos y coaliciones «particulares» impedía la *volonté générale*), el joven Hegel ha escrito:

Una interrelación viva se da sólo en un todo articulado cuyas partes forman ellas mismas esferas subordinadas particulares. Pero si hay que conseguir eso, las abstracciones francesas de los meros números y *quanta* de propiedad tienen que descartarse ... Principios atomistas como éstos condenan a muerte —en la ciencia, como en la política— cualquier concepto, organización y vida racionales.<sup>24</sup>

A diferencia del liberalismo decimonónico clásico, Hegel salva, pues, al derecho de asociación. Ahora, bien; el precio que esto tiene, como ya hemos visto, es la quiebra de la universalidad del derecho. Hegel, que es un filósofo político profundo, no puede menos de ver esa conexión. Y la acepta, y —como era de esperar en el mago de la dialéctica— la racionaliza. Pero de un modo sorprendente, genialmente perceptivo: puesto que el Estado moderno —a diferencia de la *pólis* antigua— está basado en la «libertad subjeti-

---

esa arbitrariedad, los súbditos reclaman la universalidad de la ley, la igualdad de todos —incluido el soberano— ante la ley. Eso es la «libertad» moderna. Con ella se pierde la equidad antigua, el trato igual a los iguales y desigual a los desiguales; con ella surge la moderna antinomia entre «libertad» e «igualdad» (pues la única igualdad que conoce la «libertad» moderna es la igualdad formal ante la ley de los materialmente desiguales).

24. Citado por S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, op. cit. p. 78. En otro significativo paso citado por Avineri en la misma página, Hegel celebra la existencia de organizaciones voluntarias «que devuelvan respeto y relevancia política a las esferas bajas» y que, «purgadas de privilegios y errores» (es decir, distintas de los viejos estamentos), «se incorporen como una estructura orgánica al Estado».

va» de los miembros de la sociedad civil,<sup>25</sup> tiene que haber una expresión de esa «subjetividad» en las instituciones «objetivas» del Estado:

La soberanía, que en un primer momento es sólo el pensamiento *universal* de esa idealidad, *existe* únicamente como la *subjetividad* que tiene certeza de sí misma, y como la *autodeterminación* abstracta de la voluntad —en esa medida carente de fundamento—, en la que reside la decisión última. Es lo individual del Estado como tal, que sólo entonces es *uno*. Pero la verdadera subjetividad se consigue sólo con un *sujeto*, como la verdadera personalidad sólo con una *persona* ... De aquí que este momento del todo que tiene la decisión absoluta no sea la individualidad en general, sino *un* individuo, el *monarca*.

[Él] es el elemento último que elimina toda particularidad en el simple sí mismo, y que interrumpe la ponderación de los pro y contra [es decir: el conflicto de intereses entre coaliciones] entre los que se oscila indefinidamente, y con su «yo quiero» *decide* y da comienzo a toda acción y a toda realidad.<sup>26</sup>

Es decir, vuelta a la soberanía absolutista; vuelta a la *aequitas* del soberano, al *bill of attainder*, a lo que la tradición jurídica germánica conocía como *Billigkeit* o *Begnadigungsrecht* (derecho de gracia del príncipe absoluto), del que Kant pensaba que era una «stumme Gottheit, die nicht gehöret werden kann» (una divinidad muda que no puede ser oída: *Metafísica de las costumbres*, I) y del que Hegel (en el § 282 de la *Filosofía del derecho*), en cambio, afirma que es «eine der höchsten Anerkennungen der Majestät des Geistes», uno de los más sublimes reconocimientos de la majestad del espíritu, de su poder para «hacer que lo sucedido no haya sucedido, y para anular el crimen con el perdón y el olvido». La soberanía popular, tal es la lección de Hegel, es una ilusión imposible en la vida política moderna:

... el sentido más usual en el que se ha comenzado a hablar en los últimos tiempos de soberanía popular, es el que la *opone a la sobe-*

25. Para la íntima relación de la «libertad subjetiva» hegeliana con el «egoísmo» de la sociedad civil moderna (del mercado), cf. el comienzo del capítulo III.

26. *Filosofía del Derecho*, § 279. Salvo ligeras modificaciones, utilizamos aquí la buena versión castellana de Verma!, publicada por Editorial Sudamericana (pp. 326-327).

*ranía existente en el monarca.* Tomada en esta contraposición, la soberanía del pueblo es uno de tantos conceptos confusos que se basan en una caótica representación del *pueblo*. El pueblo, tomado sin sus monarcas y sin la articulación del todo que se vincula necesaria e inmediatamente con ellos [es decir, sin las coaliciones de intereses], es una masa informe que no constituye ya un Estado ... En un pueblo que no se represente como un *clan* patriarcal, ni se encuentre en la situación no desarrollada en la que son posibles las formas de la democracia o de la aristocracia ... la soberanía existe sólo como personalidad del todo, y ésta, en la realidad que corresponde a su concepto, como la *persona del monarca*.<sup>27</sup>

2. El segundo atrincheramiento concebible para la argumentación liberal consiste en buscar un mecanismo constrictor, no a fin de que los súbditos se mantengan en la metaestrategia racional para todos ellos —colectivamente considerados—, sino con objeto de impedir que el soberano utilice su metaestrategia dominante (A<sub>1</sub>A<sub>1</sub>C<sub>1</sub>A<sub>1</sub> en el metajuego de la tabla V.3) contra todos ellos como «masa informe» (por decirlo con Hegel) tentada por el *free riding*. Pero ese mecanismo, aparentemente, existe: es la maquinaria de la economía de mercado, delicada como la de un reloj, y tan sensible a los *coups d'autorité*, como vengativa con ellos. Ya oímos antes a Stuart decir que un príncipe o un gobierno que se comportara caprichosamente con ella se buscaría la propia ruina: el soberano debe respetar las «leyes de la economía política»,<sup>28</sup> no puede interferir a su arbitrio en ellas, y las leyes jurídicas que él dispone tienen que tener la universalidad suficiente como para ser compatibles con las «leyes de la economía política». Esto podría representarse en nuestro modelo del modo más preciso así: el argumento de las

27. *Filosofía del Derecho*, § 279 (ed. citada, p. 329). De todas formas conviene advertir el esfuerzo de Hegel por diferenciar su «derecho de gracia» del desacreditado *Begnadigungsrecht* absolutista. Que Hegel quiere acercarse al viejo ideal republicano de la *aequitas* (o, por lo menos, a la *philanthropía* de los monarcas helenísticos alabados por la Stoa) y no al capricho del soberano moderno (o a la *clementia* de los postreros emperadores romanos), está atestiguado por la explícita crítica que de la *grundloser Gnade*, de la «gracia sin fundamento», sin criterio, realiza Hegel (en el añadido 173 al parágrafo 282).

28. Recuérdese el popular chiste de la España de Fernando VII, según el cual, contrariado el monarca por un ministro que aducía la imposibilidad de una orden de la corona «porque lo impide la ley de la oferta y la demanda», exigió «la derogación de esa ley».

exigencias puestas al soberano por los complejos engranajes de la vida económica moderna se reduce a afirmar que el mercado es una constricción sobre el conjunto de oportunidad del soberano, una constricción suficiente (no es preciso comprometer al argumento también con la afirmación de la *necesidad* de esa constricción)<sup>29</sup> para barrer la fila AACA del metajuego de la tabla V.3 (la fila tercera empezando por arriba).<sup>30</sup>

Pero ¿es suficiente? No lo es. La afirmación de lo contrario se basa, por lo pronto, en un malentendido. Evidentemente, el poder político está constreñido por el mercado, y Steuart y Montesquieu tienen razón cuando afirman la imposibilidad de *coups d'autorité* en la vida económica moderna. Mas ¿qué quiere esto decir? Que Fernando VII no podía abolir por decreto la ley de la oferta y la demanda, pero no que Fernando VII no fuera un soberano absolutista aun a pesar de estarle vedados sus prontos temperamentales. Pues la soberanía política se define por la capacidad (potencial) para establecer estados de excepción, para —utilicemos una vez más la espléndida metáfora— *hacer callar al Derecho* cuando «la necesidad es urgente» (Bodino); no por la fuerza (actual) que permite prescindir permanentemente del derecho, de las leyes universales.

Para entender bien la lógica del concepto así definido de «soberanía», es útil compararla con la lógica del concepto de «derecho de propiedad». Un detentador de un derecho de propiedad sobre el recurso X tiene poder actual para impedir el acceso a X, no de aquellos que no respetan ese derecho (ladrones, extorsionadores, etc.), sino de los que lo respetan.<sup>31</sup> Pero sobre los que no lo respetan, nuestro propietario tiene poder potencial indirecto en la medida en que podría, caso de sobrevenir el «crimen», hacer caer sobre ellos el peso del poder político que protege su derecho sobre X; y en este último sentido podemos decir que el propietario tiene «soberanía»

29. Es decir, con la afirmación de que el mercado libre es una condición necesaria de las libertades políticas.

30. Y para barrer todas las filas que responden con A<sub>1</sub> a la metaestrategia «C<sub>2</sub> siempre» de los súbditos, es decir, las filas 1.<sup>a</sup>, 2.<sup>a</sup>, 3.<sup>a</sup>, 5.<sup>a</sup>, 6.<sup>a</sup>, 8.<sup>a</sup>, 10.<sup>a</sup> y 13.<sup>a</sup>, empezando por arriba.

31. Para la lógica del concepto de «derechos de propiedad», cf. Arthur Stinchcombe, *La construcción de teorías sociales*, trad. cast. de Marta Rivalta, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, pp. 183 ss.

sobre X, y que es la existencia de esa «soberanía», de ese poder potencial sobre los que no respetan su derecho, lo que le confiere poder actual sobre aquellos que lo respetan.

Análogamente, la soberanía propiamente dicha, el poder político, es poder potencial: poder para decidir si la normalidad político-jurídica ha sido interrumpida, si el caso es de «necesidad urgente», si el estado de excepción ha de entrar en vigor, si el derecho ha de callar y ha de hablar la fuerza. Por lo tanto, la estrategia A<sub>1</sub> por parte del soberano no implica necesariamente una conducta arbitraria o caprichosa, no implica el *coup d'autorité* permanente, sino sólo que el aparato —o algunos aparatos— del Estado se reservan la soberanía de una nación, la capacidad, esto es, para dar un *coup d'autorité* cuando ellos lo estimen oportuno (o «inevitable»). Y la racionalidad del soberano le lleva a reservarse la soberanía en todos los casos, salvo cuando los súbditos no están dispuestos a ello en modo alguno (de aquí que la metaestrategia dominante del soberano sea precisamente A<sub>1</sub>A<sub>1</sub>C<sub>1</sub>A<sub>1</sub>), es decir, cuando los súbditos dejan de ser súbditos y se convierten en ciudadanos.<sup>32</sup>

(No es inoportuno recordar entre paréntesis algún detalle interesante de la historia de esa racionalidad del poder político moderno, de la llamada *raison d'État*. Arranca con el Maquiavelo del *Príncipe* —no el de los *Discursos*, que es inequívocamente republicano—, con aquella *virtú* disciplinadora de los afectos, con aquella «pasión razonada», calculadora y fría, que el príncipe fundador de un nuevo Estado debía tener para sortear la *fortuna* (encarnada por sus

32. Para apreciar la diferencia con el régimen republicano, nada es más clarificador que la noción de «dictadura» propia de la política clásica. Por «dictadura» entendía el antiguo republicanismo la suspensión temporal de la normalidad jurídico-política, la entrega provisional (normalmente por periodos de seis meses o un año) del poder a un magistrado —o a un consejo de magistrados— que había de tomar sus decisiones al margen de la ley en situaciones críticas (guerra con otros Estados, guerra civil, etc.). Pero ese dictador no era un «soberano», él no decidía cuándo había que interrumpir la normalidad, el criterio de la «necesidad urgente» no dimanaba de él. Las asambleas populares eran «soberanas», y, por eso mismo, eran ellas las que decidían del «estado de emergencia», ellas eran quienes encargaban, por un período limitado —aunque renovable— de tiempo, a un magistrado las funciones de *dictator*. Y el poder político concentrado en las manos del dictador era concebido como una verdadera *charge onéreuse*, no como un privilegio. Las dictaduras republicanas antiguas eran, pues, dictaduras «comisionadas», y el *dictator* un mero comisario del pueblo. En cambio, las modernas son «dictaduras soberanas». Para este punto, cf. Carl Schmitt, *Die Diktatur*, *op. cit.*

enemigos, externos e internos), sin, por otro lado, poder apoyarse en la virtud de sus súbditos, una masa informe a la que había que manipular, pero no movilizar o educar, y menos dejar participar.<sup>33</sup> Y continúa con la literatura de los siglos xv y xvi sobre los *arcana dominationis*, sobre lo que hoy llamamos «secretos de Estado»: aquella información reservada —o «clasificada», como se dice ahora— que no puede ser hecha pública sin poner en peligro la vida misma del Estado, y a la que sólo el soberano tiene acceso, el cual, por eso mismo, es el único capaz de decidir sobre los casos de extrema necesidad.<sup>34</sup> Pues bien; es esa actividad calculadora y disciplinada que informa a la *raison d'État* la que entra por mucho en la concepción que se hacen los filósofos políticos de los siglos xvii y xviii del «interés particular» calculador y disciplinado del hombre de negocios, de los individuos que interactúan en un mercado de bienes y servicios.<sup>35</sup> De modo que, no sólo la racionalidad del soberano es compatible con la economía de mercado, sino que la idea moderna de racionalidad del *homo oeconomicus* viene históricamente en buena parte de la de la *raison d'État*.)

El argumento liberal, pues, no sirve para impedir que el soberano se reserve la soberanía, el «derecho» de dar *coups d'autorité*, sino sólo para afirmar que esos *coups d'autorité* no serán necesarios en la medida en que la vida social regulada por la economía de mercado funcione bien y en la medida en que no haya conflictos internacionales que soliciten la intervención del *foederative power* lockeano.<sup>36</sup> Lo que equivale, dicho sea de paso, a fiarlo todo a la

33. Para la historia de la *raison d'État*, cf. la investigación clásica de F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Oldenburg, Munich, 1924. En la página 85 se refiere Meinecke a la *virtú* del príncipe maquiavélico como «una voluntad refinada, racional, libre de pasiones e impulsos momentáneos».

34. El concepto de «secretos de Estado» (*arcana dominationis*) tiene su origen en el estilo superlativamente intrigante que adquirió la política imperial romana bajo Tiberio.

35. Cf. A. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, *op. cit.*, pp. 40 ss.

36. En realidad, uno de los motivos que más han influido a partir del siglo xix en el retroceso aparente de la soberanía es la progresiva conversión de grandes áreas del comercio internacional en un juego de suma positiva. No de todas, por supuesto; los siglos xix y xx han conocido las guerras internacionales más devastadoras de la historia como consecuencia, entre otras cosas, de la disputa entre las naciones en áreas que no han dejado de albergar juegos de suma cero (la expansión colonial de las grandes potencias industriales, por ejemplo: así, el «estado mínimo» del liberalis-

racionalidad del soberano, pues él es, a lo que se ve, quien decide sobre si la economía de mercado funciona bien, sobre la calidad del orden público interno y sobre la gravedad de las amenazas políticas externas. Eso basta para declarar en quiebra la segunda línea defensiva del repliegue de la argumentación liberal.

Pero se puede hurgar más en la herida. Supongamos que la racionalidad del poder político es fiable —lo que sin duda es demasiado suponer (¡sobre todo para un liberal!)—; la pregunta es entonces: ¿funciona bien el «reloj» de la economía de mercado?<sup>37</sup> ¿O necesita más bien de pequeños —o grandes— ajustes correctores para seguir funcionando? Los teoremas centrales de la teoría económica prueban que los equilibrios de intercambio alcanzados por un mercado perfectamente competitivo se hallan en lo que en la teoría de los juegos competitivos se conoce como «núcleo» de la economía. Se dice que un resultado está en el «núcleo» de la economía si y sólo si satisface un conjunto de condiciones de inmejorabilidad, que básicamente se reducen a éstas: que nadie pueda mejorar su situación sin perjudicar a la de otro (óptimo de Pareto); que nadie esté peor de lo que estaría si no hubiera habido intercambio; y que ninguna coalición de individuos, modificando el intercambio entre ellos, pueda por sí misma mejorar la situación de sus miembros. Pero ocurre que:

a) Hay obstáculos serios, inevitables en la medida en que puestos por el mismo funcionamiento del mecanismo del mercado, para que esos equilibrios de intercambio se alcancen. Se puede decir que, desde que Edgeworth, Walras y Pareto probaron, con elegancia matemática admirable, esos teoremas centrales en el cambio de siglo, la investigación de la ciencia económica empírica y teórica se ha dedicado en el siglo xx a explicar precisamente los «fallos del mercado», por qué esos equilibrios no se alcanzan: «rendimientos crecientes a escala» (monopolios), «paro involuntario» (desempleo estructural masivo cíclico), «bienes públicos», «incertidumbre» (ine-

---

lismo inglés clásico resultó compatible con una burocracia colonial-imperial —incluidas las fuerzas armadas de su majestad— de proporciones gigantescas, como el «estado mínimo» de la contrarreforma reaganiana ha resultado compatible con el mayor esfuerzo militar realizado por los Estados Unidos en toda su historia).

37. Nos ahorraremos aquí la otra pregunta: ¿funcionan bien las relaciones entre las naciones soberanas? En la era de la Guerra de las Galaxias y de las estrategias nucleares de «contrafuerza», la respuesta es trágicamente obvia.



xistencia de «mercados de futuros acontecimientos contingentes»), «bienes posicionales», «externalidades», etc.<sup>38</sup> Todos estos «fallos del mercado» requieren la intervención del Estado, y no siempre una intervención legal-universal, sino a menudo una intervención «universal-determinada» (Hegel), con «equidad», con particular atención al caso.<sup>39</sup>

b) Pero, aun si esos equilibrios se produjeran,<sup>40</sup> en el «núcleo de la economía hay lugar para varios de ellos, hay varios óptimos de Pareto posibles, y unos incorporan más justicia distributiva que otros: el que una economía de mercado «real» alcanzara el «núcleo de la economía» no excluiría automáticamente las luchas entre individuos —y coaliciones— para pasar de un punto del «núcleo» a

38. Y casi cada uno de estos conceptos va asociado a un gran economista del siglo xx: Schumpeter, Kalecki, Keynes, Sraffa, Pigou, Hirsch, etc.

39. Por ejemplo, todas las disposiciones legales encaminadas a realizar algún ideal de justicia distributiva, han de ir más allá, necesariamente, del *rule of law*; tienen que buscar la «equidad», el trato igual a los iguales, y desigual a los desiguales (lo cual no implica necesariamente la quiebra de la universalidad de la ley). Y no digamos nada de la posibilidad de que se formen coaliciones de intereses, *lobbies*, capaces de influir en la legislación de un país.

40. Y esos equilibrios se «consiguen» siempre cuando el interesante ideal metodológico del equilibrio general se utiliza perversamente como apisonadora tautológica. Así argumentan los llamados economistas neoliberales: no hay «paro involuntario», todo el paro es voluntario; el parado es un individuo a la espera de que se le ofrezca un empleo mejor, o un individuo que prefiere el paro para formarse bien y conseguir en el futuro un empleo mejor. O bien: sí hay paro involuntario, pero ese paro no es un «fallo del mercado»; el parado es un individuo que busca activamente empleo y no lo encuentra porque carece de información suficiente para encontrar al empresario que le emplearía (y el empresario, a su vez, carece de información para hallar al posible empleado); se trata, pues, de constricciones informativas de la vida social, de constricciones que afectan y restringen la eficacia del mercado, pero no de fallos del mercado mismo. Etcétera. Para ver el carácter tautológico de este tipo de razonamientos neoliberales nada es más útil que aplicarlos a la «defensa» de aquello que los neoliberales más detestan (pues, en realidad, pueden aplicarse a la defensa de todo). Defendamos tautológicamente al Estado asistencial intervencionista: es cierto, como dicen los neoliberales, que la intervención redistributiva del Estado en la vida económica crea ineficiencias importantes; ahora bien, esas ineficiencias se deben en su mayor parte a la poca información que llega a los gobernantes sobre las preferencias de los individuos, así como a la calculada desinformación que algunos de éstos proporcionan al Estado; por lo tanto, se trata de una constricción informativa, procedente de la vida social, que afecta a la eficiencia de la actividad redistributiva gubernamental, pero no de un «fallo del Estado». Como ve el lector, se trata de una noche en la que todos los gatos pueden ser pardos o blancos según le convenga al espectador.

otro, para «cambiar de óptimo». Por eso Edgeworth —dos años antes de que naciera Keynes— concluía ya su gran aportación a la teoría del equilibrio general con la observación de que «*competition requires to be supplemented by arbitration*». <sup>41</sup> —Ni que decir tiene que el «arbitraje» tiene que correr a cargo del Estado.— Mas si *per impossibile* hubiera un solo óptimo de Pareto en el «núcleo» de la economía, también sería necesario el «arbitraje» del Estado: pues si haber alcanzado «el» equilibrio no excluiría el que, por ser muy desiguales las dotaciones iniciales de los individuos, muchos de ellos no aceptarían tampoco el resultado y se rebelarían contra la «injusticia» del óptimo conseguido (el «único posible»). Entonces el Estado se vería en la necesidad de intervenir, ya —en el caso extremo— para sofocar la *secessio plebis*, o bien para reestructurar el sistema de derechos de propiedad, y ambos casos suponen, por definición, una conducta del poder fuera de derecho.

3. Le queda a la argumentación liberal todavía una última posición de repliegue. Concedido que no se puede restringir el conjunto de oportunidad del soberano, que no se puede evitar que el poder utilice su metaestrategia racional  $A_1A_1C_1A_1$ , pero ¿no se puede intentar por alguna otra vía distinta de la explorada en el apartado 1 que los súbditos cometan *free riding*? ¿No sirvió el mecanismo del mercado para evitar el *free riding* en grandes áreas de la vida económica? ¿No sirvió para incrementar la productividad y aumentar el bienestar colectivo? ¿Por qué no introducirlo también en la vida política? ¿Por qué no un «mercado político»?

Objetivo de éste sería rebajar los costes personales de la participación política de los súbditos hasta el punto de que el beneficio particular que cada uno de ellos pueda sacar de esa participación rebase —o iguale— esos costes personales. Tendríamos entonces, no una asamblea de estamentos, sino un Parlamento formado por «empresarios políticos» encuadrados en «empresas políticas» —en partidos—, y la población de súbditos sería, a su vez, una población de «consumidores de política». Las empresas políticas serían, sin

41. *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences* (1881), citado por Amartya Sen, «Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory», recogido en su libro *Choice, Welfare, and Measurement*, Blackwell, Oxford, 1982, p. 84.

duda, «coaliciones de intereses» tan temibles como las aludidas en la discusión del primer repliegue de la argumentación liberal: también intentarían hacer valer sus intereses particulares de coalición, influir sesgadamente sobre el poder político; siempre actuarían banderizamente, nunca por el «interés general» de todos los súbditos —aun si en el sagrado nombre de ese interés—. <sup>42</sup> Pero: el prodigioso mecanismo del mercado operaría una vez más para hacer que la interacción de los intereses particulares de las empresas políticas promoviera el interés general. ¿Cómo?

Las empresas políticas han de competir entre sí por los votos de los súbditos. —Los súbditos «consumen» los programas políticos de los partidos otorgándoles sus votos a cambio, y los «beneficios» de los partidos-empresas se miden con votos.— <sup>43</sup> En la competición entre empresas políticas, cada una de ellas defenderá intereses particulares de coalición, y los intereses particulares mayoritarios ganarán las elecciones periódicas, obtendrán mayoría en la cámara legislativa y podrán ocupar el poder ejecutivo —formar gobierno—. Lo más importante es, empero, que todas las empresas políticas, sean cuales fueren los intereses particulares que alberguen, tendrán que tener un denominador común, a saber: el interés de que la soberanía de la nación resida en la cámara legislativa, y así, indirectamente, por la vía representativa, en el «pueblo», no en el «soberano». <sup>44</sup> Las empresas que no manifiesten ese interés por la «soberanía popular» serán eliminadas del mercado político, no conseguirán los votos de los súbditos. Y así, el liberalismo triunfaría de la prueba: podría admitir el derecho democrático de asociación y el sufragio

42. Es decir, actuarían del modo más contrario posible al ideal rousseauniano.

43. La teoría que analiza las democracias políticas occidentales en esos términos es la llamada «teoría económica de la democracia». Tiene su origen en el libro de Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (Allen and Unwin, Londres, 1961), y fue desarrollada hasta adquirir el rango de una verdadera «teoría» por Anthony Downs en su libro *An Economic Theory of Democracy*, Harper, Nueva York, 1957.

44. El perspicaz lector ya habrá notado a estas alturas que el «soberano» no tiene por qué ser un «monarca»; puede ser el ejército, los servicios secretos y los consejos de administración de las empresas transnacionales (como en el Chile de 1973), o el «complejo militar-industrial» denunciado por el presidente Eisenhower en su patético discurso de despedida de 1960. Una vez más: «soberano» es quien tiene poder para decidir sobre el estado de excepción.

universal<sup>45</sup> en la confianza de que, no sólo no entorpecerían al metajuego del reino natural de la gracia, sino que lo llevarían a la conclusión más feliz que un liberal pueda imaginar: el soberano racional no tendría otro remedio que renunciar a su soberanía porque los súbditos habrían conseguido un procedimiento para ligarse a su metaestrategia colectivamente racional. Un procedimiento, ciertamente, que ha de repugnar al pensamiento político republicano al basar el funcionamiento del poder político en un fundamento radicalmente opuesto al *desideratum* republicano: pues, en efecto, el poder no es, en la democracia indirecta liberal, una *charge onéreuse*, sino, al revés, una fuente de beneficios para sus posibles detentadores (la llamada «clase política»), y esa es la definición republicana clásica de la «corrupción» de la vida pública.<sup>46</sup> Pero un procedimiento que, al fin y al cabo, salva aparentemente lo único que un liberal quiere salvar: el juego del reino natural de la gracia.

Aparentemente sólo: porque este último repliegue de la argumentación liberal, aun si más sólido y consistente que los dos anteriores, se presta a objeciones devastadoras. La primera, bastante obvia, es ésta: así como vimos que en la vida económica el mercado mostraba una serie de «fallos» inevitables (a raíz de los cuales el liberal ha de admitir la necesidad del Estado), así también, aplicado a la vida política, el mecanismo del mercado ha de exhibir esos mismos fallos. No es cosa de explorarlos en detalle aquí; hacerlo nos llevaría mucho más lejos de lo necesario en el presente contexto argumentativo. Pero sí haremos un breve inventario: por lo pronto, el mercado político —como el económico— es incapaz de producir «bienes públicos», bienes de cuyo disfrute no puede excluirse a

45. Sobre la historia de la introducción del derecho de sufragio universal en la Europa del XIX, y de las resistencias liberales a esa introducción en países como Alemania e Inglaterra, cf. el insuperable libro de Arthur Rosenberg, *Demokratie und Sozialismus*, EVA, Francfort, 1962, especialmente pp. 182 ss.

46. Que en la legitimación de la vida política de las democracias occidentales quedan restos axiológicos republicanos, se hace patente en este punto: ningún político se presenta abiertamente como un «empresario político»; todos se quieren defensores del «interés general» o del «bien común» (los políticos parafascistas, defensores de los «intereses del Estado»). Y a los filósofos políticos liberales les repugna el «cinismo» de Schumpeter y de la teoría económica de la democracia. *But the theory works.*

quien no paga por ellos.<sup>47</sup> «Pagar», en el mercado político, es votar. Votar significa un esfuerzo, todo lo pequeño que se quiera, pero un esfuerzo; representa un coste personal para el votante (de energía y de tiempo para ir a depositar la papeleta, y de colección de información que permita decidirse por el programa electoral «mejor»). Ahora bien; en un censo electoral lo suficientemente grande, ese coste, por pequeño que sea, no podrá ser jamás inferior para el votante al beneficio esperado del triunfo de la empresa política a la que va a votar: la probabilidad de que su voto sea decisivo en el triunfo de esa empresa es ridículamente pequeña (exactamente de  $1/n$ , siendo  $n$  el número de individuos con derecho a voto). Si el votante hace un balance coste-beneficio de su actividad como «consumidor político» no votará: porque la molestia que se tomaría para depositar su voto (el precio que pagaría) no tendría prácticamente posibilidades de influir en el panorama político, y porque, si la empresa política representante de sus intereses particulares triunfara en las elecciones, nada ni nadie podría excluirle a él, aun no habiendo votado por ella (aun no habiendo «pagado»), de los beneficios que ese triunfo le reportaría.

La introducción del mecanismo de mercado en la vida política no consigue, pues, el objetivo principal que le proponíamos, a saber: rebajar los costes personales de la participación política de los súbditos hasta el punto de que el beneficio particular que cada uno de ellos pueda sacar de esa participación rebase —o iguale— esos costes personales. Y no puede porque el mercado político no consigue suspender la *condición de irrelevancia* de la participación individual. La satisfacción de esa condición es la responsable de lo que la ciencia política de nuestros días llama a veces la «paradoja del votante».<sup>48</sup> Pero mucho antes de que esa paradoja fuera explorada con las refinadas herramientas analíticas y conceptuales de que disponen las ciencias sociales de la segunda mitad del siglo xx, el joven Hegel la había anticipado:

47. Hay bienes públicos en los que sí puede excluirse al que no paga por ellos. Pero es un problema de definición: aquí llamaremos «bienes públicos» sólo al núcleo duro de los mismos, es decir, a aquellos de cuyo disfrute no puede excluirse a nadie.

48. Cf., por ejemplo, W. H. Riker y P. C. Ordeshook, «A theory of the calculus of voting», en *American Political Science Review*, vol. 62 (1968), pp. 25-42. No hay que confundir la paradoja del votante con la paradoja de la votación de Condorcet.

... cuando el número de votantes es grande, el individuo puede considerar irrelevante la influencia de su voto, tanto más cuanto que el diputado al que ayuda con su voto es, a su vez, tan sólo un miembro de una asamblea numerosa en la que sólo unos pocos demuestran tener importancia, y en la que, en cualquier caso, la contribución que hace *un* voto entre muchos es insignificante ...

Y la consecuencia que saca el filósofo de esta observación es bien natural:

... la experiencia ha mostrado que la excesiva diferencia que se da entre la importancia del efecto que se supone que tendrá [el voto], y la influencia extremadamente pequeña que el individuo cree tener, pronto conduce al resultado de que aquellos a los que se ha concedido libertad para votar se tornan indiferentes a ese derecho.<sup>49</sup>

Asistimos con ello a una nueva venganza republicana: para que el súbdito consuma y pague su consumo en el mercado político, tiene que dejar antes de ser súbdito, tiene que ser un ciudadano interesado por la vida pública como tal, independientemente de sus intereses particulares; tiene que ser «virtuoso». Una vez más: es imposible que los «súbditos» se conviertan en «soberanos». Eso basta para destruir el juego del reino natural de la gracia. Derrumbado su esquema conceptual, el liberal, desesperado ya de los «conceptos», puede replicar con el «hecho» incontrovertible de que una buena parte de los súbditos votan en las democracias indirectas occidentales, superando así la paradoja del votante y refutando la prognosis hegeliana de que se tornarán indiferentes al derecho de voto.<sup>50</sup> Pero si votan no es, como queda probado, guiados por

49. Citado por Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, op. cit., p. 77.

50. Refutación relativa: en la democracia occidental más representativa, en los EE UU, el número de votantes no llega a la mitad del censo electoral, y la tendencia reciente parece apuntar claramente a la baja. Lo que no puede menos de hacer recordar la conocida afirmación de Hegel, según la cual América (los EE UU) constituye un pueblo «sin Estado». La inconsecuencia del Hegel maduro es que, tras esas constataciones, anticipadoras, como hemos visto, de la teoría contemporánea de la «paradoja del votante», parecería obligado reconsiderar a la «virtud» como algo más que «palabrería inesencial»; pero el vínculo de la filosofía social del ambiguo genio suabo con la «sociedad civil» moderna y con su «libertad subjetiva» (más que el vínculo con el Estado prusiano) le impide esa reconsideración.

interés racional particular alguno; sólo puede guiarles el autoengaño<sup>51</sup> o un genuino interés por la vida pública, una especie de «virtud ciudadana». Y en este último caso, si los súbditos pueden ser «virtuosos», ¿para qué entonces el mercado político? (La pregunta puede hacerse más devastadora aún si la generalizamos: ¿para qué el mecanismo de mercado en general, también en la vida económica, si los hombres no parecen totalmente incapaces de superar sus dilemas colectivos sin necesidad de suspender la condición de irrelevancia individual?)<sup>52</sup>

La —como veremos, inquietante— respuesta a esta pregunta la proporcionan los fallos mismos del mercado (político) que hay que añadir a su incapacidad para producir «bienes públicos». Consideremos los dos más importantes:

a) Rendimientos crecientes a escala de las empresas políticas. Los rendimientos crecientes a escala conducen en la vida económica a los monopolios. Los monopolios impiden los equilibrios competitivos porque tienen poder para fijar los precios de venta de sus productos e imponerlos a los consumidores. El Estado, si se empeña en alcanzar esos equilibrios —o en estar lo más cerca posible de ellos—, tiene que intervenir en el mercado con leyes y disposiciones

51. Cf. el espléndido tratamiento de este asunto por el politólogo George Quattrone y el psicólogo Amos Tversky en «Self-deception and the voter's illusion», en Jon Elster (ed.), *The Multiple Self, op. cit.*, pp. 35-58. Como muestran las investigaciones empíricas recientes de los procesos electorales, una buena parte de la propaganda política en las democracias occidentales está destinada a crear en el elector la ilusión irracional de que su voto «decide», *id est* tiene influencia causal apreciable en el proceso político.

52. Es sin duda este tipo de preguntas (junto con las probadas insuficiencias del mercado y de las intervenciones estatales correctoras) lo que ha llevado en los últimos años a científicos sociales de primer rango, como Kenneth Boulding o el mismo Premio Nobel, y gran teórico del equilibrio general, Arrow, a preguntarse por formas alternativas o paralelas de organización de la vida económica, social y política. Así, Boulding ha investigado lo que él denomina la «economía del amor», contraponiéndola a la «economía del temor» característica del mercado y de la planificación centralizada (cf. Boulding, *The Economy of Love and Fear: A Preface to Grants Economics*, Wadsworth Publishing Cy, Belmont, California, 1973). Y Arrow ha propuesto la creación de un «sector público voluntario» para paliar los «fallos del mercado y del Estado» (cf. Arrow, «Preface» a B. A. Weisbrod, ed., *Public Interest Law. An Economic and Institutional Analysis*, University California Press, Berkeley, 1978). Por no decir nada de grandes científicos sociales abiertamente hostiles al sistema, como Serge-Christoph Kolm (cf. su imponente investigación normativa sobre *La bonne économie. La réciprocité générale*, PUF, Paris, 1984).

(dicho sea de paso: con leyes y disposiciones no precisamente «universales») anti-trust. Como es de esperar, el mercado político exhibe el mismo fallo: las empresas políticas tienen rendimientos crecientes (*id est*, más votos, diputados, senadores, alcaldes, concejales, etc.) a escala (*id est*, cuanto mayor sea su envergadura, sus recursos, su información, su organización, su influencia publicitaria, etc.). El mercado político puede resultar el colmo de la ineficacia si esos rendimientos crecientes a escala desembocan en una situación de monopolio (o de oligopolio): pero ¿cómo impedirlo? ¿Y sobre todo, ¿quién ha de impedirlo? ¿Una legislación anti-trust que intervenga en el mercado político? ¿Pero quién puede promoverla? Sólo puede hacerlo la cámara legislativa, la cual está compuesta mayoritariamente por aquellas empresas políticas que están ya exhibiendo rendimientos crecientes a escala, y ellas son las menos interesadas en una legislación de este tipo. En consecuencia, el mercado político tenderá inevitablemente al oligopolio (no al monopolio, pues es de esperar que las principales empresas políticas lleguen a un acuerdo para impedir el «partido único»); más exactamente, al duopolio, es decir, a dos grandes empresas políticas que dominen todo el mercado político y le impongan sus condiciones (sus programas políticos), compitiendo entre ellas por el voto de «centro» (pues la estructura duopólica del mercado político les garantiza ya una buena parte del voto de los extremos del espectro ideológico).<sup>53</sup>

b) Desigual dotación de recursos de las empresas políticas. Los recursos iniciales de los individuos que compiten en un merca-

53. Para la teoría del duopolio espacial de Hotelling aplicada a los procesos políticos, cf. Otto Davis y Melvin Hinch, «A mathematical model of policy formulation in a democratic society», en J. L. Bernd (ed.), *Mathematical Applications in Political Science*, Arnolds Foundation, Dallas, 1966, vol. II, pp. 175-208. Es de mucho interés también el capítulo VI del agudo e influyente libro de Albert Hirschman, *Salida, voz y lealtad*, trad. cast. de E. Suárez, México, FCE, 1974 (edición original en inglés de 1970), pp. 66 ss. Para una sofisticada crítica del pluralismo de las «empresas políticas» y de la democracia basada en el «mercado político», cf. R. Farquharson, *Theory of Voting*, Blackwell, Oxford, 1969. Uno de los objetivos del libro es precisamente una defensa, matemáticamente muy refinada, de la concepción rousseauiana de la democracia directa. Farquharson, además de un filósofo político radical y de un destacado disidente del régimen racista sudafricano, realizó una de las más grandes aportaciones hasta la fecha a la aplicación de la teoría matemática de los juegos al análisis de los procesos políticos antes de suicidarse en el metro de Londres en 1969.



do económico son desiguales. Como antes vimos, si el equilibrio alcanzado por el mercado se sitúa en el «núcleo» de la economía y es, por tanto, un óptimo de Pareto, ese óptimo lo es sólo en relación con la distribución desigual inicial de recursos de los individuos. En el mercado político ocurre otro tanto: aun suponiendo que no hubiera problema de provisión de bienes públicos (votos de los súbditos) o rendimientos crecientes a escala (oligopolización de la «oferta» política), las empresas políticas partirían con recursos desiguales, y las que tuvieran a su disposición más dinero, más organización, más información, más medios publicitarios, conseguirían, en el «óptimo político de Pareto», una posición relativa más ventajosa que las otras. Es concebible que un Estado preocupado por el bienestar social corrija este tipo de injusticia en la vida económica procediendo a ajustes redistributivos, pero ¿quién podría corregirla en la vida política? Sólo los beneficiarios de ella, es decir, los menos interesados en ello.

Si ahora juntamos *a*) y *b*) podemos ver las consecuencias que se derivan de que en un mercado político haya, a la vez, rendimientos crecientes a escala y dotación desigual de recursos: las dos empresas políticas con recursos iniciales mayores tenderán, por la vía de los rendimientos crecientes a escala, a duopolizar el mercado político. Esos dos partidos estarán en condiciones de imponer sin demasiadas dificultades sus programas a la población de votantes (como los monopolios imponen sus precios a los consumidores) independientemente de que a éstos les gusten más o menos —o no les gusten en absoluto— esos programas. La soberanía de la cámara legislativa —en el supuesto de que exista tal cosa— no será ya «soberanía popular», sino a lo sumo soberanía del duopolio (u oligopolio) político que la ocupa. Pero hay más: el poder de las empresas políticas oligopólicas no es absoluto; ellas dependen en buena medida de sus recursos, y por lo tanto, de las fuentes detentadoras de esos recursos, y por lo tanto, de los individuos —o coaliciones de individuos— más poderosos en la vida económica y social y en el aparato institucional del Estado. Éstos son el verdadero soberano de la escena política contemporánea, ellos constituyen la autoridad política, o, como se dice en España con una afortunada expresión popular, los «poderes fácticos», es decir, los poderes que no son «legales» ni pueden serlo, precisamente porque se reservan la ca-

pacidad para hacer callar al Derecho, para decidir sobre los estados de excepción.<sup>54</sup>

Ahora podemos contestar a la cuestión antes planteada: ¿para qué el mercado político si los súbditos pueden ser «virtuosos», al menos hasta el punto de esforzarse en depositar su voto? No sirve, ciertamente, para salvar al juego del reino natural de la gracia. Pero sirve como ficción legitimadora de un orden social que, sobre impedir el «bien privado» de sus componentes, ni siquiera consigue, como promete, la armonía colectiva aun recurriendo *in extremis* a los restos de virtud ciudadana que tolera la sociedad moderna.

El fracaso intelectual del liberalismo político viene, pues, del divorcio practicado entre virtud y libertad. Su éxito real, en cambio, de que ha sabido utilizar los rescoldos de virtud ciudadana —visibles en el comportamiento del electorado— que no ha conseguido apagar el sofocante imperio de la «libertad subjetiva» moderna para legitimar un sistema de dominación política y de explotación económica ante sus propias víctimas. Y el fracaso intelectual y real del republicanismo revolucionario moderno *à la Robespierre* viene, no de su intento de restauración del *éthos* clásico, sino, bien al contrario, de sus servidumbres «modernas», de su impotencia, para encontrar un concepto de «virtud» (o de «felicidad», o de «libertad») capaz de derrotar a la «libertad subjetiva» de la sociedad civil burguesa.

54. Los partidos obreros de masas clásicos (socialdemócratas y comunistas) han utilizado, de ordinario, los recursos prestados gratuitamente (virtuosamente, en el sentido más genuinamente republicano del término) por sus militantes para contrapesar los poderosos recursos económicos y burocrático-administrativos de las empresas políticas electorales burguesas y hacerse un sitio en el mercado político. Para la inserción de los partidos obreros en el mercado político, inserción que los autores llaman «lassalleana», cf. A. Domènech, J. Guiu y F. Ovejero, «13 tesis sobre el futuro de la izquierda», en *mientras tanto*, 26, primavera de 1986.

## CAPÍTULO VI

### SOBRE EL REPUBLICANISMO «ABSOLUTISTA» DE ROUSSEAU Y EL REPUBLICANISMO «LIBERAL» DE KANT

*Das Reich Gottes auf Erden, das ist die letzte Bestimmung, des Menschen Wunsches.* (El Reino de Dios en la tierra, tal es la determinación última, el deseo del hombre.)

KANT, *Nachlass*

*... l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions.* (... la autoridad más absoluta es la que penetra hasta el interior del hombre, y no se ejerce menos sobre la voluntad que sobre las acciones.)

ROUSSEAU, *Économie politique*

Si el lector ha tenido la benevolente paciencia de seguir hasta aquí los enrevesados vericuetos por los que hemos perseguido, sometido a hostigamiento y, finalmente —según creo—, capturado al escurridizo constructo intelectual que hemos llamado «liberalismo político», habrá notado que lo esencial que tratábamos de probar era la imposibilidad conceptual de que afirmaciones como la que sigue, tomada de la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith, sean verdaderas:

La sociedad entre diversos hombres, como entre diversos mercaderes, puede subsistir por el sentido de utilidad para ellos, sin amor

o afecto mutuo de ninguna clase; y aunque ningún hombre en ella tuviera obligación alguna, ni estuviera vinculado por la gratitud a otro, esa sociedad se sostendría por un intercambio venal entre los buenos servicios y el valor que se estipule para ellos ...<sup>1</sup>

Hemos mostrado hasta ahora que no puede haber sociedades de ese tipo sin que concurran la explotación económica de unos individuos —o coaliciones de individuos— sobre otros<sup>2</sup> y sin la cristalización de instrumentos de opresión política de unos individuos —o coaliciones de individuos— sobre otros, instrumentos que no pueden disolverse en «leyes universales» políticamente neutrales. Sin embargo, en su celeberrimo ensayo la *Paz perpetua* —y en muchos otros escritos «prácticos»—, Kant da la impresión de opinar como Adam Smith; el de Königsberg parece alinearse con los argumentos «liberales». El problema parece consistir para él en lo siguiente:

Dada una multitud de seres racionales que necesitan leyes universales para su conservación, pero en la que cada uno está secretamente inclinado a exceptuarse a sí mismo de ellas [es decir, a cometer *free riding*], establecer una constitución de tal manera que, aun cuando sus *intenciones privadas* estén en conflicto, unos se frenen a otros, con el resultado de que su *conducta pública sea la misma que si no tuvieran esas intenciones*.<sup>3</sup>

En afirmaciones como ésta se basan las historias de las doctrinas políticas que presentan a Kant como a un autor prototípicamente «liberal». Pero ¿cómo es esto posible? Kant no sólo siguió con

1. El texto prosigue, sin embargo: «Si hay alguna sociedad entre ladrones y asesinos, éstos deben abstenerse al menos, de acuerdo con las observaciones precedentes, de robar y de matar entre ellos» (citado por E. G. West, «Adam Smith's economics of politics», *op. cit.*, p. 517).

2. Explotación en el doble sentido siguiente: primero, en el sentido directo de acumulación de poder por parte de unos para fijar el conjunto de *oportunidad* exterior de otros, sacando de ello beneficio particular; y segundo, en el sentido indirecto de los obstáculos estructurales puestos por el sistema social a una asignación racional de los recursos psíquicos (entre el conjunto exterior y el interior de *oportunidad*) por parte de los individuos.

3. *Kants Werke*, *op. cit.*, VIII, p. 366. En adelante citaremos a Kant con un número romano (que indica el volumen de esta edición de sus obras) y un número arábigo referido a la página, salvo las referencias a la *Crítica de la razón pura*, que se harán, como es normal, de acuerdo con las respectivas paginaciones de la primera (A) y de la segunda (B) ediciones.

viva e interesada atención los *événements* que llevaron a la Revolución de 1789 (como unánimemente refieren sus biógrafos), sino que fue de los pocos grandes intelectuales de la época que no pestañearon ante el Terror (*fiat justitia et periat mundus*, ¡esa máxima antigua es lo que vino a la memoria de Kant viendo rodar las guillotinas cabezas!);<sup>4</sup> el retrato de Rousseau continuó siendo hasta el final el único adorno de las paredes de su sobrio cuarto de trabajo, y no hay indicios de que maldijera seriamente<sup>5</sup> de Robespierre ni siquiera en la fase contrarrevolucionaria que siguió a Terremidor. Y, fuera ya de la anécdota, ¿cómo encajar en el sistema ético kantiano el divorcio liberal entre «virtud» y «libertad»?

Si algún sentido tiene en Kant la palabra «libertad», éste es indisociable de su noción de «virtud». Precisamente, como hemos visto ya en capítulos anteriores, cuando Hegel ataca como «mera palabrería inesencial» al intento moderno de restaurar la «virtud», está dando una lanzada al rigorismo ético de Kant. ¿Es entonces Hegel más «liberal» que Kant, contra lo que afirma la opinión comúnmente recibida? Y si no, ¿qué enigma esconde la filosofía política del idealismo alemán, por qué parece desafiar a todos los esquemas clasificatorios usaderos?

En la misma página de la que está tomada la anterior cita, Kant da una primera pista para la solución de ese «enigma». El problema que trataban de resolver los «seres racionales», nos dice Kant, sería igualmente solventado por «un pueblo de demonios inteligentes» («ein Volk von Teufeln —wenn sie nur Verstand hätten—»). Pues:

Es sólo cuestión de buena organización del Estado ... merced a la cual, los poderes de cada inclinación egoísta son dispuestos de tal

4. Más aún: Kant nos reconforta en la *Paz perpetua* con la afirmación de que «no perecerá el mundo por el solo hecho de que desaparezcan unos cuantos malvados» (VIII, p. 379).

5. Como se sabe, Kant ha considerado a la Revolución francesa como el primer intento serio, *conscientemente* emprendido, de moralizar la vida política. En 1794, el Terror de Robespierre sólo consigue impresionarle hasta el punto de hablar (en la *Disputa de las facultades*: VII, 85) de los tremendos «costes» que un tal experimento revolucionario ha llevado consigo. Y todo esto teniendo en cuenta la censura absolutista en la Prusia de la época (tras la muerte del «gran Fritz»). De otra parte, sobre el amor de Kant por Rousseau, cf. Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton University Press, New Jersey, 1970.

modo en oposición unos a otros que uno modera o destruye el efecto ruinoso del otro ... *y se fuerza al hombre a ser un buen ciudadano, ya que no una persona moralmente buena.*<sup>6</sup>

Es decir, el «buen ciudadano» no necesariamente tiene que ser un hombre «virtuoso»; la «persona moralmente buena», sí. Un «demonio inteligente» puede ser un «buen ciudadano», y tiene que serlo si de verdad es «inteligente» y si la constitución política bajo la que vive es la adecuada; pero no puede ese «demonio» en ningún caso ser una «persona moralmente buena» por adecuada que sea la constitución política. Esto equivale a escindir a la ética de la política: pues a un buen ciudadano no tiene por qué exigírsele que sea una buena persona, no hay por qué presuponerle «virtud» de ningún tipo, sólo «entendimiento» (*Verstand*), inteligencia. Aparentemente, no hay diferencia entre esta posición de Kant y el paso antes citado de Helvetius: «Si el ciudadano no pudiera conseguir su felicidad privada sin promover a un tiempo la pública, nadie, salvo los bobos, sería vicioso». Pero advertamos sin dilación que Helvetius habla de moral, de ética, sin distinción respecto de la política. Helvetius persigue una constitución política que haga a los hombres buenos ciudadanos, *y por eso mismo*, buenas personas, hombres de «virtud», pues para el francés la «intención» no cuenta, sólo las consecuencias. Para Kant las cosas son distintas: él cree que el mejor ciudadano bajo la mejor constitución política no tiene por qué ser una persona «moralmente buena», un hombre «virtuoso». Luego el concepto kantiano de «virtud» debe denotar necesariamente algo más que la buena conducta socialmente perceptible, algo más que las consecuencias.

Es algo más anda inextricablemente unido a la noción kantiana de «libertad» como autonomía del individuo: el hombre *virtuoso* es el hombre *libre* en el sentido de que su conducta está motivada autónomamente, no por presiones o coerciones externas a él, no «heterónomamente», sino por la «voluntad pura». Se comprende por qué un demonio inteligente puede ser un buen ciudadano pero no una buena persona: pues será un buen ciudadano sólo por temor a las consecuencias que se derivarían de no serlo, por miedo del castigo que una constitución política adecuada establece contra quie-

6. El subrayado es mío.

nes infringen las leyes, pero no por la «libre» determinación de su «voluntad pura», la cual debe de legislarse y obedecerse a sí propia, y no necesita las leyes del Estado.

Kant es el primer filósofo postclásico que reintroduce sistemáticamente la idea clásica de la «libertad interior». Al hacerlo, este firme partidario de la universalidad de la ley (jurídica) socava la pretensión liberal de que se pueda disolver al poder, a la autoridad, a la soberanía, en un conjunto de leyes (jurídicas) universales: porque las leyes del Estado, por universales que sean, contienen siempre un resto de coerción, la coerción necesaria para que los «demo-nios inteligentes» se comporten como «buenos ciudadanos»; ya que los buenos ciudadanos de por sí, las «personas moralmente buenas», no necesitan la coerción garantizada por esas leyes, y pueden vivir sin ellas gracias a su capacidad para ser «libres», es decir, «virtuosos», es decir, «autónomos», es decir, súbditos de las leyes —o «máximas»— dictadas por su propia voluntad. En eso, Kant sigue fielmente a su admirado Rousseau: «Les lois contiennent les hommes sans les changer».<sup>7</sup>

El más grande filósofo moderno, cuya filosofía moral a menudo ha sido malinterpretada como mera filosofía del derecho, tiene una concepción de la ley inequívocamente republicana y, por lo tanto, ella desempeña un papel secundario en su ética. No las *regulae juris*, no los modos de resolución de conflictos de intereses, dominan las reflexiones prácticas de Kant, sino la erradicación de esos conflictos, es decir, la realización de la moralidad, de la «libertad», de la «virtud», de la «autonomía» de los individuos. Lo que Kant quiere no es «contener» a los hombres, sino «cambiarlos». Y en eso, su republicanismo es más radical que el de Rousseau. Pues, al renunciar el ginebrino a la posibilidad de restaurar la bondad natural del hombre en su «estado civil», sólo le quedaba el «buen ciudadano», al que había que «contener» —para que fuera «bueno»— con la violencia de la ley (de una «ley universal», por cierto, que encarnaba a la universalidad de la «volonté générale»); en tanto que Kant, por contra, por no renunciar a la posibilidad de la bondad moral del hombre en ningún caso —y menos, como veremos, en el «estado civil»—, aún podía aspirar a «cambiar» a los hombres para que no hubiera necesidad de «contenerlos». La

7. *Origen de las desigualdades*, edición citada, p. 87.

«virtud» del ciudadano rousseauiano es espartana, y es toda la virtud a la que, según Rousseau, puede aspirar el hombre «civil», pero ella no es suficientemente «virtuosa», no consigue la «bondad» del hombre, y la aportación kantiana al republicanismo moderno consiste en encontrar un nuevo concepto de «virtud» que no rinda la esperanza de realización civil de la bondad moral.

Llegados a este punto, hay que advertir al lector que estamos bordeando ya el núcleo de la doctrina más complicada de la filosofía práctica de Kant (quizá de toda su filosofía). Antes de entrar en él y de elaborarlo hermenéuticamente sirviéndonos de un instrumento formal, será de utilidad aplicar previamente ese instrumental a la interpretación de la «virtud» rousseauiana, menos complicada de entender que la «virtud» kantiana. De paso, esperamos poder elucidar satisfactoriamente la diferencia entre el republicanismo («absolutista», pero republicanismo al fin) de Rousseau y el republicanismo («liberal», pero republicanismo al fin) de Kant.

#### VI.1. EL JUEGO DE LA VIRTUD ROUSSEAUIANA

El «ciudadano» de Rousseau tiene preferencias sociales de segundo orden. Esas preferencias coinciden exactamente con la «volonté générale». Ahora bien; sabemos que el ciudadano rousseauiano no consigue, de ordinario, imponerse a sí mismo esas preferencias. Por eso la «voluntad general» no coincide normalmente con la «voluntad de todos». Lo interesante ahora, para nuestros propósitos, es modelar como un juego las *relaciones* existentes entre las preferencias sociales de segundo orden del ciudadano rousseauiano (aquellas preferencias que le gustaría que todos tuvieran) y sus preferencias personales de segundo orden (aquellas que le gustaría tener por lo que hace a su propia conducta personal como ciudadano). Construiremos, pues, el juego contra sí mismo del ciudadano del *Contrato social*.

Sea *s* el sobreego civil rousseauiano que persigue la realización de las preferencias sociales, y sea *e* el ego civil rousseauiano que busca lo mejor para el individuo en cuestión.<sup>8</sup> El sobreego *s* será el

8. Pues el «ego» media entre las pasiones que rugen en el interior del individuo (su «ello») y el silencio desapasionado del «sobreego» rousseauiano. Pero no



jugador de fila y procederá, en lo que hace a su interacción con *e*, a la siguiente ordenación de resultados:  $A_1C_2 = 4 > C_1C_2 = 3 > A_1A_2 = 2 > C_1A_2 = 1$ . Es decir, *s* prefiere, en primer lugar, dominar incondicionalmente —sin necesidad de dar «razones» de sus órdenes— a *e*, y que éste le obedezca sin renuencia; luego prefiere una situación en la que, aunque él no domina incondicionalmente y sin necesidad de dar «explicaciones» al ego, *e* obedece sin embargo a sus «razones»; luego una situación de conflicto abierto entre ego y sobreego (la típica «neurosis narcisista» de Freud), en la que éste se niega a dar «razones» de sus órdenes, y el ego a obedecerlas; por último, lo que más teme el sobreego es una situación en la que él mismo se aviene a dar «razones», no pretende una dominación incondicional del ego, y éste no obedece a sus «razones».

Por su parte, el ego civil *e* será el jugador de columna (sus estrategias están, pues, representadas por la segunda letra de cada resultado) y ordenará los posibles resultados de su interacción con *s* del modo siguiente:  $C_1C_2 = 4 > A_1C_2 = 3 > C_1A_2 = 2 > A_1A_2 = 1$ . Es decir, *e* prefiere, en primer lugar, una situación en la que el sobreego explique todas sus razones al ego, y éste obedezca esas razones; en segundo lugar, *e* prefiere una situación en la que el sobreego le impone sus preferencias sin explicarle por qué, y él obedece; en tercer lugar, *e* prefiere una situación en la que el sobreego expone al ego sus razones, pero *e* no las obedece; y por último, lo que más teme, es una situación en la que el sobreego no da razón alguna al ego, y el ego no obedece.

El juego así construido intenta captar formalmente la idea siguiente: las preferencias sociales de segundo orden no las forma autónoma y paulatinamente el individuo (como en la cultura clásica), sino que —como corresponde a la cultura cristiana— le vienen a éste, imperceptiblemente, por un proceso de socialización más o

---

por ello deja éste de ser un sobreego cristiano (cristiano-reformado, para ser precisos), el cual, como apuntamos en el capítulo III (nota 18), no constituye un criterio independiente de elección del individuo (las preferencias sociales que defiende no son propiamente preferencias *del* individuo, preferencias que el individuo perciba como suyas, sino que constituyen la impronta dejada en él por el proceso de socialización y no definen, pues, un maximando del individuo), sino que actúa como constricción al conjunto interior de oportunidad del sujeto: el ego percibe esa constricción interior, y las preferencias personales de segundo orden cuyos intereses él defiende toman en cuenta esa constricción.

menos traumático, como impronta suya, y están fijadas como un apósito en su personalidad: eso es el sobreego. El ego civil rousseauniano es bastante consciente de eso, conoce los propósitos del sobreego —o al menos su designio—, pero teme a sus propios impulsos «naturales»,<sup>9</sup> a sus pasiones (a su «ello»), teme que el *amour propre* sesgue su juicio y le lleve a la conducta incivil. Quiere por ello, en primer lugar, obedecer al sobreego, pero quiere también, a ser posible, que el sobreego le explique sus razones y justifique ante él las preferencias sociales que *s* representa. El sobreego, por su parte, no se fía de la claridad de juicio del ego, le cree prisionero del *intérêt particulier*; y quiere por eso, ante todo, que el ego civil le obedezca y, a ser posible, ciegamente, sin necesidad de explicaciones. —Dicho de otra forma: el proceso de socialización le ha enseñado al individuo a temerse a sí mismo.

Representemos el juego en forma matricial:

		<i>e</i>	
		$A_2$	$C_2$
<i>s</i>	$A_1$	(2,1)	<b>(4,3)</b>
	$C_1$	(1,2)	(3,4)

TABLA VI.1

*Juego de la virtud rousseauniana*

9. Recuérdese que la «virtud» rousseauniana pretende *dénaturer* al hombre civil.

La solución del juego es trivial: tanto el jugador de fila (*s*), como el jugador de columna (*e*), tienen estrategia dominante:  $A_1$  lleva siempre al sobreego a mejores resultados que  $C_1$ ; y  $C_2$  lleva siempre a mejores resultados al ego que  $A_2$ . Por consiguiente,  $A_1C_2$  es la solución del juego. El sobreego no dará explicaciones, y el ego, a pesar de todo, obedecerá. Si el lector no ha reparado aún en ello, observemos que este juego de la tabla VI.1 es formalmente idéntico al juego de la tabla V.1, es decir, al juego del reino artificial de la gracia jugado por el soberano absolutista contra sus súbditos (el cual, a su vez, era formalmente idéntico al juego de la gracia jugado por Dios contra sus criaturas racionales, es decir, al juego de la tabla I.2). Esto es crucial para entender el llamado «totalitarismo democrático» de la «voluntad general» de Rousseau. El sobreego representa, dentro del individuo, los intereses de la voluntad general, y trata de imponérselos con su estrategia  $A_1$  (la estrategia del soberano absolutista en el juego del reino artificial de la gracia y la de Dios en el juego del reino de la gracia). Si el ego civil es racional, utilizará su estrategia racional  $C_2$ , y conseguirá su segundo mejor resultado.<sup>10</sup> Pero:

Si el ego no es racional, sino que está cegado por el interés particular y el amor propio hasta el punto de utilizar su estrategia dominada  $A_2$  en vez de su estrategia dominante  $C_2$ , entonces conseguirá el peor resultado posible para él, es decir,  $A_1A_2 = 1$ . Ahora bien; en el estado civil, desarrolladas las artes, la industria y el comercio, rodeados los hombres por el lujo y la abundancia de bienes materiales, eso es exactamente lo que pasará: el ego sucumbirá a esos cantos de sirena del «ello» y no conseguirá utilizar su estrategia racional  $C_2$ . Tal es el mensaje de Rousseau. (Otro modo,

10. Esto nos da pie para observar varias cosas a la vez. La primera tiene que ver con algo ya apuntado en el capítulo III, a saber, el carácter hipostasiado de las preferencias de órdenes superiores en la cultura de tradición cristiana: en el juego del reino de la gracia del capítulo I esas preferencias se hipostasían en Dios, y en el juego del reino artificial de la gracia, en el soberano. Ahora, en el juego de la virtud rousseauiana, se hipostasían en la «voluntad general». Es ciertamente interesante que esa «voluntad general» no se conciba como algo fuera del sujeto, sino como una voz interior que razona «en el silencio de las pasiones»; hay un progreso aquí respecto de la antropología de Hobbes. Y es claro que Rousseau se acerca al *éthos* clásico; pero esa voz interior no deja de ser ajena al individuo, él no la reconoce como propia. —Tampoco es propia, sino de Dios, la voz que habla a la consciencia del cristiano. — Por eso habla por boca del sobreego.

más preciso, de expresarlo sería decir que el desarrollo de la civilización y del lujo impone una constricción en el conjunto de oportunidad de *e* barriendo de la matriz decisional la columna C<sub>2</sub>.) A partir de ese mensaje, Rousseau construye su doctrina política: si el Estado obliga absolutistamente a los individuos a comportarse correctamente (de acuerdo con el juego de la tabla V.I: el juego del reino artificial de la gracia) y es cierto que el ego civil juega contra el sobreego el juego de la tabla VI.I (el juego de la virtud rousseauiana), entonces el Estado no está coaccionando a los individuos sólo para garantizar el bien colectivo, o el «interés general» —como se limita a afirmar la doctrina política absolutista tradicional—, sino que les está coaccionando para garantizar su propio bien privado, les está «forzando a ser libres», está combatiendo la constricción que el desarrollo de la civilización pone al conjunto de oportunidad del ego empujándole a la irracionalidad, a la mala resolución de su conflicto intrapsíquico.<sup>11</sup>

Rousseau puede entonces decir que ha resuelto el «problema fundamental del contrato social», a saber: «trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant». Pues al obedecer a la ley que la *volonté*

11. Esta relación entre el conflicto intrapsíquico y el conflicto entre el súbdito y el soberano, es decir, entre el juego de la virtud rousseauiana (o, como veremos luego, el juego de la virtud kantiana) y el juego del reino artificial (o natural) de la gracia, puede dar cierta precisión a la noción weberiana de «legitimación». Podríamos decir que un sistema político tiene legitimidad si el soberano consigue una relación con los súbditos estructuralmente análoga (en términos de teoría de los juegos) a la relación del sobreego de éstos con el propio ego. Los súbditos reconocen entonces en el Estado no sólo su propia «voz interior», sino un auxilio externo para el debilitado ego. Esta es una idea protestante, más particularmente, calvinista, e implica la idea de la adhesión directa —sin mediación de la Iglesia— al Estado por parte del individuo de acuerdo con la conciencia de éste: «el protestantismo no ha creado el estado secular ni la moderna idea del Estado, no ha creado una ética propia de la política. Pero sí es cierto que ha liberado al Estado de toda subordinación jurídica a la jerarquía eclesiástica; ha enseñado que los oficios estatales representan un servicio directo a Dios, y que no sirven por el rodeo del servicio a la Iglesia de Dios. Esto significa la autonomía definitiva, formal y en principio, del Estado» (E. Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, trad. cast. de Eugenio Imaz, FCE, México, 1967, p. 60).

*générale* impone como un soberano absolutista<sup>12</sup> a los individuos, éstos no hacen sino obedecerse a sí mismos (a su ego racional, que decide someterse al dictado del sobreego soberano), y todos son tan libres como antes del contrato: los ciudadanos virtuosos (cuyo ego es racional), porque antes del contrato ya obedecían a la voluntad general encarnada por su sobreego, y los viciosos (cuyo ego es irracional), porque como antes no la obedecían, tampoco antes eran más libres que ahora, sometidos ya a la soberanía institucionalizada de la voluntad general.<sup>13</sup> La austeridad republicana de Rous-

12. «... il faut convenir que le souverain seul est juge de cette importance [del bien público]» (*Contrat social*, ed. cit., p. 254).

13. Vale la pena someter a examen la consistencia de esa «libertad» del ciudadano rousseauiano. Notemos, por lo pronto, que en Rousseau hay dos formulaciones distintas del asunto: la primera no promete liberar a (o aumentar la libertad de) los hombres con el contrato social, sino sólo dejarles tan libres (o tan poco libres) como antes del contrato. Esta es una formulación consistente con un concepto clásico de la libertad. Pero la segunda formulación es mucho más problemática, e implica una corrupción del concepto clásico de libertad. En efecto, no se puede forzar a los hombres a ser libres sin pervertir la noción de libertad en un sentido instrumental moderno. Supongamos que un individuo *i* tiene unas preferencias de segundo orden (es decir, una metaordenación parcial de sus preferencias de primer orden) que, dado un conjunto de oportunidad exterior  $E = \{x, y\}$ , deberían llevarle a elegir *x*. Pero *i* es un *akratés*: no consigue imponer sus preferencias de segundo orden, así que siempre acaba eligiendo *y*. Nuestro hombre no es, pues, interiormente libre. Pero el punto crucial es que *nadie puede forzarle a serlo*. Precisamente, el arranque del concepto instrumental moderno de libertad con la filosofía política absolutista divorciaba a la cultura moral moderna irreversiblemente del *éthos* clásico, según tuvimos ocasión de ver, al descuidar la diferencia esencial que existe entre la elección de *x* por *i* y la eliminación de *y* por el soberano. Sería un error, sin embargo, confundir la intención rousseauiana de «forzar» a los hombres a ser libres con la intención absolutista de restringirles su conjunto exterior de oportunidad. La restricción del conjunto exterior de oportunidad de *i* es un acto de coerción física sin mayores consecuencias. Pero la pretensión de forzar a *i* a ser libre va mucho más allá, y conlleva una imposibilidad conceptual: pues consiste en la pretensión de obligar a *i* no meramente a escoger *x*, sino a que escoja *x* «libremente», lo que equivale a darle una orden —conceptualmente inconsistente— por el estilo de: «escoge *x*, y escógela por tu propia voluntad!». Este tipo de relación paradójica entre la autoridad que quiere «forzar a ser libre» a aquellos sobre quienes tiene poder ha sido profundamente estudiado en los últimos años por la llamada escuela de psiquiatría de Palo Alto. En ese tipo de relaciones (relativamente corrientes en la vida familiar: ejemplo típico es el del padre que ordena a su hijo que sea espontáneo, o el de la madre no-autoritaria que, en vez de obligar a su hijo a que se cepille los dientes cada día, pretende obligarle a que desee cepillarse los dientes a diario) basa precisamente esta escuela su teoría del «doble vínculo», teoría a partir de la

seau puede interpretarse consistentemente en ese marco: el lujo y la abundancia, la multiplicación mercantil de las necesidades «artificiales», no corrompe a la voluntad general, no debilita o apaga la voz del sobreego en las conciencias de los individuos, pero lleva al ego de éstos a la deriva, le saca de su legítimo —y racional (en el marco del juego de la virtud rousseauiana)— *amour de soi* para hacerle caer en la trampa irracional del *amour-propre*. Hobbes diría que esa es la eterna condición humana, y que la solución de la irracionalidad colectiva por ella implicada no es otra que la erección del «gran artificio», la entronización del «dios mortal», del Estado absolutista. Rousseau, en cambio —y eso contribuye decisivamente a hacer de él un republicano—, cree que el Estado mismo está perdido cuando todos los individuos se entregan al *amour-propre* (cuando pocos, si alguno, siguen la estrategia racional del ego):

Mas cuando el nudo social comienza a aflojarse y el Estado a debilitarse, cuando los intereses particulares comienzan a hacerse oír y a influir las pequeñas sociedades sobre la grande, se altera el interés común y comienza a encontrar adversarios; la unanimidad deja de reinar en las voces; la voluntad general deja de ser la voluntad de todos ...

¿Se sigue de ello que la voluntad general sea aniquilada o corrompida? No: ella siempre es constante, inalterable y pura; pero es subordinada a otras que ganan ventaja sobre ella. Cada uno, al divorciar su interés del interés común, percibe bien que no puede proceder a escindirlo; pero su parte de mal público no le parece nada comparada con el bien exclusivo que pretende apropiarse.<sup>14</sup>

La voluntad general es eterna; pero el Estado es mortal, y ciertamente muere (cf. III, 12: «De la mort du corps politique») cuan-

---

cual intentan explicar la mayoría de desórdenes mentales. El enfermo mental sería, de acuerdo con la teoría de Palo Alto, aquel individuo que en su «deuteroaprendizaje» habría sido intensamente expuesto a relaciones de comunicación paradójica de este estilo, relaciones basadas fundamentalmente en el intento paterno de acceder con órdenes a las preferencias de segundo nivel del individuo (en vez de limitarse a restringir autoritariamente su conjunto de oportunidad o de esforzarse por persuadirle con argumentos). Una buena exposición general de la teoría del doble vínculo puede verse en Carlos Sluzki y Eliseo Verón, «Die Doppelbindung als allgemeine pathogene Situation», en Paul Watzlawick y John H. Weakland (eds.), *Interaktion*, Verlag Hans Huber, Berna, Stuttgart, Viena, 1980, pp. 117-135.

14. *Contrat social*, VI, 1 (ed. cit., p. 308).

do: todos los ciudadanos que lo componen dejan de ser ciudadanos, cuando se debilita en ellos la «virtud», cuando su ego civil no obedece a su sobreego y se amotinan las voluntades particulares en contra de la voluntad general. Es verdad que no hay Estado perfecto: una república perfecta sería aquella en la que todos fueran virtuosamente obedientes a la voluntad general; mas entonces no habría necesidad de Estado («un peuple qui gouverneroit toujours bien n'auroit pas besoin d'être gouverné»). Pero entre el Estado perfecto —conceptualmente imposible para un republicano— y la anarquía del interés particular —que hace imposible al Estado— hay lugar para una república de ciudadanos tanto más fuerte cuantos más miembros de ella sean auténticos ciudadanos: el poder político sin duda reprimirá a los no virtuosos, pero no por eso serán éstos, como ya va dicho, menos libres que si no existiera tal poder. Rousseau no se hace tampoco ilusiones sobre la duración de esas repúblicas «intermedias»; pues el hombre en sociedad es un hombre arrojado fuera de la arcadia natural, y los «vices qui rendent nécessaires les institutions sociales sont les mêmes qui en rendent l'abus inévitable». Trata simplemente de que el «abuso inevitable», y con él, la ruina del Estado, se retrase lo más posible con la ayuda de una buena legislación.

La identidad formal entre el juego del reino artificial de la gracia y el juego de la virtud rousseauiana aclara varias características de la teoría política de Rousseau en comparación con la teoría absolutista: el sobreego del último juego se comporta, dentro de la psique del sujeto, como un guardián de la voluntad general, como un estratega que persigue la realización de los intereses de ésta; del mismo modo se comporta, en la vida social, el Estado absolutista hobbesiano del primer juego. Y el ego del juego de la virtud rousseauiana se comporta como el súbdito del primer juego: ambos anteponen su interés por obedecer —al sobreego uno; al soberano, el otro— a su interés por averiguar o controlar las razones de aquel a quien han de someterse. Pero mientras que el súbdito de la doctrina absolutista hobbesiana se someterá sin lugar a dudas al soberano, no hay la menor garantía de que el ego civil se someta a su propio sobreego: si se somete, no tiene necesidad ulterior de soberano político para comportarse como un buen ciudadano (aunque se someterá de buen grado también a él); pero si no se somete a su propio sobreego, amenaza a la existencia misma del cuerpo político

(porque tampoco se someterá a él). La introducción de un concepto de virtud ciudadana en la teoría política absolutista, proyectando, como Platón, la estructura del alma (del gobierno interior) en la estructura del Estado (del gobierno de la sociedad), o —más verosimilmente— buscando un gobierno del alma que imite al gobierno del Estado; la introducción, esto es, de un concepto mínimo —y todo lo romo que se quiera— de «libertad interior» en aquella teoría, basta para que se tambaleen sus fundamentos.

Tal es el efecto de la virtud del republicanismo rousseauiano sobre la doctrina hobbesiana del «dios mortal»: aparentemente, una vertebración del «gobierno interior» análoga a la estructura del gobierno del *mortal god* habría de legitimar el dominio de éste sobre sus súbditos convirtiéndolo en gobierno sobre ciudadanos libres —que no hacen sino obedecerse a sí mismos—; <sup>15</sup> sin embargo, conduce a un resultado inesperado, a una antinomia: si los ciudadanos se obedecen a sí mismos, no necesitan del «gran artificio»; y si no se obedecen a sí mismos, el «gran artificio» no sólo no les libera, no sólo siguen siendo tan libres —es decir, tan poco libres— como antes, no sólo no ingresan en un *imperium rationis*, sino que el mismo cuerpo político está en peligro de ruina, el «dios mortal» está condenado a muerte en la medida en que esa conducta se generalice.<sup>16</sup> El Rousseau «romántico» se complace resaltando las dificultades de la conducta cívica virtuosa («qui exige travail et combat») para poner en dificultades a la cultura política de sus contemporáneos: Julie, la inolvidable heroína de *La nueva Eloísa*, fracasa en su búsqueda de la virtud; su voluntad no es robusta como la de una matrona espartana, no consigue imponerla a sus inclinaciones naturales —por lo demás bondadosas—. Y juzgando a Jean-Jacques, en las *Confesiones*, Rousseau nos hace saber que en toda la Europa de su tiempo sólo hay un hombre de virtud, Georg Keith, su benefactor. Eso es tanto como minar la condición de posibilidad de cualquier Estado en la era moderna: y esa es una posible interpretación de su «absolutismo republicano». La otra tiene que ver con el Rousseau «clásico», con el revolucionario maes-

15. Véase la nota 11.

16. Está condenado a muerte porque es como si en el juego del reino artificial de la gracia los súbditos respondieran a la estrategia  $A_1$  del soberano con la estrategia  $A_2$  («no obedecer»), con el resultado desastroso, para el soberano y para los súbditos, de  $A_1A_2 = (2,1)$ .



tro de Robespierre: y éste no huiría de la coerción, de la autoridad, del poder, pero —como el tutor del *Émile*— perseguiría la educación de los ciudadanos en la virtud para mantener al Estado dentro de límites razonables, y así (lo que es esencial para un revolucionario), conservar la república tanto como sea posible.

## VI.II. EL JUEGO DE LA VIRTUD KANTIANA

Lo que la virtud rousseauiana consigue con la teoría política absolutista —hacer tambalear sus fundamentos—, lo consigue también la virtud kantiana con la teoría política liberal. Hemos visto antes que, aparentemente, Kant divorcia a la ética de la política. El caso es que ese divorcio está relacionado con una escisión más fundamental que el criticismo kantiano está obligado a introducir en la filosofía práctica: la que separa al «mundo inteligible» o «nouménico» (el mundo de la «libertad», de la «virtud» y de la «razón») del «mundo empírico» o «fenoménico» (del mundo de la «naturaleza», de la «felicidad» y del «entendimiento»). Ello es, empero, que el empeño central de la aportación kantiana a la filosofía práctica consiste en reunificar esos dos ámbitos que su criticismo ha deslindado conceptualmente. —Si ese empeño es o no compatible con la actitud crítica fundamental del genio báltico, es cuestión que divide irreconciliablemente a los comentaristas de su sistema, pero tiene ahora un interés sólo secundario para nosotros: bástenos, por el momento, con constatar que la «síntesis práctica» es el objetivo central de la filosofía político-moral de Kant.—<sup>17</sup>

La separación de «mundo inteligible» y «mundo empírico» opera, por lo tanto, también en el plano individual: cada individuo tiene un conjunto de «inclinaciones naturales» que le llevan —aristotélicamente— a aspirar a la «felicidad», ella es la principal determinación del individuo «empírico»; en cambio, el individuo «inteligible» está determinado por la «virtud», por la «voluntad pura»,

17. Un buen resumen de las controversias alemanas sobre este punto, en Karl-Heinz Ilting, «Gibt es eine kritische Ethik und Rechtsphilosophie Kants?», en *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, vol. 63 (1981), pp. 325-341. La mejor discusión reciente, con mucho, de los dilemas de la filosofía práctica kantiana la proporciona el último libro de Yirmiah Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, New Jersey, 1980.

por la «razón», que legisla la conducta del individuo a partir de la metaley universal que es el imperativo categórico: «actúa siempre sólo de acuerdo con aquellas máximas que tú querías ver convertidas en leyes universales». O, lo que viene a ser lo mismo: «actúa siempre como si las máximas de tu acción tuvieran que convertirse, por obra de tu voluntad, en ley natural universal». Notemos que el imperativo categórico es puramente formal, es «absoluto», incondicionado: no dice nada sobre el *contenido* de la acción de los individuos. Tampoco dice nada sobre las *consecuencias* de su acción virtuosa (y en ese sentido, es un principio de una ética de la convicción o de la intención, no de la responsabilidad, en el sentido de Max Weber). Sólo habla de la forma legal-universal bajo la que debe cobijarse la acción moral del individuo. Pero si todos los individuos obedecieran a su voluntad pura, sí podríamos decir algo sobre las consecuencias de su acción sin salir del mundo inteligible: ellos constituirían un «mundo moral», una «comunidad ética», un «reino de los fines», como dice en la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*; o, como prefiere en la *Religion in. d. Grenzen d. b. Vernunft*, una sociedad «inspirada por las leyes de la virtud» («Gesellschaft nach Tugendgesetzen»). En nuestro lenguaje, esto equivale a decir que en una sociedad de individuos que actuaran de acuerdo con un imperativo categórico, en una sociedad de «seres racionales» (y no meramente «inteligentes»), no habría estructuras de dilema del prisionero, ni, por consecuencia, necesidad de coerción, de autoridad, de soberanía, de Estado. Y ese «mundo moral inteligible» es lo que Kant llama también «reino de Dios en la tierra».

Pero ¿es ese «reino de Dios en la tierra» realizable en la tierra, es decir, en el «mundo empírico», en la «naturaleza»? Cada individuo puede, ciertamente, representarse ese mundo moral inteligible, puede «verlo», por así decirlo, pero el imperativo categórico que ha de mover a su acción ni siquiera basta para desearlo, la «voluntad pura» del individuo no es suficiente para quererlo: pues ella se reduce a imprimir forma legal-universal a todas y cada una de las acciones del individuo, y no tiene nada que decir sobre las consecuencias de esas acciones, en particular, sobre el resultado de la interacción de esas acciones con las de otros individuos que se dejen guiar —o no— por su propia voluntad pura. Si la ética kantiana se detuviera aquí (como lo pretenden algunas historias de la filosofía), sería una mera ética de la convicción completamente ajena al mun-

do, y por cierto que poco interesante como tal *Gesinnungsethik*. Pero Kant percibe perfectamente estas limitaciones que convierten al imperativo categórico en un principio inerme. Por eso su verdadera doctrina ética no acaba aquí; comienza aquí.

La voluntad pura individual que inspira al imperativo categórico no sólo no basta para que el individuo se represente y quiera un mundo moral inteligible, sino que ni siquiera basta para que el individuo se represente un objetivo totalizador de las propias acciones aisladas del sujeto: el imperativo categórico las trata discretamente, regula cada una de ellas por separado, pero nada dice de las relaciones entre ellas. Ahora bien, como criatura limitada —«natural»— que es el hombre, necesita una representación que totalice y dé continuidad a sus acciones morales, necesita figurarse un fin, un objetivo para todas ellas, no puede actuar discretamente sólo por amor de máximas universales; sus acciones tienen que englobarse y unificarse en un proyecto. Ese fin, ese objetivo que ha de acompañar a las acciones, totalizándolas, es el *summum bonum*, el bien supremo del individuo, el cual tiene que «sintetizar» al hombre «inteligible» de la «libertad», de la «voluntad pura» y de la «virtud» con el hombre «empírico» de la «naturaleza», que persigue su «felicidad». De aquí un segundo imperativo: «obra siempre de tal modo que seas digno de la felicidad». Kant no puede admitir que la felicidad determine y sea el motivo (*Triebfeder*) de la acción moral, porque eso sería, según él, tanto como permitir la «heteronomía» de esa acción (su causación fuera de la voluntad pura, su carácter periférico al mundo de la razón y de lo inteligible), pero puede permitir que esa aspiración del entendimiento del hombre natural acompañe, como un producto lateral, al resultado de la acción moral. Interpretado de este modo, el segundo imperativo categórico, encargado de realizar la síntesis entre el individuo inteligible y el individuo natural, dice así: busca la felicidad, pero sólo como producto lateral de la acción virtuosa.<sup>18</sup>

18. Notemos la consistencia que adquiere el argumento de Kant una vez reformulado así. Pues si la felicidad ha de ser un producto esencialmente lateral, ella no puede buscarse por sí misma, ella no puede motivar a la acción so pena de conducirla al fracaso. Pongamos un ejemplo: el objetivo «olvidar que x sucedió» sólo puede ser un objetivo lateral de mi acción; es necesariamente un producto lateral de mi acción en el sentido de que, si lo convierto en mi objetivo central (si me propongo conscientemente «olvidar x»), nunca lo conseguiré. «Olvidar x» sólo puede resul-

La necesidad «natural» de totalizar las acciones discretas de la «voluntad pura» del individuo lleva a un «esquema» sintetizador de individuo «inteligible» e individuo «empírico». Pero una vez obtenido ese «esquema», el individuo puede representarse también un «mundo moral inteligible», y puede querer realizarlo, es decir, plasmarlo en la vida social «empírica», remodelar a ésta para adecuarla a aquél, o, más en general, «moralizar la naturaleza»,<sup>19</sup> informarla con la «libertad» humana. En una palabra: construir el «reino de Dios en la tierra» como *síntesis* del «mundo moral inteligible» con el mundo social «empírico» y como *totalización* de los «bienes supremos» de todos los individuos. Y a esa síntesis totalizadora es a lo que Kant llama más propia y frecuentemente *summum bonum*, bien supremo (de la especie). Él es el objeto total de la filosofía práctica kantiana. De aquí el tercer imperativo: «actúa siempre de manera que tu acción contribuya al máximo bien de la especie».<sup>20</sup>

Ahora estamos en condiciones de volver a nuestro problema inicial: Kant, ciertamente, deslinda política y ética; bajo una constitución adecuada, incluso «demonios inteligentes» se comportarían como buenos ciudadanos. Aparentemente, se trata del sueño de un liberal. De todas formas, hemos visto que Kant quiere algo más que eso; quiere el «reino de Dios en la tierra», quiere «personas moralmente buenas», no sólo «buenos ciudadanos». ¿Pero para qué, si de verdad creyera que la solución de los demonios inteligentes basta

---

tar como efecto lateral de una acción emprendida con otros propósitos; lo contrario traería consigo una inconsistencia conceptual. (Formulado de otro modo: hay un mundo accesible en el que yo consigo olvidar x, y ese olvido es un producto de mi acción; pero no hay ningún mundo accesible en el que yo olvide x y ese olvido resulte causalmente de mi propósito de olvidarlo.) Es claro el suelo protestante que pisa Kant; ya tuvimos ocasión de ver en el capítulo III cómo el protestantismo presenta a la salvación como un producto lateral de la fe (así interpretábamos allí la doctrina reformada de la predestinación).

19. Conviene poner en guardia al lector sobre el uso kantiano de la noción de «naturaleza», pues ella comprende en la filosofía práctica de Kant también a las instituciones sociales.

20. *Crítica de la razón práctica* (V, 110-111). Otras definiciones famosas se hallan en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (VI, 60 y 97): «la humanidad en su perfección moral completa» y el «bien supremo como bien social»; en la *Metafísica de las costumbres* (VI, 385): la «unión de la propia felicidad con la felicidad de los demás»; y en la *Crítica del juicio* (V, 453): «la unión de la felicidad universal con la moralidad».

para poner orden en los asuntos humanos? ¿A qué tomarse tantas molestias? ¿A qué arriesgar en la filosofía práctica la integridad de su criticismo? ¿A qué embarcarse en la aventura de explorar el mundo nouménico? La respuesta es bastante sencilla: el republicano Kant cree que una buena constitución política (cosmopolita) es parte del *summum bonum* de la especie, ella es un objetivo que ha de perseguir moralmente el individuo que actúa conforme al tercer imperativo. *Los demonios inteligentes quizá se comporten como «buenos ciudadanos» bajo una tal constitución, una vez establecida, pero ciertamente no contribuirán un ápice a su advenimiento.*<sup>21</sup> Ocurre, además, que la buena constitución política, por formar parte del *summum bonum*, no puede ser coercitiva, sus leyes no pueden ser otras que las leyes morales (pues se trata de una «comunidad ética», ya no de una «comunidad jurídica»), y por lo tanto, no caben, propiamente hablando, «demonios inteligentes» bajo esa constitución (porque, de lo contrario, la coerción seguiría siendo necesaria). Si Kant fuera un liberal, su filosofía práctica sería puro fuego de artificio; no serviría para nada, y encima, sería inconsistente. Pero, como republicano, Kant utiliza su filosofía práctica no sólo para desenmascarar a la doctrina liberal como inmoral, sino para poner fuera de su alcance la *civitas dei terrena*, para destruir el juego del reino natural de la gracia, mostrando, como muestra la discusión que hemos hecho aquí partiendo de un modelo formal de él, que en ese juego no puede prescindirse del poder de un soberano, o, por decirlo con Kant, mostrando que en el reino natural de la gracia el soberano es «invulnerable» (*unverletzbar*) (VIII, 303).

Tampoco el «reino de Dios en la tierra» kantiano consigue, de todas formas, trasladar la soberanía al «pueblo»; sólo consigue arrebatársela al poder político institucionalizado. Pues la garantía última de que la síntesis entre el «mundo moral inteligible» y el mundo natural «empírico» se realizará reside en Dios. Dios se convierte, entonces, en un postulado de la razón práctica: el concepto de Él como un *moralischen Weltherrscher* (como un «soberano moral del mundo») es inexcusable como puente entre la «voluntad

21. «Al carácter de nuestra especie pertenece también el que no pueda aspirar a la constitución civil sin necesitar también de una disciplina a través de la religión para que lo que no puede conseguirse por medio de la coerción externa, actúe por la interna (de la conciencia) ...» *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, VII, pp. 332-333. Véase en relación con ello la nota 23.

pura» inteligible de los individuos y la «naturaleza» para que aquella convierta al «reino de las causas» de ésta en un «reino de los fines», para que el hombre se convierta en libre *Weltbaumeister* («arquitecto del mundo»), modelando el mundo según su voluntad.<sup>22</sup> Ese «dar forma final» a la «naturaleza» que Kant propone al hombre como tarea (para acometer la cual necesita a Dios como garantía de posibilidad) tiene varios sentidos. El de mayor interés para nosotros es éste: puesto que el hombre es también parte de la «naturaleza», el deber moral de dar forma a ésta ha de querer decir, por lo pronto, que el individuo «inteligible» (su «voluntad pura», su «virtud», su «libertad») ha de ser capaz de moldear de acuerdo con su criterio al individuo «empírico», de formar sus deseos, sus preferencias, sus gustos. Kant se convierte entonces en el primer filósofo, desde el derrumbe de la filosofía clásica, que ha considerado seriamente la posibilidad de que el individuo se haga a sí mismo, o, como diría Sartre, se «elijan» a sí mismo. Kant es el primer filósofo de tradición cultural cristiana que propone al individuo la autocreación, no meramente la autorrepresión. Pero que Kant pisa aún suelo cristiano puede verse por la inseguridad de su eleuterología, por su necesidad de un Dios que, aun si rebajado a postulado de la razón práctica, carga con la enorme tarea de garantizar la posibilidad de síntesis entre inteligibilidad y empiria, la posibilidad, esto es, de autoformación del individuo. Veremos eso más claro ayudándonos de un modelo:

Construyamos el «juego de la virtud kantiana». El sobreego de los individuos es el encargado de defender, con la «razón», los intereses de esa virtud, y representa la «voluntad pura», encarnada por el imperativo categórico, de actuar sólo según máximas universalizables. El sobreego es depositario también de la «libertad» del individuo, pues si éste no le obedece, no es «libre», actúa «heterónomamente». El ego es el encargado de defender, con el «entendimiento», los intereses «naturales» del individuo, de promover su «felicidad»; pero no quiere hacerlo de un modo abiertamente conflictivo con el sobreego, el sobreego actúa como una «constricción»

22. *Crítica de la razón pura*, A267 / B655. Nótese la analogía entre esta tarea que Kant propone al hombre y la tarea que, según estudiamos en el capítulo I, propone Platón en el *Timeo* a la razón «divina»: dar forma a una materia ya existente, lidiar con la *anáanke*.

sobre los intereses del ego (y así, sobre la formación de sus preferencias).<sup>23</sup>

El sobreego quiere, principalmente, ser obedecido por el ego, quiere que el individuo sea «libre» y «virtuoso»; pero quiere también, secundariamente, ser obedecido incondicionalmente (pues el imperativo categórico es «absoluto», «incondicional»), sin tener que dar explicaciones que, por lo demás, no está en muy buenas condiciones de dar porque no tiene nada que ver con el contenido concreto —«material»— de las acciones que emprenda el individuo y de las consecuencias de ellas.<sup>24</sup>

Por otra parte los intereses del ego son, primero y principalmente, que el sobreego le dé explicaciones de sus órdenes, el ego reclama «contenidos» al imperativo categórico, «fines representables»

23. «La relación de las leyes objetivas [del sobreego] con una voluntad no completamente buena [el ego] se representa como la determinación de la voluntad de un ser racional a través, ciertamente, de motivos (*Gründe*) de la razón, motivos, empero, a los que esa voluntad, de acuerdo con su naturaleza, no necesariamente ha de mostrarse sumisa. La representación de un principio objetivo, en la medida en que es necesitante para una voluntad, se llama un mandamiento (de la razón), y la fórmula del mandamiento se llama *imperativo*. ... Una voluntad perfectamente buena viviría también bajo leyes objetivas (de lo bueno), pero no de modo que las acciones conformes a ley pudieran ser representadas *necesitantemente*, ya que ella, por sí misma y de acuerdo con su propia constitución subjetiva, sólo puede ser determinada por la representación de lo bueno. De aquí que para la voluntad *divina*, y en general, para una voluntad *santa*, no vijan los imperativos; el deber (*Sollen*) está de más, pues que el querer (*Wollen*) anda ya aquí necesariamente de consuno con la ley.» *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (IV, pp. 413-414).

24. En un contexto distinto del del conflicto intrapsíquico (que es el del «segundo» imperativo), en el contexto de las relaciones entre moral y política (el contexto del «tercer» imperativo), Kant proporciona una razón muy interesante en favor de la «incondicionalidad» de la moral. En efecto, en la *Paz perpetua* (VIII, p. 377), Kant desestima la idea de solventar los problemas políticos de un modo «técnico» en vez de «moral», basándose en la «prudencia» (*Klugheit*) en vez de en la «virtud» (*Tugend*), con el argumento de que la «solución por la vía de la prudencia exige mucho conocimiento de la naturaleza para poder utilizar sus mecanismos en la promoción del fin deseado, y todo ese conocimiento, sin embargo, no despeja la incertidumbre del resultado ... Si el pueblo puede ser mantenido en la obediencia, y al mismo tiempo en flor, antes valiéndose del rigor que de la apelación a la vanidad, por medio del poder superior de uno, o mejor a través de la unión de varias cabezas, o quizá meramente por medio de una nobleza de la espada, o de la violencia popular interiorizada; todo esto es incierto. Para todas las formas de gobierno —excepción hecha de la auténticamente republicana, única en la que puede pensar un político moral— se han encontrado contraejemplos».

para la acción del individuo, objetivos que «unifiquen» y «totalicen» unas acciones del individuo que, de otro modo, serían inevitablemente discretas, perderían toda conexión entre ellas —algo insostenible para el hombre «empírico»—; el interés secundario del ego es obedecer al sobreego, ser «digno de la felicidad» a la que aspira (en este segundo interés del ego se aprecia bien la constricción que ejerce el sobreego sobre la formación de los deseos del ego).

Los dos intereses —el primario y el secundario— del sobreego *s*, que actuará como jugador de fila (con sus estrategias representadas, por tanto, por la primera letra de cada resultado), le llevarán a la siguiente ordenación de preferencias sobre los resultados de su interacción con el ego *e* (que será el jugador de columna, con sus estrategias representadas por la segunda letra de cada resultado):  $A_1C_2 = 4 > C_1C_2 = 3 > A_1A_2 = 2 > C_1A_2 = 1$ . Es decir, el sobreego, la «voluntad pura» kantiana, prefiere, en primer lugar, una situación en la que él domina incondicionalmente, sin dar razones «materiales», con sólo el primer imperativo, y el ego obedece; luego una situación en la que él da razones materiales (con lo que presumiblemente se quebraría el criticismo kantiano, porque el imperativo categórico kantiano se «materializaría», perdería su carácter «absoluto» e «incondicional», pasaría, esto es, del primer imperativo al segundo y al tercero) y el ego obedece a esas razones; luego una situación en la que ni *s* pierde su incondicionalidad ni *e* obedece (entonces el criticismo kantiano se salvaría al precio de la irrealizabilidad del imperativo categórico); y por último, una situación en la que el sobreego *s* da razones «materiales» a *e*, pero éste no obedece (con lo que, sobre salir derrotado el criticismo kantiano, tampoco se conseguiría la realización de ninguno de los tres imperativos).

El ego, por su parte, realizaría la siguiente ordenación:  $C_1C_2 = 4 > A_1A_2 = 3 > A_1C_2 = 2 > C_1A_2 = 1$ . Es decir, el ego prefiere, en primer lugar, una situación en la que él obedece y el sobreego apoya sus órdenes en razones «materiales» (así satisface *e* sus dos intereses, el principal y el secundario); luego, una situación en la que él no obedece y *s* tampoco da razón de sus órdenes (así satisface *e* su interés primario —obedecer sólo si *s* da razones «materiales»—, pero sacrifica su interés secundario —«ser digno de la felicidad»—); luego una situación en la que *e* obedece a un sobreego que no le da razones materiales (con lo que salva su interés secundario).



dario, pero sacrificando su interés primario); y por último, una situación en la que el sobreego da razones «materiales», pero *e* no obedece (con lo que *e* dejaría insatisfechos sus dos intereses: ni obedecería cuando el sobreego diera razones, ni sería «digno de la felicidad»). Representemos el juego en forma normal o matricial:

		<i>e</i>	
		$A_2$	$C_2$
<i>s</i>	$A_1$	<b>(2,3)</b>	(4,2)
	$C_1$	(1,1)	(3,4)

TABLA VI.2

*Juego de la virtud kantiana*

La solución de este juego es la siguiente: *s* (el jugador de fila) tiene estrategia dominante porque  $A_1$  le da siempre mejores resultados que  $C_1$ , haga lo que haga el jugador de fila *e*. El imperativo categórico, por lo tanto, no perderá su carácter incondicionado y absoluto, no dará razones «materiales» al ego para que éste le obedezca. El individuo no perderá su «libertad», su acción no será «heterónoma» por culpa del sobreego: éste se mantiene firme en  $A_1$ . El ego, por otra parte, no tiene estrategia dominante:  $A_2$  le lleva a mejores resultados si el sobreego escoge  $A_1$ , y  $C_2$  le proporciona mejores resultados si *s* escoge  $C_1$ . Pero como *e* sabe que *s* tiene la estrategia dominante  $A_1$ , su matriz decisional se reduce a la de la fila  $A_1$ , y en esa matriz reducida, él también tiene estrategia domi-

nante, la estrategia  $A_2$ , que le proporciona mejores resultados que  $C_2$ . La solución del juego de la virtud kantiana es, pues,  $A_1A_2$ . Eso quiere decir que el «criticismo» del sistema kantiano queda salvaguardado, que el imperativo categórico conservará su incondicionalidad, su carácter absoluto; pero al precio de un divorcio insalvable entre el hombre «inteligible» y el hombre «empírico», al precio, esto es, del fracaso de la «síntesis», al precio de la impotencia del hombre «libre» para dar forma al hombre «natural». La solución del juego, además, es subóptima, pues *ambos* «jugadores» saldrían ganando si el resultado del juego fuera  $C_1C_2$ .

El lector atento habrá notado ya que, así como el «juego de la virtud rousseauiana» era formalmente idéntico al «juego del reino artificial de la gracia» absolutista, así también el «juego de la virtud kantiana» es formalmente idéntico al «juego del reino natural de la gracia» del liberalismo político. Entonces, ¿no se podría conseguir aquí también un compromiso entre los «jugadores» para evitar el resultado subóptimo  $A_1A_2$  y hacer que la solución del juego fuera el óptimo  $C_1C_2$  dando metaestrategias a *s* y a *e* y construyendo un «metajuego de la virtud kantiana»? La respuesta a esta pregunta nos proporcionará un elemento decisivo para terciar en la polémica sobre si el criticismo kantiano se hunde o no en la filosofía práctica.

#### VI.III. EL TRILEMA DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA KANTIANA

Kant tiene dos óptimos de Pareto a los que recurrir en este juego para salir de la suboptimalidad de la solución  $A_1A_2$ . El más obvio es, en efecto,  $C_1C_2$ . Es el más obvio porque es el único que se presta a un verdadero compromiso entre los dos jugadores: *ambos* salen ganando con él. Ahora bien; si Kant da este paso (el paso a las estrategias condicionales del metajuego), se hunde su criticismo: pues la «virtud» no determinará ya absoluta e incondicionalmente la acción del individuo: los motivos materiales codeterminarán esa acción, y el sujeto perderá su «autonomía» por muy digno de la felicidad que se acredite. Y, ciertamente, cuando Kant enuncia el segundo imperativo («actúa para promover tu bien supremo») parece estar dando tal paso: la «síntesis» entre la «virtud» (o la «libertad») y la «felicidad» (o la «naturaleza») se hace al precio de la

heteronomía de la acción del individuo, de la determinación de esa acción por motivos (*Triebfedern*) otros que los de la «voluntad pura». El rigorismo kantiano se convierte en eudemonismo.

El otro óptimo de Pareto del juego es el resultado  $A_1C_2$ , una situación en la cual el sobreego no cede en el carácter incondicionado de sus órdenes y el ego obedece. (Es un óptimo de Pareto porque, una vez conseguido ese resultado, ningún jugador puede mejorar su beneficio sin perjudicar al otro.) Kant tiende a esta solución cuando afirma que sólo el —primer— imperativo categórico constituye la auténtica motivación de la acción moral del individuo, estando los otros dos subordinados a él jerárquicamente, y tal solución, en efecto, se compadece mejor con el rigorismo de la ética kantiana. Pero cuando Kant tiende a ella, tiene que tomar en cuenta la tenaz resistencia del hombre «empírico» a la misma: jamás el ego se avendrá a un compromiso con el sobreego para pasar de  $A_1A_2$  a  $A_1C_2$ ; pues, con ese tránsito, el ego pierde. Y al tener en cuenta Kant esa resistencia, sólo puede esperar un milagro: que Dios garantice ese tránsito que el hombre «empírico» no puede aceptar.<sup>25</sup>

Así, pues, en resolución, las posibilidades de solventar las dificultades a que conduce el «juego de la virtud kantiana» oscilan entre sacrificar el criticismo, permitiendo estrategias condicionales —metaestrategias—, para salvar la «síntesis» (solución  $C_1C_2$ ), o sacrificar la «síntesis» para salvar el criticismo (solución  $A_1A_2$ ). Ambas soluciones son posibles. Pero si no se quiere sacrificar ninguna de las dos cosas (solución  $A_1C_2$ ), entonces hay que convertir a Dios en postulado de la «razón práctica».

Fácilmente puede deducir el lector que, si estas son las antinomias que atraviesan al intento de «síntesis» del individuo «inteligible» con el individuo «empírico», esas antinomias aparecerán también inevitablemente en la «síntesis» del «mundo moralmente inteligible» con el mundo social «empírico»: pues cada uno de los individuos que, agregados, han de componer la «comunidad ética» (que reúne la máxima perfección moral propia con la máxima felicidad colectiva) tiene que proceder a la «síntesis» del tercer impera-

25. Que Dios garantice que el hombre empírico será feliz con sólo que no actúe por mor de la felicidad, que ésta venga como un producto meramente lateral de la acción humana virtuosa.

tivo kantiano (actuar para promover el máximo bien de la especie); y la única garantía de que ello es posible, de que el «reino de Dios en la tierra» es realizable sin que el kantismo se desprenda de su carácter «crítico», es que Dios mismo asista a esa «síntesis»; que Dios, y no el hombre, sea el verdadero soberano de ese reino, un soberano «a tenor del cual, todos los verdaderos deberes, incluidos los éticos, han de representarse también como órdenes Suyas».<sup>26</sup>

El sobreego rousseauiano conseguía someter, en el juego de la virtud rousseauiana, a un ego civil predispuesto a la obediencia (*dénature*); las dificultades venían allí de que el lujo y la abundancia de las sociedades modernas corrompían a ese ego y le llevaban a una deriva irracional que comprometía la solución del juego. Y si eso se generalizaba, si en muchos individuos estaba en peligro la virtud, entonces una grave amenaza se cernía sobre la salud de la república. Como Rousseau creía que la muerte de las repúblicas por debilitación progresiva de su fundamento —la virtud— era a la larga inevitable, no le dolían prendas en afirmar que: «il faudroit des dieux pour donner des lois aux hommes».<sup>27</sup> Pues bien; Kant parece llegar a conclusiones parecidas. Él no parte, como Rousseau, de un ego «desnaturalizado», sino del ego «natural» que aspira a la «felicidad»; pero ese ego, como hemos visto, no puede racionalmente someterse sin condiciones al sobreego virtuoso. De aquí que el concurso divino sea también una necesidad ideal para Kant. Sólo que, como el de Königsberg no aspira —a diferencia del ciudadano ginebrino— a la edificación de una *civitas* mortal, sino a la terrenalización de la eterna *civitas dei*, la petición de auxilio divino no es tampoco para él un suspiro melancólico, un *modus dicendi*, sino nada menos que un postulado de la razón práctica. El intento

26. *La religión dentro de los límites de la mera razón* (VI, p. 62). Sería, empero, un error tomar esta afirmación por la expresión de un pío *desideratum* religioso. Para desengañarse, nada mejor que compararla con la siguiente afirmación de uno de los escritores que más ha influido sobre el pensamiento político de Robespierre (y de Babeuf), el republicano-revolucionario Mably: «Il [Dios] doit être le premier garant du pacte qui les hommes ont fait en entrant en société, et ce n'est que sur la foi de cette garantie ... que les hommes peuvent compter sur la foi de leurs concitoyens. Il reste consolateur de tous ceux qui sont opprimés par la justice humaine, et que leur innocence pourra rendre héreux au milieu des malheurs, s'ils peuvent appeler de la méchanceté ou de la sottise des hommes au tribunal de la sagesse divine» (*De la Législation* (1777), citado por Talmon, *op. cit.*, vol. I, p. 243).

27. *Contrat social*, ed. cit., p. 260.

—como en Rousseau; muy elaborado en Kant— de restaurar la virtud clásica fracasa porque no consigue un concepto moderno de ella que cumpla la función básica del concepto antiguo: ser, no el adversario de la felicidad humana, sino su principal promotor.<sup>28</sup> Rousseau y Kant, con toda su admiración por la cultura clásica, pertenecen esencialmente a la cultura cristiana, y menos por necesitar la realización de sus ideales político-morales el auxilio divino, que por aquello de lo que esa necesidad es corolario inexcusable: la hipóstasis en Dios, fuera del individuo «empírico», de las preferencias de órdenes superiores sostenidas por la *volonté générale* y por el *reine Wille*.

Rousseau intenta evitar al soberano del absolutismo político

28. Parece inexcusable realizar aquí una digresión sobre la idea que se hace Kant de la virtud antigua de ascendencia socrática, así como de las relaciones entre su *Tugend* y la *areté* de la *pólis*. Pues Kant interpreta la virtud ática como *phrónesis* (en el sentido de Aristóteles), como *prudentia*, y la vierte al alemán por *Klugheit* (astucia), no por *Tugend* (virtud). ¿Qué idea se hace Kant de la *phrónesis* aristotélica? Kant no ha leído la obra práctica del Estagirita, él toma el concepto de Wolff, quien lo había recibido a su vez de Thomasius (*Introductio ad philosophiam aulicam*, Leipzig, 1688). Pero Thomasius utiliza la noción de *prudentia* en el sentido de capacidad para el trato mundano cortesano. Pues Thomasius entiende por «prudencia» no la *phrónesis* de Aristóteles, sino la «prudencia» picarona del *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647) de nuestro Gracián, al que ha leído y comentado con profusión. La *Klugheit* de Kant, pues, no es la sabiduría práctica aristotélica, sino la artera cismundanía de la *Hofphilosophie* de Baltasar Gracián. (Cf. al respecto las eruditas —y atinadas— observaciones de Pierre Aubenque en su «La prudence chez Kant», recogido como apéndice III en su gran investigación sobre *La prudence chez Aristote*, París, PUF, 1986<sup>3</sup>, pp. 196 ss.) La prudencia cae entonces, para Kant, no del lado de la razón y la libertad, sino que va con el entendimiento, con la naturaleza. —Por decirlo castizamente: puede haber demonios kantianos «prudentes». — La virtud clásica le parece a Kant una forma sutil de egoísmo, y la ve emparentada (por su irrenunciable eudemonismo) con la filosofía moral de lo que, años después, llamará Feuerbach el «filisteísmo burgués» procedente de Francia (Helvetius, D'Holbach) o de Inglaterra (Hume). Por eso no concibe propiamente Kant su doctrina de la virtud como una restauración del *éthos* clásico, sino como una novedad radical, porque su rigorismo va más allá del *éthos* clásico [aunque sin duda exagera Aubenque cuando afirma que «la polémica de Kant contra la doctrina tradicional de la prudencia contiene *in nuce* la totalidad de su filosofía práctica» (*op. cit.*, p. 196)]. El problema es que no sólo va más allá de lo que él se figura que es la sabiduría práctica clásica, sino que su rigorismo va más allá también de lo que realmente es esa sabiduría. Y quedándose más acá de ella, como, por otra parte se queda, en lo atinente al autoconocimiento, a la exploración del yo, no le resta al hombre virtuoso kantiano, como al cristiano medio, sino vivir con una moral por encima de sus posibilidades psíquicas.

trasladándolo al interior del alma del ciudadano: eso es el sobreego rousseauiano, eso es la «voluntad general». Kant intenta evitar al soberano «invulnerable» del liberalismo político trasladándolo también al interior del alma del ciudadano: eso es el sobreego kantiano, eso es la «voluntad pura». Al proceder así, al querer rescatar republicánicamente la virtud, ponen en evidencia, desenmascaran, si así puede decirse, las doctrinas absolutista y liberal como ideologías de la dominación, como siervas antirrepublicanas del *imperium*. Pero la tradición cultural en la que están —el cristianismo reformado— no les proporciona una comprensión lo bastante buena de la estructuración del aparato motivacional de la psique humana como para permitirles un concepto de virtud que vaya más allá de la crítica de las ideologías y de los sistemas políticos vigentes, un concepto que permita una alternativa intelectualmente viable a ellos. Pues la sola idea de buscar un soberano dentro del alma —un «sobreego»<sup>29</sup>— es ya un reconocimiento implícito de que los sujetos no pueden resolver el juego del dilema del prisionero contra sí mismos, la capacidad para lo cual, según vimos en el capítulo II, daba su verdadero fundamento a la virtud ática de ascendencia socrática y la hacía conceptualmente inseparable de la búsqueda de la felicidad personal.

29. Una «coerción interna», como dice Kant en un paso, ya citado, de la *Antropología desde un punto de vista pragmático* (VII, 332). Quizá el lector recuerde ahora que también la Stoa buscó un soberano dentro del alma, el *hegemonikón*. Pero se trata de una metáfora inocente; el señor del alma estoica no es una coerción interna con la que debe contar el individuo, sino un verdadero «señor», el único principio de elección legítimo con que cuenta el hombre sabio.

## CAPÍTULO VII

# SOBRE LA FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA COMO RESPUESTA AL FRACASO DE LOS «DEMONIOS INTELIGENTES» DE LA MODERNIDAD

*Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, dass sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte.* (El objetivo de la vida terrena de la humanidad es que ella disponga todas sus circunstancias con libertad y de acuerdo con la razón.)

FICHTE, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*

Puede decirse que la «filosofía clásica alemana» posterior a Kant está en buena medida dominada por el trilema a que conduce la filosofía práctica de éste. Una tendencia (Schiller, Feuerbach) oscila hacia el sacrificio del criticismo para salvar la síntesis (solución  $C_1C_2$  del juego de la virtud kantiana de la tabla VI.2), reconciliándose sin reservas con la «naturaleza» e intentando, por así decirlo, fundirse en un abrazo con ella; otra (el pesimismo de Schopenhauer) deriva hacia el sacrificio de la síntesis para salvar el criticismo (solución  $A_1A_2$ ). Por último, Fichte, Schelling y Hegel se aferran más bien —y cada uno a su peculiarísimo modo— al postulado práctico de Dios para salvar ambas cosas (solución  $A_1C_2$ ). La primera solución implica (y obliga, por tanto, a) elaborar un concepto de «naturaleza» amigo de la «libertad» del hombre (o al revés, un concepto de «libertad» amigo de la «naturaleza»); la

segunda, elaborar un concepto de «libertad» ajeno a la «naturaleza»; y la tercera, elaborar un concepto de Dios que garantice un *desarrollo* de la «naturaleza» compatible con —y aun favorecedor de— la «libertad» humana. Pasaremos con premura por la primera solución, para explorar luego más dilatadamente las otras dos, que revisten mayor interés para nuestros propósitos.

#### VII.1. UNA «NATURALEZA» AMIGA DE LA «LIBERTAD»: EL SACRIFICIO DEL CRITICISMO EN SCHILLER Y FEUERBACH

En 1793 desarrolla el poeta y dramaturgo Schiller su célebre e influyente crítica de la ética kantiana. En las *Kalliasbriefen* opone a ella la afirmación de que el rigor y la autocoerción privan a la grandeza moral de su belleza. Y en *Über Anmut und Würde* construye el ideal del «alma bella» (*schönen Seele*), que cobija en armoniosa relación a la razón y a la sensualidad, y que por eso mismo, es capaz de cumplir con penosos deberes y de realizar actos heroicos de un modo libre, sencillo y sereno, cual si de una «necesidad natural» se tratara.

Y de necesidad natural y sensualidad se trata también en el materialismo libertario de Feuerbach. Al materialismo de los apologetas —franceses e ingleses— del «egoísmo vulgar de los filisteos burgueses» (el cual es «exactamente lo contrario de todo desinterés en el plano del pensamiento y de la acción, exactamente lo contrario de toda fascinación, de toda genialidad, de todo amor»),<sup>1</sup> opone su propio materialismo, avalador de un «egoísmo metafísico». Que define así en las *Lecciones de Heidelberg*:

Entiendo por egoísmo el hacer valerse a sí mismo de acuerdo con la propia naturaleza y la propia razón, el hacer valerse a sí mismo del hombre frente a todas las exigencias innaturales que le plantean la especulación fantasiosa y la brutalidad y el despotismo políticos. Entiendo por egoísmo el metafísico, el egoísmo fundado en la esencia del hombre sin necesidad de saber y voluntad ... Entiendo por egoísmo el amor del hombre a la esencia humana, el amor

1. *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, en Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke* (edición a cargo de Werner Schuffenhauer y Wolfgang Harich), vol. VI, Akademie Verlag, Berlín (Este), 1967, p. 60.



que empuja a la satisfacción y a la formación de todos los impulsos y disposiciones sin cuya satisfacción y formación no es, ni puede ser, completo y verdadero un hombre; entiendo por egoísmo el amor de un individuo a sí mismo, pero sólo en la medida en que todo amor a un objeto, a una esencia, es un amor indirecto de sí propio; pues sólo puedo querer aquello que coincide con mi ideal, con mi sentimiento, con mi esencia.<sup>2</sup>

Por «egoísmo» entiende, pues, Feuerbach egoísmo de especie, no egoísmo individual —o de clase—: el bien «coincide con el egoísmo de todos los hombres, el mal, con el egoísmo de clases particulares de hombres, ejercido, por lo tanto, a costa de otros hombres». Pero ¿que garantía hay de que la naturaleza favorezca al egoísmo de especie y no a los egoísmos particulares? El egoísmo de especie se desarrolla con la humanidad, en el proceso de *Menschenwerdung der Menschheit*, y tiene que desarrollarse necesariamente porque —así lo cree Feuerbach— «el egoísmo de todos o, por lo pronto, el de una mayoría, es siempre más poderoso que el de una minoría». Échese si no una mirada a la historia:

¿Dónde comienza una nueva época? Sólo allí donde una masa o mayoría oprimida hace valer su legítimo egoísmo frente al egoísmo particular de una nación o una casta, donde los hombres, o naciones enteras, salen de la despreciable oscuridad del proletariado gracias a la victoria sobre la soberbia oscuridad de una minoría patricia y surgen a la luz de la celebridad histórica.<sup>3</sup>

Evidentemente, entre las varias insuficiencias que un tal razonamiento contiene no es la menor la «falacia de composición» (el suponer que porque algo sea querido por cada uno de los componentes de un grupo, el grupo queda automáticamente investido con las propiedades de un *unicum sui generis* que «quiere» también lo mismo que todos sus miembros individuales). Una vez cometida esa falacia, no hay ya problemas de dilema del prisionero, los componentes del grupo no cometen *free riding* simplemente porque tal posibilidad ni le pasa por la cabeza a quien comete esa falacia.<sup>4</sup>

2. *Ibid.*

3. *Nachgelassene Aphorismen*, en *Ges. Werke*, X, 331.

4. Véase la voz «Composition Falacy», redactada por John L. Mackie, en la *Encyclopedia of Philosophy*, editada por Paul Edwards, Free Press, Nueva York,

Pero no se trata de discutir aquí a Feuerbach, sólo de ilustrar condensadamente una de las soluciones postkantianas a las antinomias de la filosofía práctica crítica.

#### VII.II. UN CONCEPTO DE «LIBERTAD» AJENO A LA «NATURALEZA»: EL SACRIFICIO DE LA SÍNTESIS KANTIANA EN EL PESIMISMO DE SCHOPENHAUER

Como ya va dicho, la segunda solución trata de sacrificar la «síntesis» para conservar el criticismo (solución  $A_1A_2$ ): ni el sobre-ego virtuoso cede, ni obedece tampoco el ego natural. Esta es la vía emprendida por Schopenhauer, él trata de salvar la «virtud» kantiana a costa de la «felicidad». Los hombres aspiran ciertamente a ésta (entendida al modo de Kant —y de todos los filósofos modernos—: como realización de los deseos, de los «impulsos naturales» dados), pero ella es imposible. Es inevitable la «mala relación entre nuestros deseos y el curso del mundo» («ein Missverhältnis zwischen unseren Wünschen und dem Weltlauf»). Sólo la virtud es posible, y una «virtud eudemonista» no consigue ni la virtud (porque entonces, por decirlo al modo kantiano, la «heteronomía» de la acción es inevitable) ni la —ontológicamente imposible— felicidad. Tal es la posición básica del pesimismo schopenhaueriano.

Schopenhauer usa la noción de «pesimismo» (neologismo del que él mismo es autor) de un modo técnico y filosóficamente refinado para oponerla a la noción leibniziana —no menos técnica— de «optimismo». Parece inexcusable reconstruir el concepto de pesimismo si queremos entender correctamente el mensaje del elegante filósofo del siglo XIX. Una de las definiciones más claras de ese concepto puede encontrarse en una entrevista desconocida concedida al filósofo francés Frédéric Morin en 1859, un año antes de su

---

1973, 8 vols. No quisiera, de todas formas, acabar esta sección sobre Feuerbach sin decir que la visión de su filosofía desde otro ángulo (el de la teoría de la falsa conciencia, por ejemplo) haría más justicia a la sabiduría histórica y a las aportaciones psicológico-filosóficas de Feuerbach. Para la teoría feuerbachiana de la acción y la conciencia véase el cap. III de Wolfgang Harich, *Crítica de la impaciencia revolucionaria*, trad. cast. de A. Domènech, Crítica, Barcelona, 1988.

muerte.<sup>5</sup> Schopenhauer define allí —como en el resto de su obra— el pesimismo como la afirmación de que vivimos en el peor de los mundos posibles (contradiciendo, así, al optimismo, de acuerdo con el cual vivimos en el mejor de los mundos posibles). Preguntado por Morin acerca de las «pruebas» de su afirmación, Schopenhauer contesta con una argumentación que citaremos por lo extenso:

Dispongo de una prueba irrefutable. Eche un vistazo por la ventana al muelle [la entrevista se realizó en el domicilio francfortés del filósofo, situado a orillas del río Meno]: verá usted pasar a esos burgueses ocupados en sus negocios, a esos trabajadores encorvados por el peso de sus herramientas; dígame usted qué albergan esos hombres en el fondo de su adusto corazón. Usted cree que la pregunta es capciosa. ¡No, por Dios! Usted lo sabe tan bien como yo: la preocupación guía a estas gentes, la preocupación les impulsa a trabajar desde la madrugada y les mantiene aún encadenados al anocheecer, la preocupación aflige sin descanso a su cerebro ..., al menos en aquellos que tienen uno, se trata sencilla, prosaicamente, de la preocupación por la vida. Sí, señor: por un pedazo de pan tensan todos, o casi todos, sus fuerzas, agotan sus mejores capacidades. ... La inevitable y universal cuestión es: «¿cómo me alimentaré y alimentaré a los míos?».

La ciencia, la política, la industria, la agricultura, la guerra, la diplomacia, todo se relaciona más o menos estrechamente con este objetivo, a la vez vulgar y temible, de la alimentación ... La humanidad lucha con sus millones de brazos, ayudada por millones de máquinas, cada hora, bajo todas las constelaciones, contra la resistencia de la naturaleza para arrancar de ésta un bocado, el cual sólo es suficiente en una medida justa y de modo miserable para la mitad de la especie. Pero una vez conseguido ese bocado, se lanza la gran masa sobre él, ávida, salvaje, desconsideradamente, y cada uno amenaza con la navaja a su ya de por sí hostigado vecino. «Yo este trozo; lo necesito para comer», grita cada nación, y viene entonces la guerra, hija de la necesidad y tan eterna como el hambre; y dentro de cada nación hay provincias, aglomeraciones humanas, ciudades, familias impulsadas por el crudo acicate del hambre —*malesuada fames*—, quieren destruirse unos a otros según acostumbran a hacer los pueblos, y si no pueden matarse abiertamente, en auténtica lucha,

5. Publicada por la *Revue de Paris*, en 1864, e inédita en alemán hasta 1933. La versión que citamos es esta última: «Gespräch mit dem französischen Philosophen Frédéric Morin». en *Süddeutsche Monatshefte*, vol. 27, n.º 7 (abril de 1933).

se matan, por así decirlo, a través de una explotación mutua en la que cada uno se busca la vida a costa de la subsistencia de su prójimo. ...

Considere usted ahora lo que ocurre en el reino animal: allí encuentra usted exactamente la misma terrible ley. La existencia de los animales consiste toda ella en tres cosas: matar, devorar, digerir y dormir. Dormir significa reponer las fuerzas del día anterior para poder matar al día siguiente. En lo atinente a la planta, a pesar de su aparente inocencia, las cosas son aún peores. No cambia de emplazamiento, devora, es decir, destruye sin cesar; pues sólo tiene una función, una función en la que se agota su existencia toda: la alimentación —ya que su capacidad reproductiva es en el fondo una forma de alimentación.

No crea usted, querido señor, que le expongo estas cosas como una elegía. Constato la explotación universal, la explotación de todos por cada uno y de cada uno por todos ... Esa explotación universal es una consecuencia inevitable de la naturaleza de las cosas.

Luego de esta presentación informal de la «naturaleza de las cosas» —y es de suponer: tras haber deslumbrado retóricamente al joven huésped—, Schopenhauer exhibe su pericia filosófica, remata técnicamente su defensa del pesimismo usando el principio —¡leibniziano!— de razón suficiente.

Estos son hechos constatables. Así pienso yo sobre las cosas. Los seres vivos deben servirse de todas sus capacidades para conservar su existencia, y lo consiguen sólo escasamente y por medio de una guerra universal. Por consecuencia: si sus fuerzas, aun sólo en un grado, fueran menores, entonces no lo conseguirían. Por consecuencia: si el mundo fuera sólo un poco menos perfecto de lo que es, no podría existir. Por consecuencia: el mundo que vemos es el peor de los mundos posibles.<sup>6</sup>

La tersura y claridad del razonamiento schopenhaueriano saltan a la vista. Y resulta impresionante si recordamos que el filósofo murió un año antes de la aparición del primer libro de Charles Darwin; pues, en efecto, Schopenhauer anticipa metafísicamente hipótesis estructurales básicas de la biología evolucionaria moderna al usar «pesimistamente» el principio de razón suficiente: sólo aque-

6. *Ibid.*, pp. 449-450.

Los individuos capaces de sostener la «guerra de la vida» pueden existir; los menos capaces son cribados por la selección natural, que les priva, por así decir, del «derecho a la existencia». Mas ¿justifica eso la afirmación de que vivimos en el peor de los mundos posibles? Vamos a averiguarlo representando el mundo schopenhaueriano con un paisaje adaptativo idéntico al que hemos usado en la tabla I.1 (del capítulo primero) para representar el mundo leibniziano. El motivo de que se puedan representar dos mundos literalmente contradictorios con el mismo paisaje adaptativo radica en que ambos usan el principio de razón suficiente. Recordemos, pues, ese paisaje:

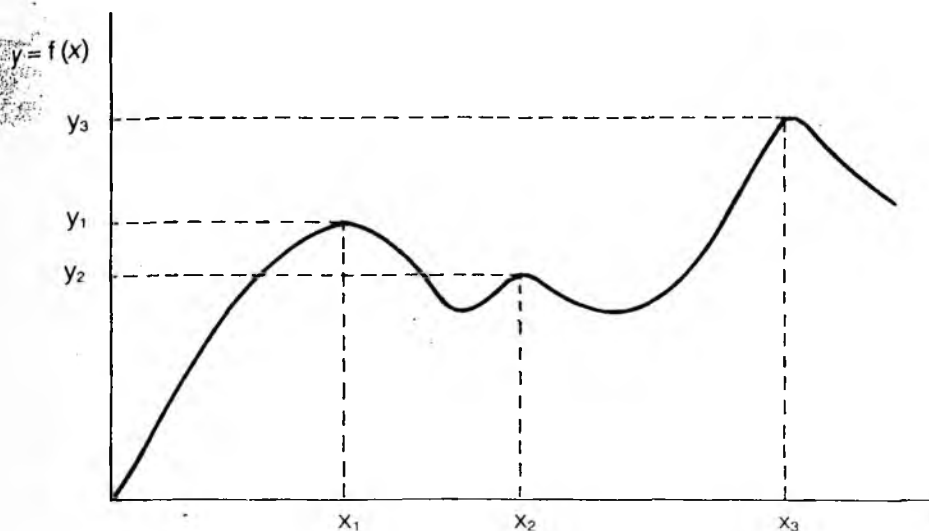


TABLA VII.1

*Paisaje adaptativo de mundos metafísicamente posibles*

Las  $x$  representan la variable de control de la función objetivo  $y = f(x)$ . En el mundo leibniziano, la función objetivo representaba los valores de la perfección del universo (de la cantidad de «fuerza»). Leibniz supone que Dios escoge solamente los valores

de  $x$  (es decir, los rasgos del mundo) que maximizan de manera global a  $y = f(x)$  (es decir, que permiten la mayor cantidad posible de «fuerza»). En la ilustración de la tabla VII.1 los valores  $x_1$  y  $x_2$  maximizan sólo localmente, pero el valor  $x_3$  maximiza globalmente a la función objetivo. Sólo el valor  $x_3$  tiene, pues, razón suficiente para existir porque es el que sin duda escogerá Dios para conseguir  $y_3$ , es decir, para lograr la máxima perfección posible. De ahí deriva Leibniz su convicción de que vivimos en el mejor de los mundos posibles. Y de aquí quiere sacar también Schopenhauer la conclusión contraria. Imaginemos que la variable de control  $x$  representa para Schopenhauer los rasgos del mundo, los valores que asignamos a ellos: el filósofo pesimista nos dice entonces que sólo los valores de  $x$  que maximicen la función  $y = f(x)$  (que maximicen, esto es, la «voluntad» necesaria para librar la «guerra de la vida») <sup>7</sup> ganarán su derecho a la existencia.

Ahora bien; notemos, por lo pronto, que la maximización schopenhaueriana ha de obedecer a una lógica distinta de la maximización leibniziana: pues Schopenhauer no está en condiciones de garantizar con certeza que la maximización global acontecerá; ésta sólo puede asegurarla un ser omnisciente como Dios, y de él cree poder prescindir la demostración schopenhaueriana del pesimismo. Y así como para interpretar nuestro gráfico hay una sola solución leibniziana, un solo principio de razón suficiente optimista, el pesimismo de Schopenhauer, en cambio, tendría que reconocer como posibles tres soluciones:  $x_1$ ,  $x_2$  y  $x_3$  son valores igualmente posibles en una metafísica pesimista (a no ser que fingiera la hipótesis de un Dios, tan omnisciente como maligno, que escogiera  $x_3$ ).<sup>8</sup> Pero  $x_1$  significa menos «voluntad» que  $x_3$ , y  $x_2$  menos que  $x_1$ . Por consecuencia, ningún principio de razón suficiente puede probarnos que el nuestro es el peor de los mundos posibles (y más bien podemos tener la confianza metafísica de que no es el peor: pues una maximización global sin la hipótesis de Dios —o de algún arcángel «caído»—<sup>9</sup> es harto improbable).

7. Como se sabe, en la metafísica de Schopenhauer la «voluntad» desempeña el mismo papel que la «fuerza» en la metafísica de Leibniz.

8. Como es fama que el gnóstico Marción (siglo II) hiciera.

9. Hipótesis, esta última, bien sólita en la filosofía moderna del conocimiento. Baste recordar el demonio que obliga a Descartes a dudar metódicamente. Cf. Ernest Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1974.

La «prueba» de Schopenhauer fracasa, pues —técnicamente—, porque el principio de razón suficiente no basta —sin la hipótesis de un Dios maligno omnisciente—<sup>10</sup> para hacer que la cima del máximo global de la función objetivo sea conquistada en la escalaja de la «guerra de la vida».<sup>11</sup> De manera que la botella medio llena, pero «máximamente» llena, de Leibniz no consigue siquiera Schopenhauer convertirla en una botella medio vacía, pero «máximamente» vacía, pues desde su mundo no pueden excluirse mundos metafísicamente accesibles<sup>12</sup> en los que esa botella esté aún más vacía. (Aunque, desde luego, sí pueden excluirse mundos físicamente accesibles —vecinos de puntos máximos— «mejores», que contengan un menor grado de «voluntad».)

La metafísica pesimista de Schopenhauer consigue a lo sumo hacernos admitir que un mundo gobernado por la «guerra de la vida», por la competición y el conflicto irreductibles entre los seres vivos, contiene inevitablemente un valor de «y» que coincide con algún máximo local, es decir unas dosis importantes de «egoísmo», de «agresividad», de «preocupación», de «sufrimiento» o de «maldad», y que ningún mundo físicamente cercano con menos «maldad» es posible —porque la selección natural lo ha desechado—. Pero eso basta para hacer plausible la afirmación schopenhaueriana de que toda

10. Y aun con esa hipótesis, no dejaría de sucumbir a la misma crítica que el Kant maduro realizara del optimismo leibniziano en «Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee» (1791), a saber: «dass unsere Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei» (VIII, p. 263), que nuestra razón, esto es, es impotente para averiguar la relación en que el mundo que conocemos por la experiencia está con una inteligencia suprema.

11. De la misma manera que, en la biología evolucionaria, nunca puede decirse que una determinada característica de una especie (la longitud del pico de una determinada ave, por ejemplo) es globalmente óptima; la teoría evolucionaria sirve sólo para afirmar que esa característica es localmente óptima, es decir, óptima en su «contexto» (o para predecir la longitud del pico una vez conocidos todos los parámetros o variables de control que componen el «contexto» del pico). Pues el mecanismo de la selección natural permite pensar sólo en un progreso «miopé» u «oportunista» de la evolución, en un progreso a través de máximos parciales, o, a lo sumo, locales; el progreso a través de máximos translocales implicaría un gobierno inteligente (con capacidad estratégica para *reculer pour mieux sauter*) de la evolución.

12. Para la idea de los mundos metafísicamente accesibles y la aplicación de la lógica modal a la metafísica, cf. el libro ya citado en el capítulo I de Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, Oxford, 1972.

ética que eche alguna raíz en ese egoísmo, en esa «maldad», de la «voluntad», connatural a la «guerra de la vida», es una ética radicalmente corrompida, contaminada por el mal. Adquiere así sentido la crítica pesimista al programa de «moralización de la naturaleza» en que consiste la «síntesis» de la filosofía práctica de Kant. Schopenhauer alaba de ella (en *El mundo como voluntad y representación* y en *Sobre el fundamento de la moral*) su intención de fundar la ética estrictamente en la virtud, pero condena lo que él reputa un fracaso en la realización de esa intención: las concesiones kantianas al eudemonismo (también al «eudemonismo religioso»),<sup>13</sup> la incapacidad de desterrar de la ética la esperanza de felicidad que acompaña al virtuoso kantiano. Pues esa felicidad tiene que infligir forzosamente dolor, sufrimiento, preocupación, al mundo. ¿Por qué? La respuesta a esta pregunta es seguramente lo más jugoso de la filosofía moral de Schopenhauer:

Schopenhauer concibe el universo de los seres vivos como un mundo en el que se desarrolla un atroz juego de suma cero entre todos sus componentes, como un juego infinitamente antagónico: lo que uno gana —«devora»— viene ineludiblemente de lo que otro pierde; realizar un deseo cualquiera, imponer la propia «voluntad», significa inevitablemente depredar, causar daño a otro. ¡Hasta las pacíficas plantas «devoran» y destruyen! Por lo tanto, buscar la felicidad (que Schopenhauer, recordémoslo una vez más, entiende, lo mismo que Kant y que todos los filósofos morales modernos, como realización de cualesquiera deseos que uno tenga) es buscar ese mal; esperar la felicidad, esperararlo. La vida es inevitablemente sufrimiento: el claro reconocimiento de esa verdad es lo que Schopenhauer admira del cristianismo, y lo que le fascina del budismo (o de la, como veremos, distorsionada imagen que el alemán tiene de la filosofía del Gauthama). Si los argumentos de Schopenhauer

13. Por «eudemonismo religioso» habría que entender aquí la vinculación entre la buena conducta terrenal y la salvación del alma en el otro mundo. No es muy claro cómo puede acusarse a un protestante firmemente creyente en la doctrina de la predestinación de eudemonismo religioso, y por lo mismo, tampoco es muy claro cómo puede acusarse de eudemonismo *tout court* (en el sentido que Schopenhauer y Kant dan al concepto) a alguien que presenta a la felicidad como un producto lateral de la virtud. Tendremos ocasión de volver sobre esta cuestión en la nota 47 de este capítulo. Baste, por el momento, con constatar que a Schopenhauer le parece sospechosa la conservación kantiana de la esperanza de felicidad en el hombre de virtud.



se detuvieran aquí, el liberalismo ético eudemonista tendría una réplica bastante sencilla, que podría rezar así: «si consiguiéramos una vida social cuya estructura básica no fuera un juego de suma cero, entonces la búsqueda de la felicidad de uno no tendría por qué conllevar necesariamente la ruina de otro; el capitalismo consigue colocar en el “núcleo” de la economía una estructura de este tipo; por consecuencia, la cultura moral capitalista es un eudemonismo capaz de sortear el grueso de las objeciones de Schopenhauer». <sup>14</sup> Y es cierto que eso —caso de responder a la verdad— resolvería aparentemente el problema de las relaciones entre los hombres; mas las mejoradas relaciones entre humanos se establecerían a costa del sufrimiento de los animales y las plantas, podría, con todo, objetar Schopenhauer (aunque para ello no le bastaría el budismo: tendría que recurrir al *éthos* del jainismo). Pero seguramente se abstendría de tal réplica temiendo —como sin duda temía— la acusación de misantropía. <sup>15</sup>

Y podría permitirse tal abstinencia. Schopenhauer dispone de un contraargumento poderoso derivado de su fértil psicología inspirada en el budismo: supongamos que tengo el deseo  $d_1$  y lo realizo; consigo lo que quería, mi «voluntad» ha sido satisfecha. Pero ¿significa eso que la he calmado, que he colmado su avidez? ¡De ningún modo! Cuanto más satisfechos sus deseos, más intranquila, más despulsada anda mi «voluntad»; después de  $d_1$ , deseará  $d_2$ , y luego  $d_3$ , y luego más, mucho más, infinitamente más: cada deseo satisfecho la dejará más insatisfecha, más ansiosa, más presta a más. La «voluntad» schopenhaueriana es como un motor ávido de combustible que cuanto más combustible recibe, más necesita. Este proceso psíquico motivacional de *feed-back* positivo es lo que la psicología budista incluye en el llamado «ciclo del *kharma*»: quien no se libera de él, sufre —y liberarse de él es ardua tarea—. Pues bien; Schopenhauer podría utilizar esa idea para replicar de esta guisa al eudemonista liberal: «dado ese proceso motivacional, es imposible conseguir estructuras de relaciones sociales que no sean juegos de suma cero entre los individuos; la solución liberal es una ilusión basada en el desconocimiento completo de mecanismos fun-

14. Véase la nota 54 del capítulo IV.

15. Aunque de la actualidad de esa objeción da buen testimonio la presente crisis ecológica.

damentales de la psique humana; la economía de mercado —podría proseguir Schopenhauer— no trae la felicidad de los hombres, al contrario: aumenta su sufrimiento, les hunde más en el ciclo khármico precisamente porque es capaz de satisfacer crecientemente sus deseos». <sup>16</sup> Habría ecos de Rousseau en esa réplica, ecos de la conde-

---

16. «La vida se presenta como un continuado engaño, a gran y pequeña escala. Lo que promete, no lo cumple; a no ser para mostrar qué poco deseable era lo deseado: así nos confunde, pues, ora la esperanza, ora lo esperado. Lo que da la vida, sólo para tomarlo ... Tal parece como si aquel continuado engaño y desengaño ... estuviera previsto y calculado para despertar la convicción de que ninguna de nuestras aspiraciones, motivaciones y luchas vale la pena, de que todos los bienes son nulos, que el mundo está en todos sus extremos en situación de bancarrota, y que la vida es un negocio que no cubre pérdidas (y todo con objeto de que nuestra voluntad se apartara de ello).» *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en Arthur Schopenhauer, *Werke in zehn Bände*, Zürcher Ausgabe, edición Hübschner, Diogenes, Zurich, 1977, vol. IV, pp. 670-671. (Todas las citas de Schopenhauer procederán de esta edición, indicando el número romano el volumen y el árabe, la página.) Es la dificultad para reconocer eso lo que convierte a la vida en una tragedia: pues no hay colmatación de los deseos, y su frustración continuada lleva, de ordinario, al individuo a su multiplicación (y a la consiguiente multiplicación de la frustración), no a la búsqueda de su control o extinción. La influencia de la teoría budista del *kharma* en Schopenhauer es evidente. De acuerdo con esta sutil teoría psicológica, la experiencia del individuo está determinada por la actitud (*citta*, en pali), la cual, en el común de los hombres, está causalmente determinada por los condicionamientos que proceden de acciones anteriores (*kamma*, en pali, *kharma* en sánscrito). Los condicionamientos de los hombres incluyen el conjunto estructurado de aspiraciones en relación con los deseos adquiridos (superpuestos a las necesidades biológicas) y una ansiedad respecto de los logros en relación con esos deseos (como en la doctrina estoica de la *adiáphora*) y, a la vez, respecto del significado de la propia existencia. El orgullo (el *amour-propre*), el miedo y la ilusión constituyen las disposiciones psíquicas que mantienen esos condicionamientos en la mente y producen el conjunto de experiencias que, a resultas de las acciones implicadas por ellas, conducen a recomenzar un nuevo e idéntico ciclo de acontecimientos. El proceso khármico es cíclico y autosostenido. La ignorancia (*avijja*, en pali) del conjunto de causas que concurren a la existencia del ciclo mantiene el vínculo entre nuestras «aspiraciones, motivaciones y luchas» y nuestras expectativas de seguridad psíquica. Cf. Lama Govinda, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, Rider, Londres, 1961. La potencia teórico-explicativa y el arsenal de evidencia empírica que ofrece la psicología budista han fascinado recientemente a varios prominentes científicos occidentales, empujándoles a estudios muy serios de sus *performances*. Cf., por ejemplo, H. V. Guenther, *Philosophy and Psychology in the Abidhamma*, Shambala, Berkeley, Cal., 1976, y M. West, «Physiological effects of meditation: a longitudinal study», en *Br. Journal Soc. Clin. Psychiatry*, vol. 18 (1979). Pero, por lo que hace a nuestro asunto, incluso la cicatera psicología conductista basta: un conjunto de regularidades empíricas observadas, emparentadas con la ley de Fechner-Weber (que

na del eruptivo *amour-propre* engendrado por la civilización.<sup>17</sup> No serían los únicos; porque la terapia que Schopenhauer propone es también un poco rousseauiana, es un poco «romántica». Es todo lo que se quiera, menos budista: consiste en amortigar las dentelladas del ciclo khármico dando la espalda a la vida (pues ese ciclo es

describe con una curva logarítmica los procesos de satisfacción de los deseos), sirve para dar cuenta de lo que Schopenhauer llama el doble engaño respecto de la esperanza y de lo esperado: quien no se mantenga atento a la génesis de sus deseos y no calcule bien el proceso de satisfacción de los mismos, saldará inevitablemente con la decepción su descuido. Para una espléndida aplicación de lo mejor de estas enseñanzas conductistas a la explicación de la «infelicidad» de los hombres en las economías altamente industrializadas, y más particularmente, en los EE UU, cf. Tibor Scitovsky, *The Joyless Economy. An Inquiry into Human Satisfaction and Consumer Dissatisfaction*, Oxford University Press, Oxford, 1976 (libro que puede entenderse también, indirectamente, como una crítica, realizada por un economista profesional de primera fila, de la ignorancia psicológica de la ciencia económica tradicional).

17. Ya se dijo que la doctrina rousseauiana del *amour-propre* anticipa la teoría contemporánea del consumo ostentatorio. Ahora estamos en condiciones de decir algo más; pues esa teoría, desarrollada en el cambio de siglo por el sociólogo de la economía Thorstein Veblen, ha tenido una interesante evolución en los últimos años de la mano de economistas puros. En 1977 publicó Fred Hirsch su importante libro *Social Limits to Growth* (Routledge & Kegan Paul, Londres). En un momento dominado intelectualmente por la polémica sobre los límites ecológicos al crecimiento económico (poco después de que el Club de Roma hiciera público su segundo informe y que la crisis del petróleo hiciera tomar consciencia a Occidente de la precariedad de su «petroprosperidad»), Hirsch llamaba la atención sobre otros límites al crecimiento, los sociales, derivados en gran parte de la existencia de lo que él llamó «bienes posicionales». Los bienes posicionales son bienes particularmente perwersos. Pues nunca puede satisfacerse la demanda de ellos: son bienes cuyo disfrute por parte de quien los consume depende de que otro u otros consumidores no los disfruten (una playa desierta, por ejemplo). La tesis de Hirsch es que las economías de mercado altamente desarrolladas llevan a la proliferación de esos bienes, un tipo de los cuales cabe en la categoría del *amour-propre* rousseauiano: tener tanto o más que el vecino, *keep he up*, sea lo que fuere lo que él tenga. Hirsch explica que en la «competición posicional» lo que uno gana viene inexorablemente de lo que otro pierde (p. 52), así que en una sociedad en la que proliferen los bienes posicionales proliferarán también, por rica que ella sea, las estructuras antagónicas de interacción entre sus miembros, los juegos de suma cero. Las esperanzas de Locke, pues, se derrumban con los «bienes posicionales», mientras que el *aperçu* rousseauiano y la imaginaria réplica de Schopenhauer al eudemonista liberal se robustecen. Una exploración de la vida económica norteamericana desde un punto de vista parecido puede encontrarse en el *best seller* de Lester Thurow, *The Zero-Sum Society*, Penguin, Harmondsworth, 1981.

la vida misma)... y actuando con la virtud de los hombres sencillos que se dejan guiar por sus sentimientos naturales de compasión hacia todos los seres cosufrientes en vez de por la ambición de felicidad.

Es muy notable que tan tenaz paladín de un concepto radicalmente privativo de la naturaleza acabe reconociendo la existencia de «sentimientos naturales» de compasión en los hombres. Pero no menos notable es que el introductor oficial del budismo en Occidente pueda sostener una noción de «virtud» más alejada aún de la solución budista que la de su admirado —y criticado— Kant. Porque el primer dardo crítico de Schopenhauer se dirige al racionalismo moral de Kant, a la identificación por éste de racionalidad y moralidad, una identificación «insólita» para el pesimista y, según él, no reconocida en «ninguna época».<sup>18</sup> Pero es el caso que en esa

18. II, p. 627. Un poco después, hacia el final del primer volumen del *Mundo como voluntad y representación* (II, 630), Schopenhauer cita con aprobación a Rousseau («Mes sentiments naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma raison rapportait tout à moi ... On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner?»), en el marco de un repaso histórico-filosófico tendente a mostrar lo «insólito» de la idea de Kant. No es preciso discutir aquí los sesgos o los errores de ese repaso (Aristóteles es presentado como un irracionalista ético apoyándose en una cita de la *Gran Ética*, de la que hoy estamos en condiciones de dudar que fuera escrita por el Estagirita y de explicar, como hemos hecho en el capítulo II, el arracionalismo práctico de la misma). Pero tiene un interés más que anecdótico la interpretación schopenhaueriana de la doctrina práctica estoica: el culto filósofo niega carácter moral a esa doctrina; ya que ha de reconocer su racionalidad, sólo le concede valor «als eine Anweisung zu einem eigentlich vernünftigen Leben», como orientación para una vida racional: «De virtud y vicio no puede propiamente hablarse en esa racionalidad» (II, 630-634). Hay varias cosas que observar aquí. La primera es que esa interpretación de la razón práctica antigua, que Schopenhauer utiliza contra Kant, viene del mismo Kant (el cual, como se dijo ya, la recibió, por vía de Thomasius y Wolff, del *Oráculo manual* de Gracián, una obra, dicho sea de paso, que el políglota Schopenhauer tradujo maravillosamente al alemán). La segunda es la profunda ironía que supone el que el introductor del budismo en Occidente no consiga reconocer en la Stoa al primo hermano del budismo. Pues el budismo no es otra cosa que una orientación para la vida racional del individuo, una orientación, como la de la Stoa, mucho más sutil y profunda de lo que pudo imaginar Schopenhauer. La «virtud» de que habla Schopenhauer no se halla ciertamente en la Stoa; pero tampoco en el budismo. Quien quiera encontrarla, que ingrese en una iglesia cristiana. (El conocimiento que del budismo tiene Schopenhauer es comprensiblemente insuficiente. Las versiones de textos budistas al alemán o a otras lenguas europeas en la época eran fragmentarias y deficientes —¡aún hoy lo son!—, y el gran políglota, que sin embargo desconocía el pali y el sánscrito,

identificación Kant no anda solo; le acompañan —y con mejores argumentos— los dos filósofos más admirados por Schopenhauer: Buda y Platón. Schopenhauer rechaza, además, la dificultad de la virtud kantiana, su intelectualismo, el difícil entrenamiento que requiere; él se opone decididamente al autoescrutinio del alma protestante de Kant;<sup>19</sup> pero la recomendación que hace Kant al candidato a la conducta virtuosa, a saber, descender al infierno del autoconocimiento para preparar el camino hacia la bondad,<sup>20</sup> con todas sus connotaciones cristiano-reformadas, es infinitamente más budista —y platónica— que la receta schopenhaueriana de la compasión y la simpatía natural por las gemebundas criaturas del reino de los vivos. La raíz histórico-sociológica del cristianismo —como doctrina de y para el *ágroikos*—<sup>21</sup> se nota, desde luego, más en Schopenhauer que en Kant.

---

— nunca llegó a tener acceso a los *Abidharma*: el libro más importante que cita son los *Upanishads*, un texto védico prebudista, la atención sobre el cual le fue verosimilmente llamada en su adolescencia por Herder, a la sazón contertulio en Weimar de su madre, la escritora Johanna Schopenhauer.)

19. Para el fundamento religioso del autoescrutinio protestante, recuérdese lo dicho en la nota 14 del capítulo III.

20. Kant, *Metaphysik der Sitten. Tugend* (VI, 441): «Das moralische Selbsterkenntnis, das in die schwerer zu ergründende Tiefen (Abgrund) des Herzens zu dringen verlangt, ist aller menschlichen Weisheit Anfang. Denn die letztere, welche in der Zusammenstimmung des Willens eines Wesen zum Endzweck besteht, bedarf beim Menschen zu allererst die Wegräumung der inneren Hindernisse (eines bösen in ihm genistelten Willens) und dann die Entwicklung der nie verlierbaren ursprünglichen Anlage eines guten Willens in ihm zu entwickeln (nur die Höllenfahrt des Selbsterkenntnis bahnt den Weg zur Vergötterung)». [«El autoconocimiento moral, que exige abrirse paso hacia las profundidades difícilmente accesibles (hacia el abismo) del corazón, es el comienzo de toda sabiduría humana. Pues esta última, que consiste en la coincidencia de la voluntad de un ser con la meta final, requiere en el hombre, ante todo, la eliminación de los obstáculos internos (de una voluntad mala que en él anida), y luego, el desarrollo en él de la originaria disposición, nunca extingible, de una buena voluntad (sólo la travesía infernal del autoconocimiento abre el camino a la divinización)».] A falta de conseguir esa «divinización» por la vía del autoconocimiento, Kant sólo ve posible la moralidad por la vía de la «coerción» de los imperativos; es decir, por la vía de la entronización del sobreego como soberano del alma.

21. Para el hombre rústico, incivilizado. Nada atestigua mejor eso que la acusación cristiana a la cultura clásica, que no es sino el autorreproche de una doctrina con complejo de inferioridad: ser rústica, *pagana*. Bromas aparte, la mutua acusación de «rusticidad» era corriente entre las filosofías helenísticas del período postclásico.

Schopenhauer puede acercarse al budismo en su metafísica trágica; también ha aprendido lecciones importantes de la psicología budista, lecciones de las que se ayuda para realizar un diagnóstico estremecedor de la cultura material e intelectual europea moderna. Pero su terapia es inequívocamente cristiana: no evitar el sufrimiento, sino vencer al mundo, a la vida, con el sufrimiento propio y con la compasión por el sufrimiento de los demás.<sup>22</sup> Interrogado por la posibilidad de reducir ese sufrimiento, Schopenhauer habría de contestar por la negativa: el sufrimiento actual es la condición de posibilidad de la existencia de la vida; menos sufrimiento es imposible. La ciencia, la técnica, la industria, la política, toda empresa que tienda a la modificación de las condiciones de vida (a la modificación del conjunto exterior de oportunidad) de los hombres es empresa vana: no conseguirá hacer salir al mundo de los seres vivos —ni siquiera al submundo de los humanos, con su característico ciclo khármico— del juego de suma cero en que está esencialmente estructurado. La razón, que Schopenhauer ve ligada inextricablemente al intento moderno de modificar el conjunto exterior de oportunidad de los hombres, es, pues, un empeño inútil. La «gran importancia» que Hobbes concede a la racionalidad científica [que nos «permite utilizar para nuestro beneficio los efectos previstos y, sobre la base de nuestro conocimiento y en la medida de nuestras fuerzas y de nuestra habilidad, subvenir conscientemente a las necesidades de la vida» (*De corpore*, I, 1)] sólo consigue irritar a Schopenhauer: pues la razón, cree éste —con Hume—, es y no puede ser otra cosa que la «esclava de las pasiones» (de la «voluntad»), un rehén de la «felicidad», y por lo tanto, de la necesidad y del sufrimiento, nunca una herramienta de liberación de los tormentos del mundo. Por eso la virtud de Schopenhauer ni

22. «El sufrimiento es, en efecto, el proceso de purificación, único a través del cual, las más veces, el hombre es salvado. Es decir, es rescatado del extravío de la voluntad de vivir. Por eso en los libros cristianos destinados a la edificación se estudia con tanta frecuencia el carácter sagrado de la cruz y del sufrimiento, y es muy adecuado en general este símbolo cristiano de la cruz, que es un instrumento del sufrimiento, no de la acción. Incluso Kohemoth, sin embargo de judío, tan filósofo, dice con razón: “Estar triste es mejor que reírse, pues por la tristeza se purifica el corazón”. Bajo el rótulo del *deuterios plus*, yo mismo he presentado al sufrimiento como equivalente de la virtud y de la santidad». *Die Welt als Wille...*, IV, p. 745.

siquiera intenta, como la de Kant, ir con la razón; es una virtud ignara.<sup>23</sup>

Nada más alejado del budismo. El budismo es, por lo pronto, un eudemonismo, si se quiere, un eudemonismo «negativo»: su objetivo es reducir el sufrimiento del mundo, minimizar el sufrimiento (la *dukha*) de los individuos. Y para conseguir ese objetivo —tal

23. Estas son afirmaciones de mucho calibre y necesitan alguna matización. La matización es obligada si se tienen en cuenta los argumentos proporcionados por Schopenhauer en el importante libro tercero del *Mundo como voluntad...* (I, pp. 219 ss.). En ese libro estudia nuestro filósofo «la representación, independientemente del principio de razón suficiente», es decir, la posibilidad de escapar del «extravío» de la lucha de la vida, y por lo tanto, por implicación, del sufrimiento que va con ella. Schopenhauer interpreta la doctrina platónica de las ideas (lo mismo que la doctrina kantiana de la cosa en sí) como doctrina de un mundo en el que no rige el principio de razón suficiente, y en el que, por consecuencia, las cuitas de la guerra de la existencia quedan canceladas: «Puesto, pues, que nosotros como individuos no tenemos otro conocimiento que el que está sometido al principio de razón, pero esa forma excluye el conocimiento de las ideas, es lo cierto que, si es posible que nos elevemos del conocimiento de las cosas particulares al de las ideas, eso sólo puede acontecer por medio de una transformación del sujeto. Una transformación correspondiente y análoga a aquel gran cambio que se opera en la entera naturaleza del objeto, y merced a la cual, el sujeto, tan pronto conoce una idea, deja de ser individuo». (I, 229.) Creo que este libro tercero proporciona una de las más interesantes y perceptivas interpretaciones que se han ofrecido nunca de la teoría de las ideas de Platón. En mi opinión, está fuera de duda que lo que ha inspirado a Schopenhauer es su conocimiento de la filosofía budista, particularmente de la doctrina central de ella, la doctrina de la inexistencia, del no-ser del individuo. El yo es una ilusión basada en la ignorancia, esta es la enseñanza final del budismo profundo (y la que le diferencia crucialmente de otras filosofías orientales emparentadas culturalmente con él). La liberación completa del individuo acontece sólo en cuanto llega a la comprensión de la naturaleza ilusoria —y dañina— de su yo. Ahora bien; hay dos vías para llegar a ese resultado. La primera es relativamente trivial, y es explotada por algunas escuelas budistas como camino propedéutico para acceder a la segunda: consiste en lo que podemos llamar «experiencias oceánicas», experiencias, esto es, en las que el individuo vive momentáneas identificaciones con su contexto, o con algún objeto. Este tipo de experiencias han sido extensa e intensamente estudiadas por la psicología empírica occidental, y suelen conocerse como *deep flow experiences*. (Cf. M. Csikszentmihalyi, *Beyond Boredom and Anxiety: the Experience of Play in Work and Games*, Jossey-Bass, San Francisco, 1975.) En esas experiencias de «flujo» o de identificación con el contexto —o con lo que el individuo está haciendo—, el sujeto experimenta la concentración de la mente en un solo foco, compromiso total, deja de percibir el tiempo; cuerpo y mente, por contra, se perciben como una unidad autointegrada, el igualitarismo y la solidaridad con los compañeros, la unidad con el entorno, todo esto es vivido del modo más natural por el sujeto. Csikszentmihalyi ha investigado esas experiencias, por ejemplo, en grupos

es su primera lección— no sirve el sentimentalismo de las sencillas inclinaciones naturales, no bastan las buenas intenciones, menos aún los dogmas morales o metafísicos, no las sombras ni el rigor ciego, sino el rigor analítico implacable, la serenidad, la luz, la claridad, la razón: «Yo no soy un dogmático (*ditthivadi*), sino un analista (*vibhajjavadi*)», dice Buda al final de la célebre *Subbha*

---

de aficionados a la escalada y el montañismo. Pero también informa de «microflows» en actividades cotidianas, tales como ver televisión, bailar rock, realizar un trabajo creativo o jugar. (Dicho sea de paso, resulta interesante que uno de los resultados de estas investigaciones sea la constatación de una correlación significativa entre salud mental y capacidad para experimentar «deep» o aun «microflows»: por lo pronto, ningún egoísta patológico consigue acceder a ellas, a pesar de lo gratificantes que resultan para el sujeto. Y es interesante el diagnóstico de Csikszentmihalyi sobre los Estados Unidos: «En esta sociedad, en la que la oportunidad de satisfacer el placer y de obtener confort material no tiene precedentes, las estadísticas sobre criminalidad, sobre enfermedades mentales, alcoholismo, enfermedades venéreas, juego, insatisfacción con el trabajo, drogadicción y descontento general muestran una constante tendencia a empeorar ... No es la acción de las necesidades instintuales la responsable de esa tendencia, ni la falta de recompensa externa. Su causa parece más bien la escasez de experiencias que prueben que uno es competente en un sistema gestionado por transformaciones eficientes de energía. La falta de recompensas intrínsecas [por el estilo de las proporcionadas por las “experiencias de flujo”] actúa cual un ignoto virus que lleváramos en nuestros cuerpos: mutila lenta pero certeramente.») Este tipo de experiencias las utiliza el budismo Zen, por ejemplo, para iniciar en la técnica meditativa del *sassen*: que el sujeto se concentre en un objeto hasta identificarse con él, y así, conseguir lateralmente la concentración de la mente en un punto, limpiándola de pensamientos perturbadores o inútiles. Y a ese tipo de experiencias parece referirse Schopenhauer: «La transición, posible, pero excepcional, del conocimiento común de las cosas particulares al conocimiento de la idea acontece repentinamente en la medida en que el conocimiento deja de servir a la voluntad, y precisamente entonces el sujeto deja de ser un mero individuo para convertirse en un sujeto puro —sin voluntad— del conocimiento. El cual no anda ya, de acuerdo con el principio de razón, tras las relaciones, sino que, en fija contemplación del objeto que se le ofrece, sin considerar sus conexiones con cualquier otro objeto, reposa (*ruht*), y así, se funde con él (*aufgeht*)» (I, 231). Pero esto es sólo el comienzo para el budismo (un comienzo, digámoslo de pasada, emparentado con la *catálepsis* estoica), la preparación para la extinción en serio de la ilusión del yo; sirve como técnica preparatoria para llevar a cabo la aventura de verdad, la autoexploración, para concentrar a la mente y ayudarla a eliminar los obstáculos internos (los *innere Hindernisse* de Kant, la *anánke* de Platón) que se oponen a esa exploración, a esa «travesía infernal» hacia el conocimiento de sí propio, del «microcosmos» (en el cual rige, como enseña el budismo, un férreo principio de causalidad, o de «razón suficiente»). Y eso exige todos los recursos de la razón. No sólo ser un buen *boy scout*.



*sutta* n.º 99. El *Mitleid*, la «compasión» de Schopenhauer, despertaría la sonrisa —serena evidentemente— de Buda: «¿Para qué sirve tu *compasión* si es también una *pasión*, si es también *padecimiento*, sufrimiento, *Leid, dukha*? ¿Qué la justifica en tu ética? ¿Nada? Entonces tu ética de la compasión es una doctrina dogmática que no te servirá para reducir tu *dukha*, que no te arrancará de tu ciclo *khármico*». Y salir del ciclo *khármico* es posible. ¿Cómo? A riesgo de llevar a raudales el agua a nuestro molino y —lo que es más grave— de simplificar hasta lo irreconocible la complejísima y refinada respuesta budista a esta pregunta, podemos contestar así: es posible salir de ese ciclo<sup>24</sup> si, en vez de dedicar nuestra razón *exclusivamente* a la exploración o a la modificación de nuestro conjunto de oportunidad *exterior* con objeto de satisfacer nuestros deseos tal como los encontramos «dados» (la vía de la cultura tecnológica «occidental»), podemos dedicar también nuestra razón a la exploración o a la modificación de nuestro conjunto de oportunidad *interior* con objeto de actuar sobre nuestros deseos, de rehacerlos, de «elegirlos» (la vía de la tecnología del alma «oriental»). Eso es tarea enorme; significa por el pronto descender a lo que Kant llamaba «el infierno del autoconocimiento»,<sup>25</sup> y el éxito de la empresa no está asegurado de antemano. Pero quien lo consigue, rompe el ciclo *khármico*, controla mejor sus preferencias, detiene —o al menos, desacelera— el proceso de *feed back* positivo del aparato motivacional de la psique humana, consigue —dicho en términos neurofisiológicos— que el neocórtex acceda al sistema límbico.<sup>26</sup>

24. Para el ciclo *khármico*, véase la nota 16. Quizá tenga interés observar aquí que la idea del ciclo *khármico* es presentada por el budismo «superficial» (es decir por el budismo para principiantes) a través de la metáfora de la metempsicosis, de la reencarnación sin fin en otras formas de vida que recompensan (negativa o positivamente) la conducta de la vida anterior. A la vista de esto, resulta de lo más natural suponer (como hace Kolm en su *Le Bonheur-Liberté, op. cit.*) que el mito de la metempsicosis en Platón y, en general, en la filosofía griega antigua, no es sino una metáfora para lo mismo.

25. El Zen no permite que se practique la meditación *sassen* más de unos veinte minutos seguidos por el peligro de que la mente caiga, sin preparación, en un abismo terrorífico. Y el budismo tibetano habla literalmente de «infierno» y de «demonios» en determinadas experiencias meditativas. Acceder de improviso al subconsciente no parece en cualquier caso una experiencia personal agradable.

26. Cf. al respecto el interesante capítulo que al budismo (desgraciadamente, sólo al budismo Zen) dedica el etólogo y biólogo John H. Crook en su libro *The Evolution of Human Consciousness, op. cit.*, cap. 12. Crook ofrece, además (aparte de

Dos cosas merece la pena apuntar respecto de la solución budista: la primera es que no hay en el budismo una recomendación dogmática sobre el mejor modo de emplear la razón, sobre la «asignación óptima» de los recursos psíquicos racionales entre los fines alternativos de explorar el mundo exterior y explorar el mundo interior. Lo que todos los filósofos budistas comparten es —por seguir usando léxico de economista— la idea de que esos recursos psíquicos son escasos, y de que, por lo tanto, asignarlos a uno de los dos mundos tiene «costes de oportunidad» para el otro. La felicidad de los individuos (la *sukha*, que es la minimización del sufrimiento, de la *dukha*) consiste en hallar una asignación personal satisfactoria: el maestro *bodisattva* difícilmente puede decir a sus discípulos dónde está ese punto óptimo; sólo puede ayudarles a encontrarlo, orientarles con una idea preconcebida aproximada de su localización y acompañarles en la búsqueda hasta donde le sea dado. Las varias escuelas budistas tienen otras tantas ideas aproximadas sobre la situación de ese punto: el espectro de ellas oscila entre asignar prácticamente todos los recursos psíquicos racionales a la exploración y modificación del mundo interior (es decir, exactamente lo contrario que la tecnología «occidental») y buscar una «vía media» permitiendo que una parte relevante de los recursos se destine a la exploración<sup>27</sup> del conjunto exterior de oportunidad. En el primer caso tenemos al monje budista mendigo (que no puede distraer recursos psíquicos en el trabajo productivo), al budista empeñado en extinguir todos sus deseos, en conseguir el *nirvana*; en el segundo, tenemos a los budistas nórdicos (*mahayana* —en particular, los Cha'n o Zen—), que no sólo pueden trabajar productiva-

---

varias hipótesis sociobiológicas evolucionarias), una hipótesis neurofisiológica interesante para explicar la existencia del subconsciente freudiano. La hipótesis se resume así: «Parte del poder del inconsciente se debe a los efectos de una experiencia infantil en una época de la vida en la que el cerebro está muy subdesarrollado. En realidad, la falta de material cortical implica que una buena parte del cerebro interpretativo no se ha formado aún cuando los niños experimentan sus mayores problemas con la madre. Esas experiencias se depositan, entonces, en el “cerebro viejo”, tienden a operar independientemente de la conducta basada en adquisiciones posteriores y no están automáticamente conectadas con la actividad interpretativa del córtex. Las experiencias tempranas, pues, están especialmente vinculadas con el sistema límbico del cerebro, el cual influye decisivamente en la vida emocional» (pp. 283-284).

27. No, por lo que conocemos, a la modificación.

mente, sino que, en algunas de sus variantes, aspiran también a la satisfacción no khármica, racionalmente controlada, de los deseos que se permiten —o, por mejor decir, que «eligen»—, o incluso, en algunos casos, a la satisfacción sibarítica (gozando máximamente, maximizando la *sukha*) de esos deseos, como ocurre en las técnicas sexuales tántricas, etc.<sup>28</sup> Todo budista aprobaría, pues, la condena schopenhaueriana de la cultura burguesa moderna: perseguir en exclusiva la satisfacción de cualesquiera deseos incontrolados «dados» sólo puede llevar al incremento de la *dukha*, del sufrimiento de los individuos. Pero mientras esa cultura le parece a Schopenhauer —preso, como está, en la noción moderna de razón, en la «razón inerte» sierva de las pasiones— el colmo de la racionalidad, al filósofo budista, en cambio, ha de parecerle irracionalidad manifiesta:<sup>29</sup> pues la razón budista, como la socrática, no es «inerte»; es «erótica», tiene fuerza motivacional propia. Por eso puede combatir y domesticar las pasiones, promover el «despertar» del mal sueño de la ignorancia que las nutre; mientras que la sinrazón schopenhaueriana sólo puede lamentarlas, exactamente en la misma medida en que la razón humeana las condona.

Lo segundo que cabe observar son las posibles consecuencias que sobre el pesimismo metafísico de Schopenhauer tiene esta solución budista. En un mundo humano de «despiertos», de hombres racionales, se conseguiría minimizar el sufrimiento en términos absolutos: el menor sufrimiento de unos no implicaría el mayor sufrimiento de otros. Al contrario: hombres racionales empeñados en minimizar el sufrimiento del mundo<sup>30</sup> no sólo se beneficiarían de la

28. Esa fue verosíblemente la posición final del propio Buda. Tras el retiro solitario de siete años comiendo un grano de arroz al día, el Gauthama decidió no sólo comunicar su descubrimiento a sus semejantes, sino también que el ascetismo no es la buena vía. Para una inteligente y técnica defensa de la «vía media», cf. el capítulo 23 del libro, ya citado, de Serge-Christoph Kolm, *Le Bonheur-Liberté*.

29. Pues la asignación total de recursos hacia el conjunto exterior de oportunidad no sólo no consigue sacar al individuo de su ciclo khármico, sino que convierte a éste en un proceso de *feed back* positivo, es decir, en un proceso que no sólo se repite, sino que se amplía con cada repetición precisamente por los éxitos conseguidos en la exploración y modificación del entorno emprendidas con objeto de satisfacer crecientemente deseos psíquicamente incontrolados.

30. Pues ese es el empeño central de la doctrina budista. Su individualismo es sólo una consecuencia de la consideración de que la actuación sobre uno mismo permite atacar con más eficacia la *dukha* universal. Y ese individualismo en ningún

reducción del propio sufrimiento, sino también de la reducción del sufrimiento ajeno. Así como en la económica del mundo schopenhaueriano la persecución de mi «felicidad» (en el sentido Kant-Schopenhauer), aparte de ser un empeño frustrante por vano, produce inevitablemente deseconomías externas, «externalidades negativas» que perjudican a otros, en la económica de un mundo «despierto» la actividad racional de minimizar la *dukha* propia produce «externalidades positivas» de las que se benefician los demás seres racionales: no sólo porque se reduce el hostigamiento a que les someto, sino porque, «despiertos» ellos también, gozan contemplando el descenso de mi propio sufrimiento.<sup>31</sup> Es decir, ese mundo de seres racionales «despiertos» no juega ya a un juego de suma cero; sus miembros no compiten ya de un modo irreductiblemente antagónico. Por lo tanto, en ese mundo no puede ya la selección natural —o un filtro causal funcionalmente equivalente— desempeñar el papel de Dios: no puede elegir ya los valores de la variable de control, no puede realizar el principio de razón suficiente, y la función que describe las relaciones entre esos seres no puede ser ya la del paisaje adaptativo de Schopenhauer. Por lo tanto, ese mundo puede escapar a la condena schopenhaueriana de ser forzosamente un máximo local de «voluntad», o de maldad, o de agresión, o de egoísmo. No sólo, pues, la botella medio vacía no está, de un modo metafísicamente cierto, máximamente vacía (porque nadie, salvo Dios, podría

---

caso puede identificarse con «egoísmo» en la doctrina budista: el empeño central de ella es, precisamente, la autoaniquilación del *ego*. Yerra, pues, Nietzsche al afirmar que «in der Lehre Buddhas wird der Egoismus Pflicht» (en la doctrina de Buda, el egoísmo se convierte en obligación), aun si acierta plenamente —contra Schopenhauer— al identificar la tarea central de la doctrina: «wie kommst *du* vom Leiden los» (cómo escapas *tú* al sufrimiento). Y acierta aparentemente también al traer a Sócrates a colación comentando esa doctrina: «quizá haya que acordarse aquí de aquel ateniense». Pero vuelve a errar de nuevo al explicar los motivos que llevan a Sócrates a su memoria: «de Sócrates, que elevó el egoísmo personal al reino de los problemas morales». ¿Quiere el declarado antisocrático Nietzsche alabar aquí el «egoísmo» de Buda y de Sócrates? ¿O quiere quizá el no menos declarado defensor del egoísmo sofista denigrar a Buda y a Sócrates como «egoístas»? ¿O acaso —más verosímilmente— quiere enfrentar a un Sócrates «antiegoísta» con un Buda «egoísta»? Una vez más, no se sabe muy bien lo que quiere el veleidoso genio sajón. (*Der Antichrist*, en Friedrich Nietzsche, *Werke in fünf Bände*, edición Schlechta, Ullstein Verlag, Francfort, Berlín-Viena, 1979, vol. III, p. 626.)

31. Se trata, pues, de una auténtica «economía del amor», en el sentido técnico que da Boulding (*The Economics of Love and Fear*, *op. cit.*) al término.

excluir que estuviera aún más vacía en otro mundo metafísicamente posible), sino que, además, la razón humana puede rellenarla, conseguir que esté menos vacía.<sup>32</sup>

Sólo un falso budista puede, pues, criticar a Kant por su intento de «síntesis» práctica, por conservar la esperanza de «felicidad» del hombre de «virtud». Asunto muy distinto es si ese intento puede triunfar con los presupuestos de la filosofía práctica kantiana. Ya hemos visto que no; una antinomia irreductible frustra en esa filosofía toda conciliación consistente de «virtud» y «felicidad», de «libertad» y «naturaleza». Irreductible en tanto que ínsita ya en el uso mismo de los conceptos que maneja: pues no hay un hombre «nouménico», no hay seres «inteligibles»; hay hombres empíricos, «naturales», hombres que sufren porque no son libres, porque no pueden vencer los obstáculos y las constricciones con que la naturaleza les asedia. También su propia naturaleza: y Kant ha sido el primer filósofo moderno que ha reconocido en serio esta vieja verdad del *éthos* antiguo (compartida por el budismo); los «obstáculos internos» (*innere Hindernisse*) son tan importantes —o más— que los «externos». Por eso proclama Kant —con los antiguos y con la filosofía budista— al autoconocimiento (*Selbsterkenntnis*) el comienzo de toda sabiduría humana.<sup>33</sup>

Pero la motivación de ese autoconocimiento, la determinación de emprender el viaje hasta el averno de nuestro yo profundo, hasta las zonas abisales de nuestra psique, no puede venir de un

32. Se podría reponer a eso que Schopenhauer no excluye tal posibilidad. Pues el vislumbra, como queda dicho, un mundo no regido por el principio de razón suficiente, el mundo (¿platónico?) de las ideas. Sólo que no hay tal mundo; el de Schopenhauer es un trasunto de la «inteligibilidad» kantiana, no una traducción al alemán de la doctrina budista (la cual quiere, precisamente, conocer un «micromundo» férreamente estructurado por la causalidad; para «liberar», ciertamente, al sujeto de él, pero en el mismo sentido en el que la ciencia europea le «libera» de las constricciones informativas procedentes del «macromundo» exterior). Un «mundo de despiertos», en la acepción en que estamos usando aquí el concepto, no es un mundo en el que haya dejado de regir el principio de la causalidad (no importa en este contexto si determinista o probabilista), no es un «reino de los fines»; tampoco es una congregación de místicos (demasiado ensimismados para entretenerse en producir o recibir externalidades positivas capaces de aguantar el substrato material de la vida social). Es un mundo de hombres racionales capaces de asignar equilibradamente sus recursos psíquicos, y por eso mismo, capaces de escapar de la cárcel de las estructuras sociales de interdependencia regidas por juegos de suma cero.

33. Véase la nota 20 de este capítulo.

fantasma, llámese «mundo inteligible» o «mundo de las ideas» o «mundo de las puras formas»: <sup>34</sup> sólo puede venir de la insatisfacción («empírica») con el sufrimiento del yo ignorante de sí propio; de la insatisfacción («empírica») con la propia estructura de preferencias; de la formación («empírica») de órdenes superiores de preferencias; de la determinación («empírica») de explorar las circunstancias («empíricas») que estorban a la realización de esa voluntad de orden superior, de la determinación, esto es, de liberarse de las constricciones informativas que atenazan a esa voluntad; de la decisión («empírica») de modificar («empíricamente») el conjunto de oportunidad interior. Y en ese sentido, la motivación moral no puede ser nunca totalmente «autónoma» en la acepción kantiana; sólo puede aproximarse a la «autonomía», pues un resto irreductible de «heteronomía» ha de subsistir siempre cuando se abandona el cómodo templo que cobija a los discursos transcendentales: pedirle al *software* que, sobre rehacer su propio programa, reconstruya también el *hardware* que le soporta, es sencillamente exigirle lo imposible. Platón reconoció esto claramente, y nunca se hizo ilusiones sobre la posibilidad de desterrar definitivamente a la *anánke*.<sup>35</sup>

#### VII.III. EL INTENTO DE SALVAR EL CRITICISMO SIN SACRIFICAR LA SÍNTESIS: LA VIRTUD EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE KANT, FICHTE, HEGEL Y MARX

¿Qué, sin embargo, si el *hardware*, por su propia dinámica, está destinado a acabar derramándose en un molde que coincide con los designios más secretos del *software*? ¿Qué si la «naturaleza» ha de desarrollarse hasta coincidir con la «libertad»? Esta es la solución dilecta de Kant: una especie de astucia de la naturaleza operaría de suerte que, de ser un reino de las meras causas (tal como ha de ser captada por el «juicio constitutivo» de nuestro «entendimiento»), la naturaleza pasaría a ser también un reino de los fines (tal como

34. O del mundo platónico de las ideas tal como lo interpreta Schopenhauer.

35. Aunque, para ser justos, habría que decir también que la «forma» que busca dar Kant a la naturaleza no pretende, como lo quiere, en cambio, el «sujeto puro» de Schopenhauer, cancelar al «reino de las causas», sino sólo moldear un «reino de los fines» con la arcilla proporcionada por aquél, y en eso muestra el filósofo crítico una innegable afinidad electiva con el Platón del *Timeo*.

nos invita a captarla el «juicio reflexivo» de nuestra «razón»): en eso se funda la «idea regulativa» de la historia humana como historia de la realización del bien supremo asistida por la astucia de la naturaleza. Sí: la idea hegeliana de la astucia de la razón (*List der Vernunft*) está ya completamente anticipada en la filosofía práctica de Kant, señaladamente en los dos escritos menores de su vejez sobre la *Paz perpetua* y sobre *La religión dentro de los límites de la mera razón*.<sup>36</sup> En ellos despunta por vez primera la noción trágica de historia que tan decisivamente habrá de influir sobre Fichte, Hegel y Marx, la idea de una historia que —por expresarlo con palabras de la marxiana *Miseria de la filosofía*— «avanza por sus peores lados»: las guerras, las tormentas sociales, las bajas pasiones humanas, la explotación inmisericorde de clases y naciones enteras, las tiranías políticas más sanguinarias, todos esos elementos se componen entre sí de tal modo y se disponen de tal guisa en el tiempo histórico, en el *saeculum*, que conspiran como de común acuerdo en favor del advenimiento en la tierra del bien supremo.<sup>37</sup>

36. Eso argumenta convincentemente Yovel en su *Kant's Philosophy of History*, ya citado.

37. En lo que sin duda puede apreciarse la raíz cristiano-escatológica de la concepción trágica de la historia propia del idealismo alemán. Una presentación de la filosofía de la historia siguiendo este *filum meditandi* puede encontrarse en el ensayito de Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953. Mayor interés que este tipo de especulaciones *à la* Löwith o *à la* Norman Cohn (siempre eruditas, pero a menudo conceptualmente amorfas) tiene para nosotros el aperebirnos de lo siguiente: la visión trágica del progreso histórico no viene sin más de algo que podamos llamar «visión cristiana del mundo»; al contrario. La visión cristiana tradicional de la historia es atemporal: Boecio y Agustín entienden el *saeculum* como reino de la *fortuna*; el cristiano es impotente en ese mundo gobernado por el azar y lo imprevisible. Y el mensaje de Boecio es precisamente que ese mundo, con toda su maldad, no es real; para acceder a la verdadera realidad es necesaria la fe, desde ella el tiempo no existe, la apariencia de la *fortuna* es finalmente comprendida como mero test de la solidez de la creencia religiosa en Dios, y «toda fortuna es buena fortuna». Los hombres tocados por la gracia tienen fe y pueden sufrir el mundo de la *fortuna* comprendiendo su irrealidad, y así, escapando y triunfando de él. (Dicho sea de pasada: ese mensaje de Boecio y del cristianismo agustiniano es lo que Schopenhauer pretende embajada de Platón y del Gauthama.) Escapando, no enfrentándose a él: la lucha contra la *fortuna*, contra la diosa *Tyché*, era cosa del soberbio hombre pagano; la fe y la gracia sustituyen a la virtud antigua. Ahora bien; la escatología cristiana herética no acepta el *nunc-stans* boeciano-agustiniano, y pretende conferir realidad al *saeculum*, hilvanarlo como historia-de-la-salvación, vincularlo a las operaciones de la gracia haciendo de ella, no un instrumento

Evidentemente, si la razón no quiere ser «perezosa» —en el sentido de Kant—, si no quiere buscar muletas teleológicas allí donde son de rigor las explicaciones causales, la presunción de un teatro histórico así no puede ser sino una «idea regulativa» del destino del hombre —nunca un «juicio constitutivo» sobre el curso de la especie—, y la realización de esa idea necesita del concurso divino, o, por decirlo con Hegel, del «paso de Dios por la tierra». Pues no se le ve a esa idea embrague posible con el «mundo empírico» mientras no rinda tributo a un Ser supremo encargado de garantizar la conversión del hombre en efectivo agente moralizador de la naturaleza, en *Weltbaumeister*. O mientras no proponga un conjunto de mecanismos causales, explicativos del curso de la historia humana, que den cuenta por sí solos de la disposición aparentemente teleológica con que el programa de moralización la inviste: la «teoría de la historia» de Karl Marx ha de verse sobre todo como un intento científico-social (con trasfondo heurístico metafísico-idealista) de establecer tales mecanismos sin vacar a las zonas «perezosas» de la «razón».

La visión trágica de la historia, característica de la línea Kant-

---

de la relación privada de Dios con cada uno de los hombres, sino con el curso público de la *civitas* humana como camino hacia el advenimiento de la *civitas dei terrena*. La politización del cristianismo acontece por esta vía, que empuja a los fieles a interesarse por el *saeculum*, por la *civitas*, por los sucesos de la vida social. Y eso abre de nuevo las puertas para que algo parecido a la virtud ciudadana antigua obtenga carta de naturaleza en el pensamiento cristiano escatológico o apocalíptico. La diferencia, no obstante, con la virtud ciudadana antigua es obvia: mientras el *enkratés*, o el *phrónimos*, tenía que hurgar en sus recursos psíquicos para sobreponerse a los reveses de la *tyché*, o de la *fortuna*, sin perder la *akataplexia*, manteniéndose fiel al *nil admirari* de Horacio, el cristiano *engagé*, en cambio, puede recurrir al libro del Apocalipsis en busca de una interpretación consoladora del suceso secular perturbador, una interpretación que permita considerarlo, igual que la crucifixión de Jesús, como *felix culpa*. Pero sea como fuere, esta reintroducción de motivos republicanos a través de la politización de la gracia, característica del heretismo escatológico de la baja latinidad y de la Edad Media, es la raíz cristiana de la filosofía de la historia del idealismo alemán. Esa filosofía tiene, contra lo que a menudo se dice, cabida para la fortuna, para la incertidumbre, para el azar; pero su «panlogismo» lo absorbe en una historia de salvación. (Glockner, el editor de Hegel, vio muy bien esa tensión entre lo que llamó la «visión trágica» —que él imputaba al joven Hegel— y el «panlogismo» del sistema hegeliano —del Hegel maduro, en la concepción de Glockner—, en su famoso libro sobre la filosofía hegeliana (*Hegel*, Fromman Verlag, Stuttgart, vol. I, 1929, vol. II, 1940).



Hegel-Marx, se inspira sin ninguna duda en, y toma buena parte de su fuerza heurística de, la «mano invisible» del mercado.<sup>38</sup> Como esa mano arregla y compone los intereses egoístas de los hombres de tal modo que de su interdependencia resulta la promoción estática del interés público, así también la idea regulativa de la historia humana dispone dinámico-temporalmente las pasiones, los crímenes, etc., de tal modo que de la chistera de su articulación histórica acabe saliendo el *summum bonum*. La tragedia de la historia humana tiene un *happy end*. Pero no por ello deja de ser tragedia; pues tal parece como si todas las generaciones de hombres estuvieran condenadas al martirio para exclusivo solaz de la última.<sup>39</sup> Sin embargo, hay una diferencia esencial entre la «mano invisible» estática del mercado y la «mano invisible» dinámica de la tragedia histórica: es tarea principal encomendada a la primera por los filósofos morales liberales la substitución de la virtud antigua por un principio totalmente otro, la consecución de una «tangente ética» de nuevo tipo partiendo, como dato inamovible, del egoísmo «calculador» de los individuos; mientras que, en cambio, a la segunda se le encarga que acabe trayendo consigo, como *summum bonum*, a una virtud más o menos emparentada con la del *éthos* antiguo, convirtiéndose así ella, no tanto en el resultado de una laboriosa actividad del individuo sobre sí mismo, cuanto en el producto, en el excelente resultado, de la atroz dinámica histórica de la especie. Kant, Fichte, Marx y, en menor medida, Hegel, esperan de su dinámica que traiga consigo la virtud: en esa medida son republicanos, en esa medida son críticos de la cultura moral moderna; ellos no aceptan la «tangente ética» burguesa, desconfían profundamente de los «demonios inteligentes» de la modernidad capitalista.

38. La cual, como ya observamos, no deja de tener tampoco su ascendiente teológico.

39. Como objetó Herder a la filosofía de la historia kantiana: «¿Qué podría significar que el hombre, tal como lo conocemos ahora, está hecho para un crecimiento infinito de sus fuerzas espirituales, para una progresiva expansión de sus sensaciones y acciones, incluso que está hecho para el Estado como objetivo de su especie y que todas las generaciones se han hecho propiamente sólo para la última, entronizada sobre la arruinada felicidad de todas las anteriores? La sola mirada a nuestros hermanos en la tierra, incluso la experiencia de cualquier vida humana particular, basta para refutar esos planes suplantadores de la Providencia» (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Herders Werke in fünf Bände*, edición a cargo de Regine Otto, Aufbau Verlag, Berlín [Este], Weimar, 1978, vol. IV, p. 186).

Paradigmáticos de este punto de vista son los *Grundzüge* (1804) de Fichte. En cuya primera lección se dice:

El concepto de un plan universal (*Weltplan*) es presupuesto, pues, por nuestra investigación, y, por motivos ya aducidos, no tengo que inferirlo, sino sólo mostrarlo. Por eso digo —poniendo así la primera piedra del edificio en construcción—: *el objetivo de la vida terrena de la humanidad es que ella disponga todas las circunstancias con libertad y de acuerdo con la razón.*<sup>40</sup>

Recordemos sólo al paso que Fichte utiliza las nociones de «razón» (*Vernunft*) y «libertad» (*Freiheit*) en la misma acepción que Kant. Pues bien; Fichte nos viene a decir que la realización de la «libertad» en la tierra sigue un «plan», y que las etapas de ejecución de ese plan dividen a la historia en cinco períodos de progresiva «liberación» de la humanidad, o de «moralización» de la «naturaleza»: 1. «La época de la dominación incondicional de la razón por el instinto: el *estado de inocencia (Unschuld) de la humanidad.*» 2. «La época en la que el instinto de razón se transforma en una autoridad externa coercitiva: el período de los sistemas de vida y doctrina positivos que nunca retroceden hasta los últimos fundamentos y que, por eso mismo, nunca consiguen convencer, sino que desean, por el contrario, constreñir y exigen fe ciega y obediencia incondicional: *el estado del pecado incipiente.*» 3. «La época de la liberación, directamente de la autoridad, indirectamente del instinto de razón y de la razón en general: el período de indiferencia absoluta respecto de toda verdad y de la desvinculación completa sin guías alternativas propias: *el estado de la pecaminosidad completa.*» 4. «La época de la ciencia de la razón: el período en el que se reconoce a la verdad como lo supremo y en el que ella es supremamente querida: *el estado de la exculpación (Rechtfertigung) incipiente.*» 5. «La época del arte de la razón: el período en el que la humanidad se eleva a sí misma, con mano más firme e infalible, a copia exacta de la razón (*zum getroffene Abdrucke der Vernunft*): *el estado de la exculpación completa y de la salvación.*»<sup>41</sup>

40. *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, en *Fichtes Werke*, edición de Immanuel Hermann Fichte, reprint, Walter de Gruyter, Berlín, 1971, vol. VII, p. 11. (Todas las citas de Fichte procederán de esta edición. El número romano indica el volumen; el arábe, la página.)

41. *Ibid.*, pp. 14 ss.

En la secuencia histórica del *Weltplan* de Fichte reconocemos la impronta trágica que viene de Kant: al «estado de exculpación completa» se llega pasando por, entre otros, el período de la «pecaminosidad completa». Pero, como en Kant también, el resultado de ese proceso, que conlleva maldad, egoísmo, *Selbstsucht*, no es, al estilo liberal, un mero orden social globalmente armonioso a través de una ingeniosa composición de los vicios particulares, sino la erradicación misma del vicio, la realización de la virtud, la cristalización de un orden social armonioso en tanto que sencillamente compuesto por individuos virtuosos. La filosofía clásica alemana vuelve, así, al terreno del *éthos* antiguo, regresa a la virtud y rechaza el mercado. De aquí su grandeza, decididamente antimoderna; de aquí la fascinación que aún ejerce sobre los críticos de la cultura moral burguesa. Y Fichte se acerca como nadie al núcleo teórico de la virtud antigua (más determinadamente, al núcleo teórico de la virtud estoica). En el parágrafo 16 del *System der Sittenlehre* (1798), dedicado a «las causas del mal en los seres racionales», Fichte procede a una reconstrucción en «profundidad» de la estructura motivacional del alma humana sin precedentes desde la filosofía práctica antigua. En el apartado segundo de ese parágrafo, el aún epígono de Kant comienza por recordar que el hombre, como ser racional, arranca con una toma de consciencia del «impulso natural» (*Naturantrieb*), y «actúa según indicación de él, con libertad, ciertamente, en la significación formal de la palabra, pero sin consciencia de esa libertad». Añade a continuación que «es de esperar que [el individuo] reflexione sobre sí mismo en ese estado»:

A través de esa reflexión el individuo se desprende del impulso natural (*reisst sich los vom Naturtriebe*) y se dispone independientemente de él, como inteligencia libre; a través de lo cual consigue para sí la capacidad de dilatar y prorrogar la autodeterminación; y así, la capacidad de elegir entre más *maneras* de satisfacer el impulso natural ...

Pensemos un poco en esa posibilidad de elegir. El ser libre se determina sólo con y según conceptos. Así pues, como fundamento de su elección debe haber un concepto sobre la elección, sobre lo que en ella hay que elegir. Supongamos que hay que elegir entre A, B y C. Si uno elige, por ejemplo, C ¿puede esto ocurrir sin razón alguna, es decir, sin una razón inteligible en el concepto? En última instancia no, pues entonces la elección tendría lugar, no a través de

la libertad, sino a través de un ciego compromiso (*blinde Ohngefähr*). La libertad actúa según conceptos. En última instancia, tiene que haber algo en C que lo haga preferible. Llamemos a ese algo X.

... ¿Cómo es, entonces, que precisamente X decide de la elección y no un posible — X? Esto no puede tener su razón sino en una regla universal que el ser racional ya posee. Tiene que ser una premisa mayor de la inferencia racional por el estilo de: lo que es de un tipo tal y cual (= X) debe ser preferido a todo; C es de ese tipo, luego... etc. La premisa mayor contiene la regla. Una tal regla es lo que Kant, de modo felicísimo, llama una *máxima*. (En una inferencia racional teórica, la máxima sería la premisa mayor; pero la teoría no es lo supremo para el hombre, y cualquier premisa mayor tiene aún un principio superior encima. Lo supremo para el hombre empírico, su máximo, es la regla para su acción.)<sup>42</sup>

No será necesario decir que en este paso Fichte anticipa explícita y transparentemente la estructuración del aparato motivacional en órdenes de preferencias jerárquicamente dispuestos. La premisa mayor (X) es una ordenación de primer orden de las posibles acciones (A, B y C). Pero esa ordenación no es suficiente en la «práctica» —sólo lo es en la «teoría»—, y necesita un fundamento de orden superior, una metaordenación: la «regla de acción», la «máxima» kantiana, que es lo «supremo para el hombre empírico» en la medida en que elige entre ordenaciones de primer orden. Ahora bien; el paso de la «premis mayor» a la «máxima» no es tan sencillo; es el paso de la «teoría» (y del «entendimiento») a la «práctica» (y a la «razón»). La «razón práctica» es, pues, la sede de las preferencias de segundo orden, el espacio de libertad (interior) en el que el individuo elige lo que le gustaría elegir, desea lo que le gustaría desear y elige lo que desea desear. «So argumentiert Kant», así argumenta Kant, dice Fichte; pero raramente, hay que añadir a continuación, con la diafanidad del joven discípulo. Pues, hasta aquí, hemos asistido a una mundanización de la razón práctica kantiana: Fichte nos ha aclarado la raíz «natural», «empírica» de la «libertad».

Mas, epígono al fin y al cabo, no se conforma con ese resultado de la reconstrucción de la argumentación del maestro, resultado de

42. IV, p. 180.

acuerdo con el cual la «libertad» pisa el suelo firme de la «naturaleza». No: Fichte se siente incómodo al mostrar que la argumentación de Kant por él reconstruida se queda en tierra; él da alas a la libertad, y quiere que vuele. «¿Cuál podría ser, en ese punto de reflexión en el que hemos dejado al hombre, su máxima?» se pregunta Fichte. Sólo «la máxima de la propia felicidad». Por eso es el hombre, en esa etapa de reflexión, no propiamente un hombre, sino sólo un «animal inteligente», un *verständiges Tier*, pues el motivo de su máxima es heterónimo, no es otro que el del impulso natural de máximo placer (o mínimo displacer). Con las preferencias de segundo orden, vendría Fichte a decir, no hemos abandonado aún el terreno de la «teoría» y del «entendimiento», no hemos accedido aún a la uránica región de la «razón práctica». Fichte se propone demostrar la necesidad de una mediación más para conseguirlo, y su demostración es altamente instructiva:

Una mediación más monta tanto como introducir preferencias de tercer orden. — Ya hemos visto en el capítulo segundo cómo la filosofía práctica estoica era incomprensible sin su reconstrucción en términos de preferencias de tercer orden: que Fichte proceda ahora a una reelaboración quasi-estoica del concepto de virtud proporciona una confirmación indirecta de la validez de nuestra reconstrucción del *éthos* estoico. — En efecto:

*Si el hombre permanece en este punto de reflexión, no es posible que tenga otra máxima que ésta [la de la propia felicidad]. En esas circunstancias, no dispone de otra mejor. A partir del punto de reflexión presupuesto, la máxima puede inferirse teóricamente. Pero que permanezca en ese punto no es en absoluto necesario, sino que depende de su libertad; él debería auparse a un punto más alto, y podría hacerlo. De que no lo haga tiene él la culpa; con lo que también es culpa suya la inadecuada (*untaugliche*) máxima que de aquí se deduce. En qué punto se va a detener la reflexión de un individuo es cosa que no puede predecirse; pues esto no depende de ninguna ley teórica. Es, pues, de todo punto correcto cuando se juzga: en esta situación, es decir, con esta disposición mental (*Denkart*) y con este carácter, el hombre no podía actuar de otro modo que como ha actuado. Pero sería, en cambio, incorrecto, si se quisiera permanecer en ese juicio y afirmar que el hombre no puede tener otro carácter que el que tiene. Al contrario: el hombre ha de formarse otro carácter cuando el actual resulta de todo punto inadecuado*

(*nichts taugt*), y puede hacerlo; pues eso depende, en última instancia, de su libertad.<sup>43</sup>

¿Qué nos dice Fichte en este texto? En substancia esto: el «animal inteligente» tiene preferencias de segundo orden que estructuran a las de primer orden de acuerdo con el principio del máximo placer o de la «felicidad propia»; a ese orden de preferencias es a lo más a que puede llegar el hombre en tanto los motivos de su acción estén impulsados «naturalmente», «empírico-causalmente» (y guiados «teoréticamente» por su «entendimiento»). Llegar a ese orden equivale a optimizar dentro de un conjunto de oportunidad interior *dado* por la naturaleza al hombre. Pero con eso no se puede decir de éste que sea libre, que sea plenamente humano; pues está aún ligado a la naturaleza, sus motivos no son autónomos, vienen de ella, y en esa medida son heterónomos, y en esa medida no pasa él de ser un «animal inteligente». Para ser propiamente hombre, para acceder a la verdadera libertad y desasirse de la naturaleza, del entendimiento, de la teoría; para llegar a razón, a la práctica (ya no comprensible teoréticamente),<sup>44</sup> es necesario que el hombre se forme (*sich bildet*) su propio carácter. Es decir, que no se limite a optimizar dentro del conjunto de oportunidad interior que le ha dado la «naturaleza» (y el proceso de socialización al que ha sido sometido), sino que modifique ese conjunto, que lo transforme, que lo elija. Sólo este último paso hace al hombre, de acuerdo con Fichte, *materialiter* libre; las preferencias de segundo orden, sólo *formaliter*.<sup>45</sup>

43. *Ibid.*, p. 182.

44. «Aquí hay algo de incomprensible; y no puede ser de otro modo, pues nos encontramos en la frontera misma de lo comprensible que es la doctrina de la libertad aplicada al sujeto empírico.» *Ibid.*

45. Las preferencias de segundo orden, caso de ser obedecidas, consiguen sólo optimizar dentro del conjunto (interior) de oportunidad dado al individuo por la naturaleza y por el proceso de socialización. Fichte considera *materialmente* libre sólo al sujeto capaz también de modificar ese conjunto de oportunidad; para conseguirlo, necesita formar preferencias de tercer orden, y obedecerlas. Quizá el lector se pregunte ahora, acordándose de la reconstrucción —realizada en el capítulo II— del paso del *enkratés* ático al *enkratés* estoico, por qué necesita Fichte preferencias de tercer orden para hacer libre al sujeto si al *enkratés* ático le bastaban las de segundo orden. En el capítulo II hemos descrito el tránsito de las preferencias de segundo orden clásicas a las preferencias de tercer orden postclásicas o helenísticas como una profundización en la psicología individual, pero no hemos dicho con eso que Sócrates no fuera *materialiter* libre. La respuesta a la hipotética pregunta podría ser ésta:

Lo mismo que en las filosofías helenísticas, la aspiración a la autonomía lleva en Fichte a las preferencias de tercer orden. Pero así como en la Stoa no encontrábamos nada mágico, nada inexplicable en la formación de las preferencias de tercer orden que constituían la antesala de la *apathía*, su formación es un misterio en la

*Enkratés* de la *pólis* vive en un contexto social altamente integrado, la inmensa mayoría de las personas con las que interactúa forman parte de su cotidianidad, la interacción con ellas es iterada, es improbable que tenga encuentros únicos con alguien; la vida pública es densa y robusta, los flujos de información entre las personas, proteicos. En un contexto así son menos probables las llamadas «estrategias de autopresentación» (cf. Edward Jones y Thane Pittman: «Toward a General Theory of Strategic Self-Presentation», en Jerry Suls, ed., *Psychological Perspectives on the Self*, Erlbaum, Hillsdale, N. J., 1982, vol. I). Esas estrategias tienden a presentar a los demás una determinada imagen de uno mismo, de las propias disposiciones; el éxito de ellas depende del hecho, probado experimentalmente (cf. Edward Jones y Victor Harris: «The Attribution of Attitudes», en *Journal of Experimental Social Psychology*, vol. 3, 1967, pp. 1-24), de que los hombres somos exageradamente crédulos (o ingenuos) respecto de las disposiciones de conducta mostradas por otros hombres a falta de refutaciones contundentes y repetidas por parte de la conducta real de ellos (y aun con esas refutaciones). Ahora bien; lo interesante es que el éxito de estas estrategias de autopresentación, tendentes evidentemente a ganar posiciones de poder sobre, o de respeto por parte de, los demás están sometidos a un *feedback loop*: a fuerza de engañar a los demás y de que los demás respondan creyéndose el engaño, uno llega a engañarse a sí mismo, la imagen que uno tiene de sí mismo acaba siendo moldeada por las estrategias de autopresentación que elige: «In one sense, then, people may deceive themselves by deceiving others» (Daniel Gilbert y Joel Cooper, «Social Psychological Strategies of Self-Deception», en Mike M. Martin, ed., *Self-Deception and Self-Understanding*, University Press of Kansas, Lawrence, Kansas, 1985, p. 83). El éxito de esas estrategias de autopresentación (y de su doble corolario: el engaño a los demás y el refuerzo del autoengaño) depende crucialmente del contexto social: en un contexto social con muchos flujos de información interpersonal naufragarán más fácilmente esas estrategias y, por consecuencia, el individuo tenderá menos a autoengañarse, le será más fácil el acceso a sí mismo, de la misma manera y por lo mismo que su relación con los demás será más natural, estará menos mediada por la necesidad de «negociar con otros la propia identidad» (cf. Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Anchor Books, Garden City, N. Y., 1959). En una palabra: no sólo el individuo tendrá relativamente claras las fronteras de su conjunto de oportunidad interior, sino que hasta podrá sentirse satisfecho con él; nada le urgirá a modificarlo, a desarrollar preferencias de tercer orden. Para la formación de preferencias de tercer orden, para la decisión de modificar el propio conjunto interior de oportunidad, quizá sea necesario haber estado sometido a un proceso de socialización que lo ha fijado con demasiadas limitaciones; el individuo ha de estar muy insatisfecho de sí mismo (y percatarse de esa insatisfacción), o sentirse muy «individuo», muy aislado socialmente. O, como dicen los budistas, tener un ciclo *khármico* muy «cargado».

filosofía de Fichte. ¿Cuál es el móvil que empuja a ellas, de dónde proceden? Como Fichte no puede responder a esta pregunta, opta por eludirla: «no puede decirse de dónde vienen, pues no vienen de sitio alguno», declara paladinamente. Reconoce que, una vez instalado el hombre en lo que nosotros llamamos segundo orden de preferencias, nada «le impulsa a ir más arriba». Pero se consuela pensando que «tampoco es necesario que el hombre permanezca en ellas, porque no hay nada que le retenga aquí. Le es, pues, posible al hombre proseguir y alcanzar el punto de reflexión supremo; y si no lo hace, la causa hay que buscarla en que no usa su libertad, aunque, en su actual estado, no sea consciente de su culpa». Pero ¿por qué no hay nada que retenga al hombre en el segundo orden? Si esto fuera cierto, los naturales «obstáculos internos» de que habla Kant no serían tales obstáculos; más en general, la «naturaleza» no pondría trabas a la «libertad», no habría tensión entre ellas, sino mutua indiferencia. Por otra parte, aun si nada retuviera en el segundo orden ¿qué fuerza propulsora anima a aspirar al tercero? ¿Qué es lo que hace que el hombre llegue a considerar «inadecuado» (*untauglich*)<sup>46</sup> al segundo orden de preferencias? En vano buscaríamos respuestas a esas preguntas en la obra de Fichte, pues, como Kant, anda cautivo de la dicotomía entre «mundo empírico» y «mundo inteligible», entre «entendimiento» y «razón», entre «naturaleza» y «libertad», entre «teoría» y «práctica».

Y si hurgamos un poco, más cautivo aún que el maestro: Fichte

46. Como hemos visto, Fichte utiliza por dos veces esta palabra —lo que excluye prácticamente que se trate de una expresión azarosa—, una vez en forma adverbial (*untauglich*) y otra como verbo (*nichts taugt*). (Kant habla también a veces de la *Tauglichkeit* de las máximas.) Hemos traducido *untauglich* por «inadecuado», pero la traducción no agota el campo semántico connotativo de la palabra: *taugen* es un verbo emparentado etimológicamente con el sustantivo *Tugend*, que hay que traducir por «virtud». (Cf. la voz *taugen* en *Das Herkunftwörterbuch* del diccionario Duden, vol. 7, Mannheim, Viena, Zurich, 1963.) Así pues, resulta natural suponer que Fichte escoge esa palabra para significar una insatisfacción del hombre con preferencias de segundo orden inadecuadas-en-tanto-que-no-virtuosas. Esto nos da la ocasión para hacer notar al lector que con la palabra alemana *Tugend* ocurre —en menor medida— lo que con la griega *areté*: denota primordialmente virtud, bondad interior en sentido moral estrecho, pero incorpora a la vez la connotación —muy clara etimológicamente— de «adecuación», de «aptitud» y aun de «satisfacción». Y quizá no sea del todo ajeno a eso el que las dos únicas culturas filosóficas de occidente que han elaborado conceptos de libertad interior se hayan desarrollado en las lenguas griega y alemana.



no está ni siquiera dispuesto a admitir a la felicidad como producto o efecto lateral de una conducta virtuosa. En el parágrafo 25 de la misma *Sittenlehre*, precisamente tras haber definido como la «esencia de la inmoralidad» a la «conversión de la satisfacción del impulso natural en fin último de mi acción», declara abiertamente su hostilidad también a aquellos que sólo quieren «corregir» al hombre en vez de «cultivarlo», a aquellos para quienes «la recompensa no debe ser el único fin del virtuoso», incluidos aquellos para quienes esa recompensa «no debe ser fin *principal*, sino *lateral* (*Nebenzweck*)»: «De ningún modo; la recompensa no debe constituir fin alguno. Cualquier acción por esperanza de recompensa, o por temor a la condena, es absolutamente inmoral». <sup>47</sup>

Esa animadversión de Fichte hacia la «naturaleza», incluso el halo de enigma «incomprensible» que rodea a la «práctica» fichteana, hace tanto más sorprendente el que, siguiendo a Kant, Fichte busque también un hilo causal o empírico con el que hilvanar el despliegue de la moralidad en el mundo. Ese hilo, como ya se vio en la alusión a los *Grundzüge*, es la historia de las sociedades humanas. Pues, como dice en la *Sittenlehre* (§ 16): «Sólo a través de la educación en el sentido más amplio, esto es, a través de la impronta (*Einwirkung*) que la sociedad deja en nosotros, adquirimos la posibilidad del uso de nuestra libertad ... Si la sociedad fuera mejor, también lo seríamos nosotros ...». <sup>48</sup>

Que el entramado empírico-causal que ha de llevar finalmente a la apoteosis de la historia humana, a la sociedad plenamente virtuosa, sea de una debilidad fantástica en el joven Fichte, es cosa de la que no cabe extrañarse: buen discípulo de Kant, no quiere arriesgarse a alimentar a la «razón perezosa», no quiere que su filosofía se despeñe por los derrotaderos de la especulación teleológica; ese entramado debe derivar del postulado de la razón práctica que es

47. IV, p. 316. Recuérdese la interpretación que hemos realizado de la doctrina protestante de la predestinación y de la concepción kantiana de la felicidad: salvación y felicidad las interpretábamos como productos esencialmente laterales. Productos no son fines. Un producto esencialmente lateral es un resultado tal de la acción humana que, de proponérselo el sujeto como fin (incluso como fin «lateral»), fracasaría en su consecución. Fichte no corrige, pues, aquí a Kant; lo matiza.

48. El texto prosigue: «con todo, sin propio merecimiento. Pero la posibilidad de serlo con propio merecimiento no queda por ello cancelada; sólo se eleva a un punto más alto» (IV, p. 184).

Dios, no del ingenio constructivo teórico-filosófico. Ni que decir tiene que ese postulado no puede hacerse comprensible teóricamente, sólo puede «postularse»:

En esa medida es bueno todo lo que *acontece*, y absolutamente conforme a fin. Sólo un mundo es posible, un mundo completamente bueno. Todo lo que ocurre en ese mundo sirve para mejora y formación de los hombres, y a través de ello, para la consecución del objetivo terrenal. Este plan universal superior es lo que llamamos naturaleza: la naturaleza lleva a los hombres a la abundancia a través de la escasez, a una constitución jurídica a través del desorden general, a la paz perpetua definitiva a través de los desastres de sus incesantes guerras.<sup>49</sup>

Pero ya por esa temprana fecha (1800), y en el mismo libro (*La determinación del hombre*), puede percibirse cierta desconfianza de Fichte respecto de la armonía entre el desarrollo de la «naturaleza» (*id est*, la ejecución del «plan universal») y la «libertad» del hombre, entre el destino terrenal y el destino propiamente moral del hombre como ser racional. ¿Constituyen «las acciones mandadas por la voz de la conciencia también los medios, los únicos medios, de conseguir el fin terrenal de la humanidad»? ¿No se «necesita más que querer lo mejor para que lo mejor acontezca»? se pregunta Fichte. Pero sólo para responder decepcionadamente:

¡Oh! La mayoría de las buenas decisiones no sirven para nada en este mundo, y otras parecen incluso oponerse al fin para el que fueron tomadas. En cambio, las más despreciables pasiones de los hombres, sus vicios y fechorías, llevan muy a menudo a mejorar las cosas de un modo más seguro que los esfuerzos del justo que nunca quiere hacer el mal para que triunfe el bien; y parece que el mundo óptimo crece y prospera de manera completamente independiente de todas las virtudes y de todos los vicios humanos, siguiendo sus propias leyes, a través de una fuerza invisible y desconocida, lo mismo

49. *Die Bestimmung des Menschen* (1800), II, p. 307. Vale la pena contrastar este texto con otro, procedente de la *Wissenschaftslehre* (1801) (II; § 47, p. 157): «Cuando se habla de un mundo óptimo y de las huellas de Dios en ese mundo, la respuesta es: el mundo es el peor que pueda haber en la medida en que, en sí mismo, es una completa nulidad. Pero precisamente por eso anda esparcida por él la única bondad posible de Dios, a saber: que a partir de él y de todas sus circunstancias la inteligencia puede elevarse a la decisión de hacerlo mejor».

que los cuerpos celestes, independientemente de todas las inquietudes humanas, siguen el curso que les está prescrito; y que esa fuerza arrastra consigo a todas las intenciones humanas, buenas y malas, en la ejecución de su plan superior utilizando, con su superior poder y para su propio fin, lo que fue emprendido para otros fines.<sup>50</sup>

Esto plantea el terrible problema de la utilidad de la «razón práctica» en el mundo terreno: si no puede servir como medio para la realización del bien supremo terrenal (sino a menudo para todo lo contrario), si éste, como los astros, sigue su propio rumbo y es «completamente independiente» de aquélla, no hay razón posible en la tierra que dé cuenta de la «razón práctica», ni fuerza que la impulse eróticamente hacia el bien; la «razón práctica» se convertiría en postulado de sí misma. De aquí que el *Wendepunkt* hacia el misticismo que se opera en la filosofía de Fichte hacia 1806 (con la *Anweisung zum seligen Leben*) esté ya anunciado por este paso de 1800. No para este mundo está destinado el hombre, concluirá Fichte, sino para el otro, siendo éste meramente una «escuela de eternidad», una estación de tránsito en la que el hombre será sometido al instructivo test boeciano de la fortuna.<sup>51</sup> Y así, la obsesiva pugna del joven ateo con la heteronomía, su radical búsqueda de la libertad y la autonomía, acabará con la entrega del filósofo maduro a la teonomía:

En tanto el hombre continúa deseando ser algo, Dios no viene a él, pues ningún hombre puede llegar a ser Dios. En cambio, en cuanto el hombre se aniquila a sí mismo pura, completa y radicalmente, resta solamente Dios ... El hombre no puede hacerse Dios; pero puede aniquilarse a sí mismo, y en esa medida, sumergirse en Dios. Esa autoaniquilación (*Selbstvernichtung*) es la entrada en la vida superior.<sup>52</sup>

50. II, p. 280. No será ocioso comparar esta afirmación de Fichte con la expeditiva aseveración del economista Steuart, según la cual: «Si un pueblo se volviera totalmente desinteresado [no egoísta], no habría posibilidad de gobernarlo. Cada uno podría considerar el interés de su país desde un ángulo diferente, y muchos podrían contribuir a su ruina tratando de promover sus ventajas». (Citado por Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, op. cit., pp. 56-57.)

51. Véase la nota 37 de este capítulo.

52. V, p. 518. La notabilísima fórmula, según la cual la «autoaniquilación es la entrada en la vida superior», podría perfectamente proceder de un texto budista, si no tuviera la connotación místico-teísta que, evidentemente, posee en Fichte. Pero, con todo, hay que reconocer en este filósofo, una de cuyas sentencias más

## VII.IV. EL MARX «REPUBLICANO» Y EL MARX «LIBERAL»

Como el joven Fichte espera de la tragedia histórica humana que traiga, o ayude al menos a la venida de la virtud a la tierra, así también, en menor medida, Hegel y, sobre todo, Marx. Los dos motivos básicos de la filosofía práctica del idealismo alemán —la reviviscencia del *éthos* antiguo y la noción trágica de la historia— pueden encontrarse en Marx. Éste ha aprendido del «realismo» de Hegel a encauzar «empíricamente» la realización de la virtud, a no pretender una virtud que sea, según la displicente expresión de Hegel, mera «palabrería inesencial»; pero, a diferencia del Hegel maduro, no quiere darla por definitivamente enterrada. Y todo su empeño como científico-social está puesto al servicio de la búsqueda de un *filum Ariadnae* con el que hilvanar causalmente la realización de la libertad clásica en el mundo industrial moderno: pues eso es el comunismo éticamente individualista, es decir, refinado por el proceso civilizatorio.<sup>53</sup>

Si ha de haber «dos Marx», como todas las exégesis académicas de éxito se empeñan en mostrar, éstos no son el «libertario» y el «autoritario», el «joven» y el «viejo», el «humanista» y el «antihumanista», o aun el «ideológico» y el «científico», sino el Marx «clásico» y el Marx «moderno», o si se prefiere, el Marx «republi-

---

célebres dice que la visión del mundo refleja la personalidad de quien la sostiene, una personalidad afín al arquetipo budista. Por ejemplo: no le faltaba a Fichte memoria, una de las cualidades máspreciadas y estimuladas por la pedagogía budista, un arma imprescindible en la lucha contra el autoengaño: según cuentan sus biógrafos, el niño Johan Gottlieb Fichte, hijo de una humilde familia de siervos del señorío de Oberlausitz, conseguía retener en la cabeza los sermones dominicales del pastor; llegado el señor un domingo a la misa con retraso, sólo pudo oír el largo sermón del pastor a través de la fiel reproducción que de él hiciera el pequeño Fichte, a instancias de su padre. El señor de Oberlausitz quedó a tal punto impresionado con el genial talento infantil, que consintió en pagarle sus estudios en Jena. (La anécdota, en Wilhelm Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, DTV, Munich, 1975, pp. 191 ss.)

53. En los *Manuscritos económico-filosóficos*, Marx ha criticado sin contemplaciones lo que allí llama «comunismo crudo»: «Ese comunismo —en la medida en que niega la *personalidad* de los hombres— constituye precisamente la expresión más consecuente de la propiedad privada, que es esa negación». *MEW*, Ergänzungsband, I, p. 534.

cano» y el Marx «liberal». El segundo ha muerto para siempre, pero el primero está más vivo que nunca.

Es el Marx «republicano» —permítaseme seguir con esta inocente broma— quien instruye el acta acusatoria más completa que se ha levantado nunca contra la cultura capitalista moderna, el Marx que, con acentos inequívocamente clásicos, hace reo al capitalismo del delito de impedir la autorrealización y la autarquía moral de los individuos:

Todo hombre especula [en la era de la propiedad privada desarrollada, en el capitalismo] con crearle al otro una *nueva* necesidad para forzarle a un nuevo sacrificio, para ponerle en una nueva situación de dependencia y para extraviarle en un nuevo modo de «placer», y así, de ruina económica. Cada cual busca construir una fuerza esencial ajena sobre el otro para encontrar por esta vía la satisfacción de su propia necesidad egoísta. Con la masa de los objetos crece, pues, el imperio de los seres ajenos a que el hombre está sometido, y cada nuevo producto es una nueva *potencia* del recíproco engaño y de la explotación recíproca. El hombre empobrece tanto más como hombre, tanto más necesita del *dinero* para apoderarse del ser enemigo; y el poder de su *dinero* disminuye en relación inversa a la masa de la producción, es decir, su menesterosidad crece a medida que su dinero aumenta.<sup>54</sup>

En este paso del joven autor, recién doctorado con una tesis sobre Epicuro, resuena poderosamente el eco de la vieja máxima hedonista de Aristipo: *écho; ouk échomai*, «poseo; no estoy poseído». Nunca abandonará Marx esta fundamentación axiológica del comunismo moderno en la libertad clásica: intelectualmente emancipado, gracias a Feuerbach, de todas las cadenas teológicas —y más culto, como clasicista, que Kant, Feuerbach y Fichte (aunque menos que Hegel)—, Marx está en mejores condiciones que la tradición filosófica de la que se nutre para entender la racionalidad erótica ínsita en el mensaje del *éthos* antiguo.<sup>55</sup>

54. *Ibid.*, pp. 546-547.

55. El clasicista Marx recibe a través de su estudio del hedonismo antiguo ese mensaje; el republicanismo francés —particularmente el socialista— es su segunda influencia «antigua». Y lo que Marx aporta a la tradición moral de ascendencia clásica tiene que ver con sus lecturas juveniles de los economistas: es la idea de que

Problemático es, para las necesidades actuales, el Marx «moderno» o «liberal». Y no sólo para las necesidades actuales; también para la consistencia interna de la propia filosofía práctica marxiana. El Marx «liberal» está perfectamente resumido en esta cita, procedente del segundo volumen de las *Teorías sobre la plusvalía*:

Con razón considera Ricardo a la producción capitalista como la más ventajosa, en su tiempo, para la producción en general, como la más ventajosa para el incremento de la riqueza. Él quiere la *producción por la producción*, y esto es *correcto*. Si quisiera afirmarse, como han dado en hacer los adversarios sentimentales de Ricardo, que la producción como tal no es el fin, se olvidaría que la

---

la «tangente ética» no debe dejar intacta la vida material de los hombres. O, dicho de otro modo: que el desarrollo de la *personalidad* individual echa sus raíces en la base productiva de las sociedades, y que todos tienen «derecho» a ese desarrollo; ese «derecho», y no el de la *self-ownership* liberal, es el punto de partida de la teoría ética de Marx, ese «derecho» es la piedra angular de los *droits du citoyen*, en contraposición con los *droits de l'homme*. La esencia de la libertad «antigua», tal como la entiende el republicanismo moderno *à la Rousseau*, como no dependencia del individuo respecto de otro particular, la persigue Marx hasta la raíz misma de la sociedad civil: «¿En qué consiste la enajenación del trabajo? Primero en que el trabajo es *ajeno* al trabajador, es decir, que no pertenece a su esencia, que él no se afirma en su trabajo, sino que se niega, que no se siente bien con él, sino infeliz, que no desarrolla con él energía física y espiritual libre, sino que desgasta mortificantemente su *physis* y arruina su espíritu [es decir, que el trabajador asalariado no experimenta en el trabajo lo que los psicólogos contemporáneos llaman “experiencias oceánicas” (véase la nota 23 de este capítulo), el trabajo no es para el individuo una “actividad autotélica”, una actividad que compensa por sí misma a quien la realiza y que, por eso mismo, proporciona inestimables retribuciones internas]. ... Su trabajo [prosigue Marx] no es, pues, libre y voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. No es, pues, satisfacción de una necesidad, sino sólo un *medio* para satisfacer necesidades fuera de ese trabajo. La ajenidad del trabajo se manifiesta claramente en cuanto desaparece la coerción física —o de otro tipo—; entonces se huye del trabajo como de la peste. El trabajo ajeno, el trabajo en el que el hombre se enajena es un trabajo de autosacrificio, de mortificación ... Lo mismo que en la religión, la autoactividad de la fantasía humana, del cerebro y del corazón humanos, actúa independientemente del individuo, esto es, como una actividad ajena, divina o diabólica [lo que nosotros hemos llamado “hipóstasis en Dios de las preferencias de órdenes superiores”], así tampoco es la actividad del trabajador su autoactividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo» (*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, MEW, *Ergänzungsband*, I, p. 514). Dicho sea de pasada: a Marx le resultaría incomprensible el intento del neomarxista Jürgen Habermas de desvincular un ámbito de la «comunicación» del ámbito del «trabajo», con la pretensión de que sólo en el primero cabe la acción moral.

producción por la producción no significa otra cosa que el desarrollo de las fuerzas productivas humanas, es decir, *el desarrollo, como fin en sí mismo, de la riqueza de la naturaleza del hombre ...* Que ese desarrollo de las capacidades de la especie *hombre*, aun si realizado, por lo pronto, a costa de la mayoría de los individuos humanos y de clases enteras de hombres, acaba rompiendo ese antagonismo y coincidiendo con el desarrollo del individuo; que el superior desarrollo de la individualidad sólo puede comprarse al precio de un proceso histórico en el que los individuos son sacrificados, es cosa que no quiere entenderse ...<sup>56</sup>

En este paso se avizora nitidamente la deuda que Marx tiene con la filosofía trágica de la historia, propia del idealismo alemán. Ya tuvimos antes ocasión de decir que en esa filosofía se percibía, nequívoca, la influencia de la «mano invisible» del mercado de Adam Smith. Pues bien; Marx cierra, en cierto sentido, el círculo devolviendo a la «economía política» (como se llamaba en su tiempo a la ciencia económica) lo que de ella procede. Pero convertido en arma arrojadiza: la «mano invisible» del mercado no funciona (la principal aportación de Marx a la ciencia económica es precisamente su teoría de los ciclos críticos del capitalismo); no funciona estáticamente, y dinámicamente<sup>57</sup> funciona sólo como parte de una «fuerza invisible y desconocida» (Fichte) que guía la tragedia histórica hasta el bien supremo de la sociedad igualitaria de hombres libres, virtuosos y felices (en sentido antiguo), que orienta la historia hacia el comunismo, haciéndola pasar necesariamente por la alienación total, por el potro del tormento capitalista, pero condenando a éste a la caducidad histórica, a su extinción y superación. Si funciona, viene a decirnos Marx, como parte de la fuerza mefis-

56. MEW, 26.II, pp. 110-111. Hegel piensa lo mismo: «*Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr; denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung, des fehlenden Gegensatzes*». (*La historia universal no es el suelo de la felicidad. Los períodos de felicidad son en ella páginas vacías; pues son períodos de la coincidencia, de la falta de contraste.*) *Philosophie der Geschichte*, Reclam, Stuttgart, 1961, pp. 70-71.

57. Cf. K. Lancaster, «The dynamic inefficiency of capitalism», en *Journal of Political Economy*, vol. 81 (1973), pp. 1.092-1.109, para un análisis de las ineficiencias del capitalismo (y de toda vida económica que separe socialmente a quienes deciden sobre la inversión y la producción de quienes deciden sobre el consumo) en término de juegos diferenciales (a lo largo del tiempo) y de la teoría dinámica de la optimización.

tofélica que «constantemente quiere el mal, y constantemente obra el bien».

Marx intenta hacernos conocida esa misteriosa «fuerza invisible»; él la ve encarnada en el despliegue de las «fuerzas productivas» —incluida la fuerza productiva hombre—, y desarrolla una elaborada teoría científico-social sobre las relaciones causales entre esas fuerzas y las «relaciones sociales de producción» y entre el conjunto formado por ambas —la «base económica»— y la «superestructura» constituida por los ámbitos de las diversas subculturas intelectuales y políticas. No es cosa de entrar ahora a juzgar esa teoría;<sup>58</sup> interesa aquí más bien hacer notar que la inspiración heurística de ella no se compadece bien con la inspiración axiológica central de Marx, es decir, con la filosofía práctica del Marx «republicano». En efecto: ¿por qué es necesaria la «producción por la producción», el «incremento de la riqueza», por qué es necesaria la «abundancia» para garantizar el comunismo como asociación de hombres libres? La respuesta marxista tradicional a esta pregunta reza así: sólo una fuente económica capaz de manar caudalosamente es capaz de garantizar la completa satisfacción de las necesidades de todos los hombres —cualesquiera que ellas sean—, y sólo esto garantiza, a su vez, la eliminación de los conflictos de intereses en el reparto del producto social; sólo esto quiebra el fundamento de la explotación del hombre por el hombre, tornando así inesencial también a la opresión política como dominación de una clase sobre otra y preparando la desaparición de la autoridad, de la soberanía, del Estado propiamente dicho.

Pero esta respuesta es víctima de la misma ilusión moderna que, según vimos, deslumbraba al doctrinarismo liberal: la ilusión de que puede llevarse a armonía a la humanidad, de que pueden erradicarse las estructuras sociales regidas por juegos de suma cero, con sólo aumentar indefinidamente el pastel a repartir. El cuerno de la abundancia, aun si fuera ecológicamente posible o soportable, nunca conseguiría poner fin a esas estructuras, no haría libres a los

58. En los últimos años se han publicado excelentes estimaciones y críticas metodológicas de esa teoría. Cf. Gerald Cohen, *Karl Marx Theory of History*, Oxford University Press, Oxford, 1978; John Roemer (ed.), *Analytical Marxism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986; John Elster, *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985. Manuel Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, vol. I de sus *Panfletos y materiales*, Icaria, Barcelona, 1983.



hombres, ni tampoco felices, iguales o fraternos; a la virtud corresponde esa tarea, como, sin embargo, sabía muy bien el otro Marx, el que alabó a los escritores sociales antiguos porque su «investigación nunca se pregunta qué forma de propiedad es la más productiva, la que crea más riqueza», como hacen los economistas modernos, sino «qué tipo de propiedad crea los mejores ciudadanos».<sup>59</sup>

59. *Grundrisse*, Dietz Verlag, Berlín (Este), 1953, p. 387. (Como se sabe, dificultades políticas impidieron que los *Grundrisse* se incorporaran a la edición de las obras completas de Marx y Engels con la que estamos trabajando aquí, la célebre MEW.)

## CAPÍTULO VIII

### A MODO DE CONCLUSIÓN: SOBRE LA TAREA DE UNA ÉTICA RACIONAL COMO RECTIFICACIÓN DE LA RACIONALIDAD MODERNA

*So scheint die alte Anschauung, wo der Mensch, in welcher bornierten nationalen, religiösen, politischen Bestimmung auch immer als Zweck der Produktion erscheint, sehr erhaben zu sein gegen die moderne Welt, wo die Produktion als Zweck der Produktion erscheint ... In der bürgerlichen Ökonomie.—und der Produktionsweise, der sie entspricht—, erscheint diese völlige Herausarbeitung des menschlichen Innern als völlige Entleerung, diese universelle Vergegenständlichung als totale Entfremdung, und diese Niederreissung aller bestimmten einseitigen Zwecke als Aufopferung des Selbstzwecks unter einen ganz äusseren Zweck. (Así, la concepción antigua, según la cual el hombre, aun si determinado con limitaciones nacionales, religiosas o políticas, aparece siempre como el objetivo de la producción, se ve sublime comparada con el mundo moderno, en el que la producción aparece como el objetivo del hombre ... En la economía burguesa —y en el modo de producción que le corresponde—, esa completa reelaboración del interior humano aparece como vaciamiento completo, esa objetivización universal, como enajenación total, y esa demolición de todos los objetivos individuales determinados, como sacrificio del objetivo propio a un objetivo enteramente externo.)*

MARX, *Grundrisse*

Llegamos al final de un largo recorrido a través de la historia de la filosofía práctica moderna. Si la interpretación de ella ofrecida es adecuada, el tremendo esfuerzo metafísico que, arrojándola, la extravía en la *civitas dei terrena* tiene la sencilla raíz de que la filosofía práctica moderna plantea las cosas al revés. Pues la cultura moderna es prepóstera; pone el carro delante de los bueyes, los medios de realización de la felicidad y de la libertad por delante de la felicidad y de la libertad. Quiere satisfacer los deseos y las necesidades de los hombres, pero no sabe en qué consisten esos deseos y esas necesidades, ni admite la posibilidad de su elección racional. Quiere conseguir el bien público sin preguntarse lo que sea el bien privado. Quiere explorar el conjunto exterior de oportunidad —y transformarlo— sin molestarse en averiguaciones sobre el conjunto interior de oportunidad. Y así, fiándolo a una ilusión metafísica, impide que los hombres tomen el propio destino (individual y colectivo) en sus manos. Todas estas son, como hemos tenido oportunidad de ver, consecuencias de la substitución de la razón erótica clásica por la razón inerte moderna.

Y no es cosa de escatimarle logros a la cultura europea moderna: ha desarrollado la ciencia y la técnica hasta niveles inconcebibles en cualquier otra cultura —incluida, por supuesto, la antigua—; ha llevado a la civilización a la exploración de las constricciones externas de la acción humana (de las constricciones de recursos, de tecnología y de información) y a una remoción sistemática de ellas. Sólo que a finales del siglo XX, eso mismo que con razón constituye el título principal de gloria de la modernidad, corre el serio peligro de socavar los fundamentos mismos de la civilización si no se acompaña de una rectificación de su cultura moral. Necesitamos urgentemente una cultura moral que permita, no ya la buena vida individual y común de las personas, sino la mera elección social consciente del futuro de la humanidad, amenazada como está por la crisis de recursos, la devastación de la biosfera, la crisis demográfica y el riesgo de extinción bélica termonuclear.<sup>1</sup> Y necesitamos una ética racional que contribuya a ello produciendo teorías normativas ade-

1. Cf. A. Domènech, «La ciencia moderna, los peligros antropogénicos presentes y la racionalidad de la política de la ciencia y de la técnica», en *Arbor*, vol. CXXIII, 1986, pp. 9-51.

cuadas. El presente capítulo discutirá brevemente algunos requisitos mínimos que deberían cumplir esas teorías.

### VIII.1. MERCADO, ÉTICA E INFORMACIÓN

¿Es posible que los hombres tomen sus destinos colectivos en las propias manos y abandonen el curso espontáneo de la evolución social que hoy se adivina catastrófico? Los científicos sociales contemporáneos han estudiado con precisión y profundidad los obstáculos que se levantan a una elección social racional. Esos obstáculos pueden clasificarse en tres grupos. 1. Obstáculos de información; 2. De motivaciones de los individuos; y 3. Dificultades para constreñir la conducta de los individuos. Aun si el descontento de los hombres con la sociedad en la que viven fuera generalizado, esos obstáculos se encargarían de disuadirles de un cambio estructural de la misma. Todo el mundo preferiría una sociedad de altruistas a una sociedad de egoístas, pero la justificación del egoísmo universal (y del mercado o de la planificación central que van con él) parece proceder de esos obstáculos. El Premio Nobel Friedrich von Hayek presenta así el dilema de las «sociedades complejas»: «El hombre, en una sociedad compleja, no tiene otra opción que ajustarse a lo que han de parecerle ciegas fuerzas del proceso social [el mercado], u obedecer a las órdenes de un superior».<sup>2</sup>

Por razones de economía expositiva, podemos ignorar aquí los problemas de las motivaciones y los problemas de las constricciones sobre la conducta de los hombres, para concentrarnos en los problemas de información (luego veremos que muchos de los otros dos tipos de problemas pueden reducirse a problemas de información). En el «pequeño grupo», en el que todo el mundo se conoce y en el que los flujos de información entre las personas son proteicos, el altruismo predominante en las relaciones personales es posible, viene a decirse. Pero en el «gran grupo», en las «sociedades complejas», en las que los flujos de información son muy débiles, el egoísmo es obligado:

2. F. A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, Gateway Edition, Indiana, 1948, p. 24.

Lo que caracteriza esencialmente al gran grupo —y esto es lo decisivo para la economía— es que nosotros servimos a personas a las que ni siquiera conocemos, que recibimos servicios de personas que nada significan para nosotros, y de aquí que no podamos comportarnos con los demás de acuerdo con las reglas de las relaciones personales, sino de acuerdo con aquellas reglas abstractas (de entre las cuales, las más importantes a mi juicio son las de la propiedad privada y las de la veracidad y lealtad contractual).<sup>3</sup>

En esas condiciones, parece inútil buscar mecanismos de decisión colectiva distintos de la combinación de mercado y democracia indirecta (o de la combinación, menos eficiente, según Hayek,<sup>4</sup> de plan central y autoritarismo político). Las sociedades complejas modernas, fundadas en una avanzada división del trabajo y en refinadas tecnologías, están condenadas a vivir con pocos flujos informativos, y así, al egoísmo universal, y así, a deficientes mecanismos de decisión colectiva o de elección social. «Deficientes», sólo en apariencia, dirían los científicos sociales que adoptan este punto de vista: pues, una vez admitimos las constricciones (informativas) que pesan sobre esas sociedades, tales mecanismos resultan

3. Hayek, «Die überschätzte Vernunft», en R. Riedl / F. Kreuzer (eds.), *Evolution und Menschenbild*, Hoffman und Campe, Hamburgo, 1983, p. 230.

4. Como se sabe, Hayek tuvo que retractarse de su primera posición (que era la de su maestro Von Mises), de acuerdo con la cual el socialismo planificado era económicamente imposible. En su célebre controversia con Lange y Taylor de los años treinta, se vio obligado a retirarse a la más moderada posición de que la planificación central era posible, pero menos eficiente que el mercado. Tiene interés observar aquí que buena parte de los argumentos desarrollados a comienzos de siglo sobre la eficiencia del mercado no eran presentados como apologías del capitalismo, sino al revés: para autores como el economista matemático Leon Walras (un socialista convencido), el capitalismo parecía incapaz de respetar las condiciones de competencia perfecta requeridas por el modelo de eficiencia construido. Y autores posteriores, como Lange o Abba Lerner, siguen esa tradición elaborando su teoría de la planificación socialista como organización de la interdependencia entre agentes que toman decisiones descentralizadas capaces de cumplir los requisitos del modelo de eficiencia económica. Es célebre, por ejemplo, el chiste de Abba Lerner en sus clases de Cambridge, de acuerdo con el cual el socialista Marx habría escrito sobre el capitalismo; los burgueses Marshall, Edgeworth y Pareto, teóricos todos del mercado competitivo como asignador eficiente de recursos, habrían escrito sobre el socialismo. Y Keynes sería el primer economista burgués que habría escrito sobre el capitalismo real. (Sobre el núcleo serio del chiste de Lerner, cf. K. Lancaster, «The dynamic inefficiency of capitalism», en *Journal of Political Economy*, vol. 81 (1973), pp. 1.092 ss.

los mejores posibles. Y las ventajas de las sociedades modernas tecnológicamente avanzadas parecen tan fuera de disputa que se tiende a hacer de la necesidad virtud, celebrando —por manera sobreentendida— la pobreza de los flujos de información que las atraviesan:

En una sociedad civilizada, lo que permite a cada uno de sus miembros perseguir una gama de posibilidades que supera infinitamente la mera satisfacción de sus más elementales necesidades físicas no es tanto, a nivel individual, el mayor conocimiento disponible, cuanto el disfrutar del beneficioso efecto producido por el aprovechamiento del conjunto de conocimientos poseídos por el resto de sus congéneres. Cualquier persona civilizada puede vivir en la ignorancia, quizá en mayor medida que los seres primitivos. Ello no obstante, no dejará de obtener las notables ventajas que la civilización le proporciona.<sup>5</sup>

Podemos imaginar el efecto que a Buda le produciría esta tranquila dignificación hayekiana de la ignorancia, de la *avija*, o a Platón la de la *ánoia* o la de la *amathía*. Para la idea clásica de racionalidad (y de felicidad y libertad), el aserto hayekiano rayaría en la locura. Estamos en las antípodas del *éthos* clásico: Hayek puede hablar de «las ventajas que la civilización proporciona», pero no consigue definir muy bien el criterio que le permite hablar de esas ventajas. ¿Cómo iba a hacerlo, diría un clásico, si su posición es la negación del bien privado, y así la negación de todo bien? ¿Qué ética, qué punto de vista normativo puede subyacer a la posición hayekiana?

Los principios éticos pueden verse como exigencias de exclusión de determinados tipos de información a la hora de hacer juicios morales.<sup>6</sup> Los principios éticos de una sociedad con pocos flujos informativos tenderán, así, a excluir más tipos de información y, viceversa, menos severos, en punto a prescindir de información, serán los principios éticos característicos de una sociedad no opaca. En cualquier caso, cuanto más drástica sea la labor de exclusión de

5. Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol. I, «Normas y orden», no consta el traductor, Unión Editorial, Madrid, 1978, p. 30.

6. Para este punto de vista, cf. Amartya Sen, «On Weights and Measures: Informational Constraints in Social Welfare Analysis», reproducido en su libro *Choice, Welfare, and Measurement*, Blackwell, Oxford, 1982, pp. 226-263.

información por parte de los principios éticos, más escuálida y simplificada aparecerá su correspondiente noción de *persona*. Como, de acuerdo con Hayek, en el «gran grupo», en las «sociedades complejas», desaparecen necesariamente los flujos de información propios de la intimidad del «pequeño grupo», su propia doctrina ética tiene que justificar la exclusión de prácticamente toda información que contribuya a perfilar el concepto de *persona*. Dicho así, suena siniestro; pero a Hayek no le parecería sino una consecuencia de la apuesta por la civilización y el progreso. El sacrificio ético de la personalidad humana (el sacrificio ético del bien privado), lo mismo que el sacrificio de la racionalidad colectiva seguirían necesariamente del progreso civilizatorio (de sus ineluctables constricciones informativas).<sup>7</sup> Pero ¿tiene esto algún sentido? ¿Lo tiene, al menos, como punto de vista ético?

Afortunadamente, no sólo no lo tiene como punto de vista ético, sino que ese sinsentido normativo viene de una falacia de la argumentación descriptiva: no es cierto que el «gran grupo», o la sociedad compleja y tecnológicamente avanzada implique necesariamente pérdida de flujos informativos. Ciertamente, las sociedades basadas en el mercado como instrumento principal de regulación de la vida económica (y como mecanismo de decisiones colectivas), poseen necesariamente flujos informativos muy pobres, y es realmente un «milagro» digno de admiración el que puedan funcionar con ellos. La poca información sobre los individuos, sobre sus estructuras de preferencias, sobre sus deseos y necesidades, sobre el grado de su libertad interior, etc., es, en efecto, una restricción esencial de esas sociedades. Pero no necesariamente de toda sociedad «compleja» y tecnológicamente avanzada.

Veamos eso con algún detalle. ¿Por qué son inevitablemente

7. En este punto se aprecia bien la falacia del «individualismo» liberal. Su ética no tiene lugar para el concepto de individuo como persona. El liberal argumenta así: nadie conoce mejor las preferencias de un individuo que el individuo mismo; y el mercado (a diferencia de la planificación) permite que el individuo satisfaga sus preferencias sin necesidad de que otros las conozcan para servirlos. Eso implica por lo pronto la incapacidad para entender que hay preferencias que no pueden satisfacerse venalmente, que hay preferencias que sólo pueden satisfacerse si otros tienen información suficiente sobre ellas. Pero, además, hace el supuesto gratuito de que el autoconocimiento que las sociedades de mercado permiten es suficiente para la «buena vida» y para el *eû práttein* de los individuos. La psicología económica de nuestros días, como sabemos, apunta a lo contrario.

pobres los flujos de información en las sociedades de mercado? La respuesta no es del todo obvia. El mercado puede organizar grandes áreas de la vida económica sin necesidad de que los individuos tengan mucha información sobre las necesidades, los deseos y las preferencias de los agentes con los que, directa o indirectamente, interactúan. Pero ¿no podría ser de otro modo? ¿Es el mercado una condición suficiente de esa pobreza informativa? ¿No podría el mercado, además, convertirse en canal comunicativo portador de ricos flujos de información si los individuos estuvieran dispuestos a ello? Aparentemente sí: si los hombres tuvieran verdadera necesidad de información sobre las preferencias de otros hombres, o aun sobre las propias, ¿no habría un «hueco de mercado»? ¿Y no habrían de surgir, por consecuencia, empresas productoras y vendedoras de esa información? Si no surgen, es porque los hombres no tienen necesidad de esa información, porque el mercado se la ahorra. Un liberal se quedaría satisfecho con esa argumentación.<sup>8</sup>

Pero parece que el liberal anda sobrado de argumentos, lo que nunca es buen síntoma: por un lado, no podría hablarse de ineficiencias de las decisiones colectivas en nuestra vida social dadas las constricciones informativas que pesan sobre ella e impiden mejorar el proceso de toma de decisiones colectivas; por otro, resulta que ni

8. Antes de entrar en otras consideraciones más interesantes, hay que observar, no obstante, que la información es un bien económico con unas peculiaridades a las que parece insensible el argumento liberal. Esas peculiaridades tienen que ver con el carácter de bien público de muchos bienes informativos. Por ejemplo: con frecuencia, el disponer del bien informativo X (una nueva tecnología, por ejemplo), no significa que quien lo posea esté en condiciones de venderlo sin más a otro, pues el sólo uso de la información X por su actual propietario transmite sin más esa información a cualquier otro posible usuario, y el Estado debe intervenir para proteger los derechos del descubridor. O bien: supongamos que la empresa Y tiene una determinada información secreta X; yo sospecho que esa información podría interesarme, pero, *por definición*, no puedo saberlo de antemano (si lo supiera, ya tendría la información y no necesitaría comprársela a Y). Sólo puedo saberlo después de adquirirla; pero eso mismo me frena como cliente de Y. Por consecuencia, es muy difícil que surjan empresas como Y, porque la incertidumbre en la que están sus potenciales clientes les hace malos clientes. Ninguna empresa puede despejar la incertidumbre social respecto de X, precisamente porque esa incertidumbre estrangula al posible mercado de la información necesaria para despejarla. Por consecuencia, ese tipo de información adquiere el carácter de un bien público, y tiene que servirle el Estado (o el regalo altruista *si el donador tuviera la información de que el receptor necesita la información X, o el receptor la información de que el posible donador tiene una información X que posiblemente le interesa*).



siquiera podría hablarse de constricciones informativas, pues, si los hombres quisieran, podrían generar y difundir la información necesaria: si no lo hacen es porque no lo necesitan, porque viven en una sociedad en la que esa información es prescindible. Uno de los dos argumentos es necesariamente falso, pues su conjunción es evidentemente contradictoria.

Los hombres prefieren una sociedad altruista a una sociedad de egoístas. Sus preferencias sociales de segundo orden quieren una sociedad de altruistas; sobre eso puede haber pocas dudas, y todas las doctrinas morales conocidas coinciden en ese punto. Ahora bien, si en las «sociedades complejas» conocidas predomina el egoísmo sobre el altruismo, eso no puede deberse a que los individuos no necesiten información sobre otros hombres y sobre sí mismos (la necesitan si prefieren una sociedad altruista a una sociedad egoísta), sino a que no pueden obtenerla. Y no pueden obtenerla porque se trata de información necesariamente no venal. Es decir, porque la organización de la vida económica a través del mercado (o a través de la planificación burocrática central) pone constricciones esenciales a la producción y a la difusión de esa información:

1. El mercado estorba a la colección de información sobre mí mismo, dificulta la exploración (y la eventual modificación) de mi conjunto interior de oportunidad al vincular mi supervivencia a la asignación de casi todos mis recursos psíquicos a la exploración o a la modificación del conjunto exterior de oportunidad. Y si yo estoy en mala disposición para conocerme a mí mismo, para averiguar la estructura de mis motivaciones, difícilmente puedo transmitir información sobre ellas a otros para que me satisfagan.

2. Pero, además, incluso en el supuesto de que yo estuviera en condiciones de difundir esa información, de hacerla accesible a otros, el mercado no es un canal adecuado para la transmisión de ella. El mercado organiza la interdependencia de los agentes por la vía del *intercambio*. Pero *no puede intercambiarse la información necesaria para el mutuo servicio altruista de los hombres*: yo no puedo dar a otro información sobre mi estructura de preferencias *a cambio* de que él me proporcione información sobre la suya; puedo *dársela*, pero no *vendérsela*, y puedo esperar que él me proporcione información sobre sus preferencias, pero no *comprársela*. La reci-

*proxidad*, no el intercambio, tendría que organizar la interdependencia entre agentes dispuestos a servirse altruistamente; la reciprocidad, no el intercambio, sería el canal adecuado para transmitir la información que necesitaría una sociedad de altruistas; el don reciproco, no el trueque venal.<sup>9</sup>

El egoísmo universal es, pues, principalmente un resultado de las constricciones informativas<sup>10</sup> que los modos vigentes de organización de la interdependencia económica (el mercado y la planifica-

9. Para la teoría de la reciprocidad general, cf. S. Ch. Kolm, *La reciprocité générale*, PUF, París, 1984. El espléndido libro de Kolm comete, sin embargo, un error en el punto al que ahora nos referimos. Kolm da por bueno el argumento liberal de las constricciones informativas que pesan sobre nuestras sociedades, y de aquí concluye que la existencia del egoísmo y la práctica inexistencia del altruismo no pueden explicarse a partir de las limitaciones informativas. ¿A partir de qué, pues? Según Kolm, la universalización del egoísmo vendría de la imposibilidad del altruismo mediante el intercambio (o mediante la represión estatal): del mismo modo que no puede —sin contradicción— forzarse a alguien a ser libre, tampoco puede forzársele a ser altruista (con dinero o con violencia física); el altruismo sólo puede generalizarse a través de la reciprocidad. Ahora bien; precisamente la reciprocidad generalizada no es posible en nuestras sociedades (entre otras razones) por las constricciones informativas que las atenazan. Ciertamente es un ilogismo pretender el altruismo universal a través del intercambio; pero la causa de la generalización del egoísmo y de las reducidas proporciones de la conducta y de los sentimientos altruistas no es ese ilogismo, sino las constricciones informativas de nuestras sociedades, que hacen viable el egoísmo e impiden que prospere el altruismo.

Desde el punto de vista de la teoría de la información, 1 y 2 podrían formularse así: en el caso 1 el mercado es un buen canal de información, pues transmite la información con una tasa promedio aceptable: casi toda la (insuficiente) información generada es canalizada por el mercado. En el caso 2, en cambio, el mercado sería un pésimo canal, pues transmitiría una tasa promedio muy por debajo de la (mucho) información generada por los agentes. (La tasa promedio divide la capacidad del canal —medida en bits por segundo— por la cantidad de bits generados por la fuente; el numerador —la capacidad del canal— sería idéntico en 1 y 2, pero el denominador sería mucho mayor en 2. Sobre la tasa promedio y el «teorema fundamental» de la teoría de la información, cf. Fred Dretske, *Knowledge & the Flow of Information*, Blackwell, Oxford, 1981, p. 242.)

10. Muchas constricciones clasificadas como problemas de motivación de los agentes o de posibilidades de coaccionar su conducta desaparecen también con las constricciones informativas: un *enkratés*, por ejemplo, no necesita motivaciones externas para conducirse altruistamente, ni menos coerción externa. Pero sí necesita información: información sobre sí propio, e información sobre los sentimientos, los deseos y las necesidades de los demás. Virtud y saber (= información) van de consuno.

ción burocrática centralizada) ponen a las sociedades complejas y tecnológicamente avanzadas, pero no —como piensa Hayek— una consecuencia inevitable de toda sociedad compleja y tecnológicamente avanzada. Todos los teoremas sobre la eficiencia de una sociedad de egoístas «puros», pueden probarse también respecto de una sociedad de altruistas, con la ventaja para esta última de que no exhibe la mayoría de los estrangulamientos y deficiencias con que las *market failures* penalizan a la sociedad egoísta.<sup>11</sup>

Llegamos ahora a un punto interesante: todas las grandes doctrinas éticas quieren el altruismo universal, todas, proponen, pues, por implicación, sociedades altruistas. Eso responde al deseo universal de los hombres de vivir en contextos sociales no hostiles, a las preferencias (sociales) altruistas de los hombres.<sup>12</sup> Ahora bien; cual-

11. Para la demostración de la eficiencia de la reciprocidad general, cf. Kolm, *La reciprocité...*, *op. cit.* Kolm prueba que todos los teoremas de la ciencia económica tendentes a demostrar la eficiencia de la interdependencia egoísta se aplican también a la interdependencia altruista, y que la mayoría de «fallos» que exhibe la interdependencia egoísta consigue evitarlos la interdependencia altruista.

12. Hayek lamenta el hecho de que, habiendo vivido la humanidad la mayor parte de su existencia en pequeñas sociedades en las que imperaba la reciprocidad, el patrimonio genético humano se habría perfilado básicamente de acuerdo con su molde; es decir, los hombres estarían naturalmente predispuestos al altruismo. Pero eso resultaría contraproducente en el «gran grupo» al que la mayor parte de la humanidad pertenece ahora, el cual, según Hayek, exige el egoísmo. Lo cual, por implicación, llevaría a la siguiente paradoja: en la medida en que el egoísmo universal sería la única posibilidad de eficiencia del «gran grupo», y en la medida en que los hombres estarían natural y permanentemente tentados por el altruismo, la protección del egoísmo se convertiría en un «bien público» que tendría que tutelar el Estado (cosa que, de hecho, hace, por ejemplo, al gravar fiscalmente con cargas onerosas a la herencia y a las donaciones económicas desinteresadas). Ahora sabemos que eso es falso, que el «gran grupo» por sí solo no exige el egoísmo; es la organización de la interdependencia económica del «gran grupo» a través del intercambio mercantil lo que exige el egoísmo (y la protección estatal de ese egoísmo). Dicho sea de pasada: la vieja hipótesis hayekiana sobre la constitución natural altruista de la especie humana ha recibido recientemente un apoyo interesante a través de las formulaciones del problema en términos de «estrategias evolucionarias estables» por parte de biólogos como Maynard Smith. Una estrategia evolucionaria estable es una estrategia (biológica) que, una vez introducida y adoptada por un número suficiente de individuos de una población, ninguna estrategia mutante puede invadir a la población por medio de la selección natural. Imaginemos tres estrategias posibles: egoísmo, altruismo incondicional y altruismo condicional. Se puede probar que sólo el altruismo condicional es una estrategia evolucionaria estable: los individuos egoístas pueden crecer a costa de los altruistas puros, pero no a costa

quier doctrina ética que no reconozca como problema inicial central las constricciones informativas que pesan sobre las sociedades humanas vigentes, no tiene la menor posibilidad de éxito (aun de éxito meramente intelectual). Reconocer ese problema significa, por lo pronto, buscar unos principios éticos que no se limiten meramente a reflejar los niveles de información disponibles en nuestras sociedades, unos principios éticos que no excluyan la información que el altruismo y la reciprocidad necesitan; pues proponer una sociedad

---

de los altruistas condicionales, ni menos a costa de los demás individuos egoístas; los altruistas puros pueden crecer gracias a los altruistas condicionales y a los demás altruistas puros, pero son depredados por los egoístas; en cambio, los altruistas condicionales crecen gracias a los altruistas condicionales y a los altruistas puros y no son depredados por los egoístas. Se puede suponer que la especie *homo sapiens* filtró positivamente la predisposición al altruismo condicional como estrategia evolucionaria estable, y que eso se produjo en el largo período de su existencia social en condiciones de «pequeño grupo». Cf. John Maynard Smith, «Game theory and the evolution of behaviour», en *Proceedings of the Royal Society of London*, vol. 205 (1979), pp. 475-488. Maynard Smith desarrolló luego la teoría en su reciente libro *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982. Para una aplicación de esta teoría a la filosofía moral, cf. J. L. Mackie, «The law of the jungle: Moral alternatives and principles of evolution», en *Philosophy*, vol. 53 (1978), pp. 455-464. El artículo de Mackie es interesante, como todos los suyos, pero desgraciadamente simplista, al escapársele una dimensión adicional del problema: las conductas altruistas o egoístas, además de andar ancladas en disposiciones genéticas de la especie, reciben refuerzos adicionales en el aprendizaje social. Las sociedades que priman el egoísmo, acaban produciendo egoístas, y eso es algo que deben estudiar los psicólogos y los sociólogos; el marco conceptual de la biología evolucionaria es demasiado estrecho para esa tarea. Por lo pronto, en el marco de la teoría biológica sólo podemos definir el egoísmo y el altruismo en términos de capacidad reproductiva: es altruista el individuo capaz de sacrificar su capacidad reproductiva en favor de la de otro. En cambio, egoísmo y altruismo tienen que determinarse de otra forma en el marco de una teoría social. Por ejemplo, a través de las preferencias: altruista sería quien fuera capaz de sacrificar su bienestar (medido según el índice de sus preferencias) en favor del de otro; y quien sostenga tautológicamente que el altruista es un egoísta si es altruista con gusto, confunde lo siguiente: el altruista hace un sacrificio de acuerdo con su escala de preferencias de primer orden, y el posible placer que le produce el acto altruista es medido por el índice proporcionado por sus preferencias de segundo orden. Para escapar a la tautología panegoísta es necesario introducir esta distinción en la definición de altruismo: alguien es altruista si y sólo si: 1. Es capaz de sacrificar su bienestar en favor de otro, o 2. Es capaz de modificar su conjunto interior de oportunidad de manera que favorezca al bienestar de otro sin perjudicar —o aun aumentando— el bienestar propio. 1 es el altruismo de la persona con buenos sentimientos «naturales»; 2, el altruismo sabio de un *enkratés*.

altruista y adoptar unos principios éticos que excluyan la información imprescindible para vertebrar esa sociedad es un hierro de madera, un ilogismo, una inconsistencia de la doctrina ética que así proceda. Ocurre, sin embargo, que las principales filosofías morales contemporáneas incurrn en esa inconsistencia.

#### VIII.II. LA BASE INFORMATIVA DEL UTILITARISMO CONTEMPORÁNEO

La filosofía moral está en auge. Luego de varias décadas en que todo parecía estar reducido a la insípida y desagradecida tarea de la metaética, en los últimos quince años ha renacido el interés por las grandes contrucciones normativas, por la elaboración de filosofías morales constructivas. Los nombres de Rawls, Nozick o Habermas son exponentes de ese renovado interés por el «contenido» de la ética. Al menos en los países anglosajones, ese despertar de la filosofía moral ha ido de la mano de la crítica del único gran sistema ético que parecía haber sobrevivido a la concentración analítica en problemas metaéticos: el utilitarismo. En esta sección mostraremos brevemente las limitaciones «informativas» del utilitarismo.

El utilitarismo puede entenderse como el resultado de aceptar las tres siguientes doctrinas: 1. Consecuencialismo. 2. Etización del bienestar o «bienestarismo». 3. Evaluación ética de una situación por la agregación de su utilidad total.<sup>13</sup>

1. El *consecuencialismo* es una doctrina, de acuerdo con la cual las acciones humanas han de juzgarse *exclusivamente* por sus consecuencias. Eso quiere decir que se renuncia a toda información referente a las acciones humanas que no tenga que ver con las consecuencias de esas acciones. Toda ética que acepte esa doctrina es una ética de la responsabilidad en el sentido de Max Weber, que la consideraba típicamente moderna y la contraponía a la ética de la convicción o de la intención (*Gesinnungsethik*), para la cual vale lo contrario: sólo cuentan las intenciones de los sujetos, no sus

13. Para esta presentación del utilitarismo, cf. Amartya Sen y Bernard Williams, «Utilitarianism and beyond», en A. Sen y B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

consecuencias. Parece fuera de toda duda que necesitamos una ética sensible a las consecuencias de las acciones humanas (y por lo tanto, una ética que no puede ser una mera ética de la convicción). Pero excluir toda información que no tenga que ver con las consecuencias de la acción impide atender a parcelas muy importantes de la acción humana sobre el medio y sobre otros hombres.

Destacaré dos que me parecen de especial importancia. En primer lugar, hay un importante conjunto de resultados de la acción humana que no pueden ser perseguidos estratégicamente instrumentando medios para conseguirlos; esos resultados son *productos esencialmente laterales* de la acción humana. Es inútil una ética de la responsabilidad para evaluar esos productos porque, aun cuando sean consecuencias de la acción, no son consecuencias que anden ligadas al diseño de la acción por parte del sujeto, sino eventos que a veces acompañan a los resultados perseguidos. Dormir es un producto esencialmente lateral: nadie consigue dormir empeñándose en ello; comportarse espontáneamente, otro: nadie puede ser espontáneo a propósito, como nadie puede olvidar algo proponiéndoselo. La paz, la seguridad de los pueblos, es, en la era nuclear, un producto esencialmente lateral de la acción: ninguna nación puede garantizar ya en esa era la no-guerra por medio del viejo consejo *si vis pacem para bellum*: porque los actuales preparativos de guerra, la acumulación de armamento nuclear, químico y bacteriológico, aparte de ser una amenaza perentoria contra la biosfera, aumentan por su sola existencia la probabilidad de guerra.<sup>14</sup> Y lo mismo vale para el respeto de nuestro patrimonio natural: es cierto que buena parte de ese respeto puede derivarse de una ética de la responsabilidad (para con las generaciones futuras, por ejemplo), pero se requiere algo más que una actitud instrumental hacia el patrimonio natural: una relación armoniosa con la biosfera es en buena medida el producto lateral de una actitud (de una «convicción») amante de la naturaleza. Desde luego que no se trata de entregarse a una ética de la convicción por el estilo de la del jainismo, que prohíbe infligir daños a animal alguno (incluido el mosquito anófeles); pero sí de ensanchar el margen de información admitido por las modernas éticas de la responsabilidad. (Dicho sea de paso: quizá un modo

14. Para una convincente argumentación en este sentido, cf. Erhard Eppler, *Die tödliche Utopie der Sicherheit*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg, 1983.

interesante de ver las propuestas de garantizar derechos a los animales, que se vienen haciendo con insistencia desde finales de los sesenta,<sup>15</sup> sea considerarlas como intentos de ampliar la base informativa de las éticas de la responsabilidad.) Obvio es decir que lo mismo vale en las relaciones entre humanos: una relación armoniosa entre ellos requiere algo más que la evaluación de las consecuencias de sus acciones; necesita información sobre las motivaciones y las intenciones —sobre las «convicciones»— de los individuos porque necesita «limpieza de corazón».

El segundo aspecto —en parte emparentado con el primero— descuidado por el consecuencialismo lo constituyen las acciones humanas que los psicólogos contemporáneos llaman «autotéticas». Éstas son aquellas acciones en las que la típica relación medios-fines con que suele describirse a la acción humana no vige: la acción autotética trae la recompensa en sí misma, en los medios mismos. El proceso es lo que cuenta, el camino es la meta (o parte de la meta). Un ejemplo importante en nuestro contexto de discusión lo puede ofrecer la participación política: una idea de participación política algo rica no puede ser meramente instrumental; la participación política no debe ser vista sólo en función del objetivo que se propone, sino que debe ser valiosa o satisfactoria por sí misma. Si enfrentarse racionalmente a la crisis presente implica promover la más amplia participación política, generar un proceso colectivo de aprendizaje moral, entonces no sería realista proponer procesos de participación que no tengan fuertes componentes autotéticos. —No sería realista porque entonces habría que esperar la aparición, con toda su fuerza demoledora de la acción colectiva, del problema del *free rider*.— Otro ejemplo importante —y más tradicional— es el del trabajo: ya tuvimos ocasión de ver cómo el joven Marx condenaba la alienación del trabajo bajo los regímenes económicos de propiedad privada precisamente porque impedían que fuera una actividad autotética; pero no habría modo de dar sentido a esa condena ética de la alienación del trabajo —una de las piezas decisivas de la teoría marxista de la justicia— en el marco de un lenguaje puramente consecuencialista.

15. O hasta derechos para el mundo vegetal e inorgánico. Cf. Christopher D. Stone, «Should Trees Have Standing? - Toward Legal Rights for Natural Objects», en *Southern California Law Review*, vol. 45 (1972), pp. 480-502.

2. Por lo que atañe al *bienestarismo* o «etización del bienestar», que el sociólogo alemán Gotz Briefs consideró en los años veinte como «el núcleo de la transformación ética de la modernidad»,<sup>16</sup> su base informativa es la utilidad de los individuos. Los sujetos éticos son considerados por esa doctrina como meros depósitos de utilidades. El bienestarismo excluye, además, toda información sobre la génesis de esas utilidades, ellas se consideran simplemente como «dadas». Eso implica dejar fuera del campo de consideración ética todas las cuestiones relacionadas con los derechos ciudadanos (o hasta «humanos»), que no pueden formularse en términos de utilidades; excluir todo lo referente a la libertad (tanto «negativa», es decir, como libertad respecto de algo o de alguien, cuanto «positiva», como libertad para hacer algo), que tampoco puede reducirse a utilidad; y los importantes problemas derivados de la explotación económica o de la opresión política, que tampoco pueden expresarse totalmente en términos de utilidades. Particularmente interesante es que no caben en el bienestarismo utilitarista consideraciones sobre la libertad interior, es decir, la libertad para que el sujeto modifique o aun engendre sus propias estructuras de preferencias (pues, aparte de que los problemas de la libertad humana caen fuera del alcance del bienestarismo, éste excluye también la información relativa a la génesis de las preferencias). Esto diferencia claramente al bienestarismo utilitarista del eudemonismo antiguo, que tenía, como sabemos, una sensibilidad muy fina para el problema del autocontrol humano, para el problema de la fuerza interior (de la *enkráteia*) que permite gobernar racionalmente —elegir— los deseos y los afectos de los individuos. Nada de eso se encuentra en la tradición bienestarista. Pero en un mundo de recursos crecientemente limitados, nada de eso puede dejar de tomarse en cuenta: la libertad negativa y positiva permitida por las constricciones de la crisis ecológica, la explotación estructural (que hace que una cuarta parte de la humanidad disponga —despilfarrándolos— del ochenta por ciento de los recursos del planeta), o los mismos recursos (físicos... ¡y psíquicos!), la información sobre los cuales debe de escatimar por fuerza una doctrina que sólo considere utilidades.

16. Gotz Briefs, «Das gewerbliche Proletariat», en *Grundriss der Sozialökonomik*, vol. 9 (1926).



3. La doctrina de la evaluación ética de una situación exclusivamente por la agregación de su utilidad total para la colectividad está formulada en el célebre imperativo benthamiano: «la máxima utilidad para el mayor número de personas». Pero no halló su primera expresión clara y distinta hasta que se formuló el principio de unanimidad que anda por detrás de los óptimos de Pareto. De aceptarse la doctrina paretiana, queda inmediatamente excluida como irrelevante toda información que permita una comparación interpersonal de utilidades, y desaparece con ello cualquier idea de justicia distributiva.<sup>17</sup> También queda excluida, por implicación de

17. La diferencia entre el concepto de utilidad benthamiano y el paretiano es que el primero supone una utilidad medida cardinalmente, mientras que el segundo se conforma con medirla ordinalmente. Medimos ordinalmente algo cuando podemos ordenar sus cantidades con una escala por el estilo de  $X > Y > Z > W$ ; esta escala no nos proporciona información alguna, por ejemplo, sobre la situación de Y entre X y Z, sólo nos dice que su valor está entre X y Z, y nada respecto de la distancia a que se halla de X y de Z. Si quisiéramos obtener algo de esa información tendríamos que construir una escala cardinal (indirecta), una «escala de intervalo» (como las que miden la temperatura), asignando, por ejemplo, a X el valor 0 y a W el valor 1, y a cada posible cantidad situada entre X y W un número entre 0 y 1. (Así es como medimos la probabilidad, entre la imposibilidad ( $p = 0$ ) y la certeza absoluta ( $p = 1$ .) Pues bien; si consiguiéramos medir la utilidad cardinalmente, entonces tendría al menos sentido la fórmula benthamiana de maximizar la utilidad total de la sociedad: medida cardinalmente, es posible comparar la utilidad de las diferentes personas, y proceder a redistribuciones del producto social tendentes a maximizar la utilidad total (puesto que —por la ley de Fechner-Weber— suponemos que la utilidad marginal disminuye con el incremento de los ingresos, las transferencias de ingresos desde los ricos hacia los pobres aumentarían la utilidad total de la sociedad). El problema es que los flujos de información canalizables por el mercado no permiten medir cardinalmente la utilidad de los individuos; y los individuos mismos están inciertos respecto de su utilidad. Medir cardinalmente la propia utilidad implica un ejercicio de autoexploración verdaderamente intenso: es necesaria la comparación intrapersonal de utilidades («sin duda prefiero según esta escala ordinal:  $X > Y > Z > W$ , ¿pero qué prefiero más, X a Y o Y a Z? y si prefiero más X a Y que Y a Z, ¿como cuánto prefiero más X a Y que Y a Z?» Por no hablar de las preferencias de órdenes superiores: «prefiero, en el primer orden,  $X > Y > Z > W$ , pero me gustaría, en el segundo orden, preferir  $W > Z > Y > X$ , o al menos  $Z > Y > W > X$ , pero ¿prefiero, en el segundo orden, más a  $Z > Y > W > X$  sobre  $X > Y > Z > W$  que a  $W > Z > Y > X$  sobre  $Z > Y > W > X$ , o al revés?», etc.) Medir con algo de acribia (más allá de la ordinalidad) la propia estructura de preferencias exige introspección y meditación y una caudalosa asignación de recursos psíquicos, y esa asignación resulta casi prohibitiva para individuos que viven en sociedades como las nuestras, que fuerzan al individuo a canalizar su energía psíquica hacia el conjunto exterior de oportunidad. Pero aun si los individuos lo consiguieran, eso no tendría

1 y 3, toda comparación interpersonal de «no-utilidades», imprescindible para perfilar conceptos como el de explotación u opresión, o el de desigualdad.<sup>18</sup> Un mundo como el nuestro, en el que mueren diariamente miles de personas de hambre, en el que desaparecen decenas de especies animales y vegetales cada día y en el que cada día se socavan un poco más las condiciones de vida de las generaciones futuras, un mundo así podría recibir el beneplácito de esa

---

repercusiones económicas inmediatas para la sociedad, pues el mercado sería un canal inadecuado para transmitir la información así adquirida por los individuos.

El talento científico de Pareto consistió en reconocer las dificultades para medir cardinalmente la utilidad y en conformarse con la ordinal. Pero una vez nos conformamos con la ordinalidad, las comparaciones interpersonales de utilidad (o de bienestar, o de lo que sea) dejan de tener sentido. Y con ellas, los problemas de distribución del producto social: como no puedo comparar la utilidad que, tras una redistribución igualitarista, ganará un pobre con la que perderá un rico, el único criterio que me queda para evaluar —en términos de utilidad (ordinal)— una situación social es el principio de unanimidad de Pareto: una situación es óptima si y sólo si, una vez conseguida, nadie puede mejorar su suerte (su utilidad) sin perjudicar a la de otro.

18. El concepto de igualdad que cabe dentro del marco utilitarista es obviamente inadecuado. Su inadecuación viene, precisamente, de la estrechez de su base informativa, reducida a utilidad. Está claro que para los utilitaristas ordinalistas el asunto ni siquiera puede plantearse: no hay comparación interpersonal de utilidades, y lo único que puede traerse a colación para evaluar éticamente una situación social es el principio de unanimidad de Pareto. Pero imaginemos la posible posición de un utilitarista cardinalista que pretendiera maximizar la utilidad total de las sociedades; como hemos visto, él tendría que comprometerse en redistribuciones (hasta el punto que la utilidad marginal del pobre a quien se realizaran transferencias igualara a la del rico de quien venían esas transferencias). Aparentemente, estas redistribuciones promueven la igualdad, pues tienden a realizar transferencias del rico al pobre. Pero esas transferencias se justifican sólo porque el cardinalista supone que los pobres son más eficientes productores de utilidad marginal que los ricos (es decir, que una unidad adicional de ingresos aumenta más la utilidad del pobre que la del rico). Y eso no es necesariamente así; puede haber casos de pobres que sean pésimos productores de utilidad (por su ignorancia o incapacidad, por ejemplo, para utilizar determinados bienes de uso). Amartya Sen puso un contraejemplo ya célebre a la teoría utilitarista (cardinalista) de la igualdad: un cojo que, por su disminución física, fuera poco capaz de disfrutar de los recursos que se le asignaran; él sería también un insuficiente productor de utilidad. El igualitarismo cardinalista, por consecuencia, no transferiría recursos ni a los pobres incapaces de gozar ni al disminuido físico (o psíquico) incapaz de generar utilidad socialmente computable. Y quien quiera transferirles recursos tendrá que tener en cuenta algo más que la utilidad. (Para el contraejemplo de Sen, cf. «Equality of what?», en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, pp. 203 ss.)

doctrina si se probara que se halla en un óptimo de Pareto, es decir, en una situación en la que ningún ser humano puede mejorar su suerte sin perjudicar a la de otro. Y como un mundo de recursos crecientemente limitados es un excelente marco propiciatorio para que las sociedades —y las naciones— jueguen juegos de suma cero (es decir, juegos en los que lo que uno gana viene de lo que otro pierde), quizá sea cosa de niños probar que estamos ya en un óptimo de Pareto a escala mundial...<sup>19</sup>

La aceptación de estas tres doctrinas por parte del utilitarismo ético contemporáneo tiene un fundamento sólido: *los principios éticos que derivan de ellas incorporan la información disponible en nuestras sociedades de mercado (y desechan la información que el mercado no puede canalizar)*. Eso quiere decir que quien acepte esas doctrinas no puede trascender éticamente al mercado; y no por falta de voluntad, sino porque las limitaciones informativas de los principios éticos que maneja se lo impiden.

Tan o más importante que esta última observación es la que sigue: dadas esas constricciones informativas (de las sociedades reguladas por el mercado), la elección social racional de una sociedad óptima es imposible. Esa es la esencia, el núcleo medular, de los teoremas de imposibilidad de Kenneth Arrow,<sup>20</sup> que a menudo han ido malinterpretados como demostración de la imposibilidad de definir un óptimo social. Los teoremas de Arrow no se refieren propiamente al óptimo social; los teoremas de imposibilidad se refieren al proceso constitucional de elección de ese óptimo. (Dicho de otra forma: el proceso de elección social es una condición suficiente para definir contractualistamente un óptimo social, pero no una condición necesaria: si probamos que, bajo determinados supuestos —que en seguida examinaremos—, la elección social racional de un óptimo es imposible, de ello no se sigue que sea imposible definir un óptimo social.)<sup>21</sup>

19. Qué haría ociosa toda discusión moral ulterior.

20. K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, Wiley, Nueva York, 1963<sup>2</sup>.

21. Para esta interpretación de los teoremas de Arrow, cf. Samuelson, «Arrow's mathematical politics», en Sidney Hook (ed.), *Human Values and Economic Policy*, New York University Press, Nueva York, 1967. Samuelson entiende los teoremas arrowianos como una «aportación a la teoría de las constituciones políticas», desligándolos de los problemas de la definición de un óptimo social.

### VIII.iii. LA RELEVANCIA ÉTICO-POLÍTICA DE LOS TEOREMAS DE IMPOSIBILIDAD

Los teoremas de Arrow prueban la imposibilidad de la elección social racional bajo unos supuestos entre los que los más decisivos son los siguientes: 1. El conjunto de los agentes está *dado*. 2. Los agentes se enfrentan a una serie de alternativas *dadas*. 3. Las preferencias de los sujetos están *dadas*, no cambian a lo largo del proceso político de elección y son independientes del conjunto —*dado*— de alternativas. 4. Las preferencias de los individuos se miden de un modo puramente ordinal, de manera que no es posible tomar en cuenta ni la intensidad de las preferencias de los sujetos, ni proceder a comparaciones inter o intrapersonales. 5. Las preferencias individuales están definidas sobre todo par de alternativas, y son, por lo tanto, completas. 6. Las preferencias individuales cumplen un requisito mínimo de «racionalidad»: son transitivas, es decir, si  $X > Y$  y  $Y > Z$ , entonces  $X > Z$ . La tarea de la elección social consiste entonces en establecer una ordenación de las preferencias sociales respecto de las alternativas. Y esa ordenación debe satisfacer al menos los siguientes requisitos: *a*) Lo mismo que las ordenaciones individuales, la ordenación social debe ser completa y transitiva. *b*) Debe ser, además, Pareto-óptima, es decir, nunca debe haber una opción socialmente preferida a otra que sea individualmente preferida por todos. *c*) La elección social entre dos opciones debe ser «independiente»: dado un perfil *P* de preferencias de todos los individuos, cualquier método de elección social, *M*, elige la misma alternativa como elección social cada vez que *M* es aplicado al mismo perfil, *P*. *d*) La ordenación de las preferencias sociales debe respetar y reflejar las preferencias individuales (a lo largo de los posibles óptimos de Pareto), de manera que se respeten la anonimidad (todos los individuos cuentan igual), la no-dictadura (ningún individuo puede imponer la elección social), el respeto a la intimidad (todos los individuos tienen un dominio privado irreducible en el que sólo cuentan sus preferencias) y la condición anties-tratégica (no debe ser posible expresar preferencias falsas).

Pues bien; la substancia de los teoremas de imposibilidad es la afirmación de que, dados los supuestos de partida, todas esas condiciones no pueden ser satisfechas simultáneamente. La implicación

ético-política principal de lo cual es que no hay forma posible de dar sentido a la noción de preferencias sociales (llámense «voluntad general» o «voluntad ciudadana», o del «pueblo»), ni —por consecuencia— es posible una elección social racional. Cualquier proceso institucional diseñado para la elección social que respete los supuestos y las condiciones arrobianos no dará de sí una elección social que cumpla los mínimos requisitos de racionalidad.

Tal desoladora conclusión ha empujado en los últimos años a muchos científicos sociales a buscar el modo de sortear la imposibilidad arroviiana debilitando algunos de sus supuestos técnicos o algunas de sus condiciones éticas. Hay tres modos viables, en mi opinión: 1.º) debilitar las severas restricciones que Arrow impone a la información sobre las preferencias individuales (supuesto 4 sobre la ordinalidad de la utilidad); 2.º) debilitar la estructura con que está formulada la condición de independencia (*c*); y 3.º) debilitar el supuesto 3 sobre la irreductibilidad e inmovilidad de las preferencias de los sujetos a lo largo del proceso electoral.

Empecemos por el primero: si permitiéramos una información más proteica, si consiguiéramos medir las preferencias individuales con más acribia, con índices que fueran más allá de la ordinalidad,<sup>22</sup> entonces la imposibilidad arroviiana se esfumaría, y la elección social racional de la sociedad óptima sería posible. Este es el punto en el que los utilitaristas clásicos concentran sus esfuerzos: si permitimos la cardinalidad de las preferencias, entonces es posible la elección social, y la imposibilidad arroviiana se desvanece con la ordinalidad de las preferencias.<sup>23</sup> Uno de los problemas fundamentales de

22. Véase la nota 17 para los problemas de metrización de la utilidad. Por lo que hace a los teoremas de Arrow, introducir la cardinalidad significa eliminar la condición 4, y por lo dicho en la nota 17, probablemente también la condición 3: individuos capaces de explorar su utilidad hasta hacerse una imagen cardinal de ella, son verosímelmente también individuos capaces de influir en la génesis de sus preferencias, y éstas no pueden considerarse ya como simplemente «dadas». Es más, individuos dotados con este poder psíquico de autoconocimiento no podrían describirse meramente en términos de utilidad (que mide simplemente el grado de satisfacción de las preferencias de los individuos); una noción más compleja, como la de la *eudaimonía* (que, a diferencia de la utilidad, admite información sobre la libertad interior), tendría que hacer su aparición.

23. Como mostró el economista (y utilitarista cardinalista) John Harsanyi en su día. Cf. Harsanyi, «Cardinal welfare, individualistic ethics, and interpersonal comparisons of utility», en *Journal of Political Economy*, vol. 63 (1955).

la argumentación utilitarista clásica à la Harsanyi es que no parece percibir la conexión existente entre la ordinalidad de las preferencias y los niveles de disponibilidad de información que permiten las sociedades en las que vivimos.

En cuanto al segundo, se trata de lo siguiente: si aceptamos la condición *c* de Arrow, entonces también aceptamos, por implicación, la prohibición de hacer tres cosas:  $\alpha$ ) utilizar métodos utilitaristas cardinalistas de elección social (con lo que la primera solución caería inmediatamente);<sup>24</sup>  $\beta$ ) utilizar loterías o métodos azarosos en los procesos electorales, al modo de la democracia ateniense; y  $\gamma$ ) aceptar la no independencia de la elección social entre dos opciones, de modo que esa elección no dependería sólo de cómo los individuos ordenan esas dos opciones, sino también de los cambios en sus preferencias sobre otras opciones independientes de aquéllas.

De esas tres implicaciones ( $\alpha$ ,  $\beta$  y  $\gamma$ ) de *c*, sólo  $\gamma$  es inmediatamente obvia y parece indiscutible;<sup>25</sup> pero no  $\alpha$  y  $\beta$ . En favor de  $\alpha$  suele argumentarse como hemos referido en la nota 24: pero el argumento es espurio, pues confunde una cuestión técnica (la posibilidad o imposibilidad de cardinalizar la utilidad) con una cuestión ética (la supuesta superioridad moral del respeto de la ordinalidad de las preferencias sobre el respeto de su intensidad a la hora de agregarlas).<sup>26</sup>

24. Pues son concebibles situaciones en las que un cambio en la intensidad de preferencias que no afecte al perfil de preferencias de una población afecte, en cambio, al resultado de la elección. Un buen ejemplo en W. H. Riker, *Liberalism against Populism. A Confrontation between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*, Freeman & Co., San Francisco, 1982, pp. 110-112.

25. Imaginemos que el señor Pérez va al restaurante y en el menú hay dos posibilidades: salmón o solomillo. El señor Pérez elige salmón. A todo eso, aparece el camarero y le informa de una tercera posibilidad no contenida en la carta: también hay lubina. Pues bien; la prohibición ( $\gamma$ ) monta tanto como prohibirle al señor Pérez que diga: «estupendo, en ese caso, en vez de salmón... prefiero solomillo».

26. Supongamos que hay tres electores, X, Y, Z, que tienen que decidir sobre una cuestión, *q*, de importancia secundaria o terciaria para X e Y, pero de importancia vital para Z. Si atendemos a las preferencias ordinales, la situación es: X e Y prefieren *q* a no-*q*, mientras que Z, al revés, prefiere no-*q* a *q*. Un método de elección ordinalista daría por vencedora a *q*. Pero veamos lo que ocurre usando un método cardinalista. Supongamos que la utilidad de *q* para X es  $U_x = 0,51$  (mientras que la utilidad de no-*q* es 0,49) y la utilidad de *q* para Y es  $U_y = 0,52$  (mientras que la utilidad de no-*q* es de 0,48). Por otra parte, la utilidad de *q* para Z es  $U_z = 0$ , mientras que la utilidad de no-*q* es igual a 1. Como el método cardinalista de

Y en favor de  $\beta$  suele decirse que un método de elección azaroso (construyendo, como en la democracia ateniense, un mecanismo tal que la probabilidad de elegir una alternativa política sea proporcional de alguna manera a la cantidad de individuos que la desean) abriría las puertas a la posibilidad de que se violaran las preferencias de los electores: si, por ejemplo,  $2/3$  de los electores prefieren  $X$  a  $Y$ , entonces el mecanismo azaroso selecciona  $X$  con probabilidad de  $2/3$ , pero da, al mismo tiempo, a  $Y$  la probabilidad de  $1/3$ . Ese argumento pasa, de todas formas, por alto una de las funciones que cumplía en la democracia republicana ateniense el mecanismo aleatorio (aparte de garantizar la anonimidad): la función, esto es, de propiciar el *debate público* en el ágora acerca de las preferencias políticas de los ciudadanos. Si las preferencias de los ciudadanos no se consideran irreductibles, si es posible la discusión sobre ellas y si es posible la persuasión y el consiguiente cambio de preferencias; es más, si el objetivo principal del proceso político es ese mismo debate público sobre preferencias, y no la agregación de preferencias irreductiblemente enfrentadas; entonces un mecanismo aleatorio *aplicado una vez concluido el debate público* tiene cierto sentido: por un lado, reconoce que no se puede ir más allá en la persuasión política, y da a cada parte la oportunidad (la probabilidad) de vencer que merece tras el debate; y por el otro, retroactivamente, estimula el debate político previo, pues, aparte de que persuadir es también aumentar la probabilidad de la propia victoria, la búsqueda de la unanimidad o del consenso político más amplio es obligada si posturas minoritarias cuentan con alguna probabilidad —por pequeña que sea— de ganar.<sup>27</sup>

Ahora bien; si decidiéramos prescindir de  $\beta$  para salvar a la democracia ateniense, *a fortiori* habría que rechazar parte del supuesto 3 de Arrow, de acuerdo con el cual las preferencias políticas no cambian a lo largo del proceso electoral. Si lo hacemos, entonces emprendemos la tercera vía para sortear las dificultades arroya-

---

elección procede normalmente sumando utilidades individuales (en el método cardinalista de Nash, más interesante y refinado, multiplicándolas), y la utilidad total de  $q$  es igual a 1,03, mientras que la utilidad total de  $no-q$  es igual a 1,97, el resultado ganador con métodos cardinalistas es  $no-q$ . Y no se ve por qué moralmente habría de ser superior el método ordinalista al cardinalista.

27. Recuérdese lo dicho en el capítulo II sobre los métodos electorales de la república ateniense.

nas: declaramos directamente y sin reservas que el proceso político no debe ser sólo composición óptima de preferencias individuales irreductibles, sino que debe contener también discusión pública y persuasión, y buscar el consenso racional.

Las tres vías implican la necesidad de aumentar nuestra información sobre los deseos y las preferencias de los individuos. Pues se trata, por lo menos, de cardinalizar la utilidad y de admitir la posibilidad de que los individuos produzcan e intercambien recíprocamente información sobre sus preferencias individuales y sociales, abriendo así las puertas para que los individuos *elijan* también sus propias preferencias ayudados por el debate público de ellas. Mas, como ya se ha visto, las sociedades de mercado difícilmente son compatibles con la generación y distribución de esa información.

Si reconocemos esa conexión, sólo quedan dos salidas: o transcender éticamente a la combinación de mercado y democracia indirecta representativa (recusándolos como canal insuficiente para la transmisión de información necesaria para la elección social y como intolerable restricción a la generación misma de esa información); o bien, inventar algún truco conceptual que permita sortear las dificultades arrovianas sin rendir la aspiración a definir contractualmente un óptimo social y a elegirlo. Creo que esto último es precisamente lo que intenta la teoría neocontractualista de la justicia de John Rawls. Mientras que la filosofía política de Habermas puede entenderse como una iniciativa que se mueve en la primera dirección.

#### VIII.IV. RAWLS Y LA BASE INFORMATIVA DE LA ÉTICA

El éxito de la teoría rawlsiana de la justicia se debió en parte a la familiaridad de su autor con el lenguaje y con las técnicas analíticas de los científicos sociales (algo insólito aún hoy entre los filósofos morales —también, curiosamente, entre los «rawlsianos»—), y en parte a que su grandiosa construcción podía entenderse como una alternativa al utilitarismo. De las tres doctrinas, antes recordadas, cuya aceptación caracteriza al utilitarismo contemporáneo, Rawls rechaza sobre todo la segunda: su crítica del utilitarismo se concentra en el bienestarismo utilitarista. Al rechazar la utilidad como índice maximando de la justicia, aparentemente Rawls sortea



las dificultades arrovianas. Rawls sustituye la utilidad por la cantidad de bienes (o, lo que viene a ser prácticamente lo mismo, por el ingreso o la renta). El núcleo de la posición rawlsiana es: hagamos caer un velo de incertidumbre sobre los individuos; imaginemos, en consecuencia, que éstos lo ignoran todo respecto de sus capacidades (naturales o adquiridas) y de su posición actual en la sociedad. ¿Cuál es la sociedad en la que elegirían vivir individuos «racionales»<sup>28</sup> en tales circunstancias? La sociedad que eligieran sería el prototipo de sociedad «justa» elegida por individuos «racionales». Rawls supone que los individuos «racionales» tienen una aversión extrema al riesgo, de manera que no elegirían —en condiciones de incertidumbre— de acuerdo con el criterio de maximización del ingreso esperado, sino de acuerdo con un criterio maximin. Es decir, los individuos elegirían, no una sociedad que maximizara *tout court* el ingreso esperado (o la producción de bienes materiales), sino una sociedad que maximizara el mínimo nivel de los ingresos (lo que implica determinadas tareas redistributivas, no la mera maximización de la producción); los individuos rawlsianos, temerosos de incurrir en cualquier riesgo, querrían vivir en aquella sociedad en la que los que menos tuvieran tuvieran más, en aquella sociedad en la que los pobres fueran más ricos (por si acaso la fortuna —esa divisa volandera— les jugara una mala pasada y la vida les lanzara en un dédalo de aventuras). Esa es la sociedad que elegirían individuos racionales en condiciones de incertidumbre, y esa —piensa Rawls— es la sociedad justa y racional.

Rawls sorteja así, aparentemente, los problemas que los teoremas arrovianos plantean a toda definición contractualista de la sociedad justa. Se puede observar, por lo pronto, que los teoremas de imposibilidad se vengan de esta afrenta rawlsiana condenándola a la inoperatividad: en la medida en que los individuos «empíricos» no están realmente en condiciones de incertidumbre total respecto de sus capacidades (naturales y adquiridas), nunca se comprometerán en un proceso contractualista rawlsiano.<sup>29</sup> Si el utilitarista ordinalis-

28. «Racionales» en el sentido de maximizadores de un índice determinado, que en el caso de Rawls —a diferencia del caso de la mayoría de economistas— no es la utilidad.

29. Rawls, pues, como buen kantiano, reproduce parcialmente los dilemas del trascendentalismo práctico del criticismo que estudiamos en los capítulos VI y VII. Para una crítica de la inoperatividad de la ética rawlsiana en la vida real (*id est*,

ta está condenado a no poder elegir la «buena» sociedad, no lo está menos el filósofo rawlsiano. Rawls sólo está en posición de ventaja frente al utilitarista porque él puede, al menos, definir contractualmente la «buena» sociedad aunque ella esté fuera de su alcance.

Pero la definición rawlsiana de la «buena» sociedad no está libre de problemas. El más grave de los cuales es que parece inconsistente. La inconsistencia viene de lo siguiente: al pretender una sociedad que maximice la mínima renta, el filósofo rawlsiano no puede eludir los problemas de los incentivos económicos. La sociedad maximin debe resultar de un compromiso entre la productividad económica y la fiscalidad redistributiva. Por eso no cree Rawls en la igualdad total; porque la igualdad total (conseguida por la vía redistributiva) desincentivaría la productividad y haría que todos vivieran «peor» (es decir, con menos renta). La fiscalidad rawlsiana debe permitir la desigualdad necesaria para que la renta de los pobres sea máxima. Ahora bien; es imposible definir los incentivos económicos exclusivamente en términos de bienes materiales o de ingresos; el índice de la utilidad debe reaparecer para darles cabida. Si los individuos sólo se preocuparan por la cantidad de bienes (o por el ingreso), y no por la utilidad, la fiscalidad redistributiva no podría incentivarlos (positiva o negativamente); simplemente, todos intentarían obtener tanta renta como fuera posible independientemente del sistema fiscal existente. Aunque ese sistema tendiera a la igualación quasi-total de las rentas, no por ello los individuos se sentirían desincentivados para producir. Si la fiscalidad desincentiva, como no puede menos de creer Rawls, y como enseñan los haciendistas, es porque en el maximando de los agentes económicos entra algo más que su ingreso «objetivo»; es porque entran componentes «subjetivos» por el estilo de los que intenta captar la teoría de la utilidad.<sup>30</sup>

Pero si el índice de utilidad debe reaparecer para evitar la inconsistencia de la justicia rawlsiana, entonces, a no ser que esa utilidad

---

fuera de la situación «original»), cf. Thomas Nagel, «Rawls on justice», en *Philosophical Review*, vol. 83 (1973).

30. Para esta crítica, cf. la reconstrucción en términos de teoría de los juegos de la justicia rawlsiana realizada por Roger E. Howe y John E. Roemer, «Rawlsian justice as the core of a game», en *American Economic Review*, vol. 71 (1981), pp. 892 ss.

pueda medirse cardinalmente (lo que es imposible, dado el velo de ignorancia —también de ignorancia de sí propios— que cubre a los individuos), tampoco consigue evitar los escollos arrobianos en el proceso contractualista que habría de llevar —idealmente— a la «buena» sociedad.<sup>31</sup>

El ingenioso intento rawlsiano de escapar a los teoremas de imposibilidad, no aumentando la base informativa de los juicios éticos, sino restringiéndola hasta la incertidumbre sobre los propios

31. Aparte de la inconsistencia fundamental, es interesante considerar otro problema que le surge a la teoría rawlsiana por causa de la restricción a que procede de la base informativa de la ética: así como el utilitarista clásico tenía que transferir menos recursos a un cojo que a un individuo físicamente no disminuido porque era un *ineficiente productor de utilidad*, así también el rawlsiano tiene problemas con el cojo: no le transferirá menos recursos, como el utilitarista, pero tampoco más; simplemente el rawlsiano no puede procesar la información necesaria para tratar al cojo con equidad, es decir, como a un cojo, como a un disminuido físico que necesita más atención. Rambo y cualquier disminuido reciben el mismo trato en el igualitarismo rawlsiano, que sólo considera bienes sociales primarios (y rentas), pero descuida toda otra información relativa a los individuos (Rambo no sabe nada de sus portentosas capacidades en la situación de incertidumbre original, y el cojo no sabe que es cojo). Para este tipo de crítica, cf. A. Sen, «Equality of what?», *op. cit.*, pp. 213 ss. Entre los críticos y los admiradores de Rawls es frecuente la incapacidad para percibir las consecuencias que se derivan de la incertidumbre de la situación originaria rawlsiana. Incluso un científico tan refinado y perceptivo como el sociólogo matemático James Coleman cae en ese descuido. En efecto, Coleman trata de defender (frente a Nozick) el truco de la situación originaria rawlsiana como «un mecanismo ingenioso para traducir las comparaciones *interpersonales* de utilidad —y los consiguientes conflictos personales de intereses— en comparaciones *intrapersonales* de utilidad —con la consiguiente estimación intrapersonal de intereses entre diferentes situaciones en las que puede encontrarse uno mismo» (Coleman, «Individual rights and the state», reproducido en su libro *Individual Interests and Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 357). El problema es que, en situación originaria, los individuos no pueden, por definición, saber nada de sus gustos ni de sus capacidades —y, por lo tanto, tampoco nada de su «utilidad»—. Por eso tampoco quiere Rawls saber nada con la utilidad, y restringe la información a los «bienes sociales primarios» (o a la renta y al ingreso monetariamente medidos): «El punto esencial es que en la justicia como equidad las partes no conocen su concepción del bien y no pueden estimar su utilidad en el sentido corriente. En cualquier caso, lo que pretendemos es ir más allá de las preferencias *de facto* producidas por condiciones dadas. Por eso las expectativas se basan en un índice de bienes primarios, y las partes realizan su elección de acuerdo con él. Las entradas ... son en términos de dinero, y no de utilidad, para indicar este aspecto de la doctrina del contrato». (Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1972, p. 155.)

gustos y las propias capacidades de los individuos, fracasa. Rawls es una nueva víctima del empeño moderno en construir teorías del bien público y de la justicia sin preocuparse por el bien privado. (Su caso es, en verdad, extremo: el bien privado es marginado hasta tal punto que los individuos rawlsianos ni siquiera están en condiciones de adquirir la mínima consciencia sobre su propio conjunto interior de oportunidad.)

#### VIII.V. HABERMAS: LA VENGANZA DEL «TRABAJO»

Otro filósofo político-moral de gran éxito académico reciente es Jürgen Habermas. A diferencia de Rawls, se trata de un filósofo bastante alejado del trabajo cotidiano de los científicos sociales, y en cualquier caso ajeno al lenguaje y a las técnicas de la *mainstream social science*. El núcleo de su filosofía política puede condensarse así: habría dos ámbitos de relación social entre los individuos; el ámbito del «trabajo» o «estratégico» y el ámbito de la «interacción comunicativa». (El ámbito del «trabajo» es prácticamente coextensivo con la sociedad civil hegeliana, mientras que el ámbito de la «interacción» comunicativa vendría a ser la sociedad política hegeliana.)<sup>32</sup> El ámbito del trabajo es el del mercado; en él, los individuos interactúan «estratégicamente», es decir, poniendo por delante sus intereses egoístas. El ámbito de la interacción comunicativa es el del ágora: los individuos no pueden actuar en ese ámbito partiendo de sus intereses particulares, el ágora está gobernada por el principio de publicidad<sup>33</sup> y exige que los individuos pongan en ella los intereses generales por delante de sus intereses particulares. El principio de publicidad del ágora insta a una búsqueda colectiva —mediada por la comunicación entre los sujetos— de los intereses

32. Aunque no es este el lugar oportuno para argumentarlo, creo que el clásico político que más ha inspirado a Habermas es Hegel, no Marx. Los problemas que tenía Hegel, según tuvimos oportunidad de ver, para conectar sociedad civil (y el imperio en ella de la «libertad subjetiva») con sociedad política, reaparecen en la dicotomía habermasiana entre «trabajo» y «comunicación».

33. Para la teoría habermasiana de la publicidad (*Öffentlichkeit*) cf. su *Historia y crítica de la opinión pública*, op. cit. Para la relación de esa teoría juvenil de la publicidad con su filosofía moral posterior, cf. mi prólogo a *Historia y crítica...*, «El diagnóstico de Jürgen Habermas, veinte años después».

colectivos, de la *volonté générale*. La idea de Habermas es interesante, supone un desafío a la concepción dominante de los procesos políticos de toma de decisiones y apunta a una crítica de los regímenes de democracia indirecta representativa.

En la sección tercera de este capítulo hemos considerado tres modos de escapar de la tenaza arroviana, tres modos que —a diferencia del truco rawlsiano— intentaban aumentar los *inputs* de información en el proceso de elección social. Pues bien; podría decirse que la crítica habermasiana del proceso político puesto en obra por las democracias indirectas representativas —o liberales— cabe en los dos últimos. Pues, en efecto, pilares conceptuales de esos regímenes son: 1. La consideración del proceso político (electoral) como un proceso instrumental para llegar a un fin que radica fuera del proceso de toma de decisión política, no siendo en modo alguno ese proceso un fin en sí mismo (el aprendizaje de la población, por ejemplo); 2. La consideración de la actividad política fundamental como una actividad privada (depositar el voto en secreto); 3. La consideración de que el objetivo de la política es llegar a compromisos entre intereses particulares opuestos e irreductibles; y 4. Adop-tar como regla de decisión la de la mayoría simple.

Observemos, por lo pronto, que cualquier movimiento tendente a ensanchar las mayorías simples, a aumentar, esto es, los costos transactivos y a reducir los costos externos de las tomas de decisiones,<sup>34</sup> puede significar también una desviación de los tres primeros puntos: y lo significa con seguridad si lo que se persigue es valorar

34. Los costos «externos» de una regla de decisión (por ejemplo, de la regla de decisión por mayoría simple) son los costos de dejar fuera a una parte de los implicados en la decisión (49 de 100, en el caso de la mayoría simple). Los costos «transactivos» de una regla de decisión son los costos necesarios para conseguir el acuerdo entre el número de personas a que la regla de decisión atribuye la mayoría suficiente para tomar la decisión (51 de 100 en el caso de la regla de mayoría simple): son costos de tiempo, de esfuerzo colector de información, de persuasión del discrepante, etc. Una mayoría óptima es aquella que minimiza la suma de los costos «externos» y los costos «transactivos», y no es nada obvio que la mayoría simple sea una mayoría óptima. (Véase al respecto Denis Müller, *Elección pública*, *op. cit.*, pp. 40 ss.) Para determinadas decisiones (como por ejemplo las que afectan a determinados aspectos de la política de la ciencia y de la técnica), probablemente una mayoría óptima se acercaría ya ahora mismo (a pesar de lo tremendos que son los costos transactivos en regímenes de economía de mercado) a la unanimidad, porque los costos externos de esas decisiones son insoportablemente altos).

por sí mismo el proceso político como proceso de aprendizaje de la población; si lo que se pretende es la introducción de un principio de publicidad esencial en la actividad política de los individuos (discutir con otros, colectar información y transmitirla, argumentar, persuadir y ser persuadido: el acto —privado— de votar es un mero corolario de toda esa actividad pública); si lo que se persigue es, en fin, la reconsideración del objetivo de la política: no sería ese objetivo ya tanto el de llegar a compromisos entre intereses irreductiblemente antagónicos, cuanto el de llegar a consensos, persuadir, cambiar la percepción de los propios intereses y contribuir al cambio de la de los demás, ilustrar, autoilustrarse y ser ilustrado por otros, acercarse a la unanimidad tanto como sea posible, al menos en aquellas cuestiones que se consideran cruciales para todos y en las que permitir costos externos, por pequeños que sean, puede ser demasiado costoso.

En cierto sentido, Habermas puede considerarse un exponente filosófico paradigmático de este tipo de crítica de la democracia indirecta representativa como mecanismo insuficiente para la toma de decisiones colectivas.<sup>35</sup> El consenso racional habermasiano, que busca, no la componenda, no la negociación entre intereses particulares irreductibles, sino el consenso racional entre los individuos, el acuerdo unánime (o quasi) entre ellos sobre el bien común, o sobre el bien público, o sobre la *volonté générale* (o como queramos llamarle), se supone que ha de conseguirse a través del enriquecimiento de los flujos informativos entre los sujetos (el concepto de «interacción comunicativa» sería, pues, particularmente afortunado al respecto). Eso le hace interesante para nuestro presente escrutinio, motivado primordialmente por el problema de las constricciones informativas.

A diferencia de Rawls, Habermas no intenta fundar la búsqueda del bien público procediendo a una restricción de la información disponible, sino que, al revés, parece sugerir la solución de un ensanchamiento de los canales de comunicación entre los individuos.

Habermas nunca ha especificado el contexto institucional verte-

35. Véase en este sentido la interesante «traducción» de Habermas al lenguaje de la ciencia social estándar que realiza Jon Elster en la segunda parte de su artículo «The market and the forum», en J. Elster y A. Hylland (eds.), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

brador de un ámbito comunicativo ideal, y eso ha de considerarse una importante laguna de su filosofía política. Pero más interesante —y más grave— resulta que Habermas no considere siquiera como problema el de la generación de la información que ha de ser transmitida o servida a través de la «interacción comunicativa». ¿De dónde viene esa información? ¿Acaso la producen espontánea, «naturalmente», los sujetos de la interacción comunicativa? ¿No tiene que ver la producción de esa información con el ámbito «estratégico» del «trabajo»? La pregunta es retórica, porque la respuesta es evidente: sí. Es la organización de la vida económica de nuestras sociedades la que dificulta estructuralmente la producción de información relevante para proyectos como el de la ética habermasiana, y es esa organización la que impide también, como hemos visto, la transmisión de la información requerida (supuesto que su generación fuera posible). Que Habermas no consiga especificar el contexto institucional de su acción comunicativa es sólo una consecuencia de su irrealista separación de «comunicación» y «trabajo». Para corregir esa insuficiencia, Habermas tendría que dar un paso más: no abandonar a su suerte el ámbito «trabajo» (excluyéndolo del radio de la acción moral), sino buscar su integración en el ámbito «comunicación»; no separar vida económico-social y vida política,<sup>36</sup> sino integrarlas éticamente. Los *inputs* informativos que han de entrar en el proceso de «acción comunicativa» sólo pueden venir (o venir, al menos, muy principalmente) de la base material de la vida social y política. Descuidar ese punto, renunciando a moralizar el ámbito «estratégico» de la vida económica, equivale precisamente a condenar a la vida política a la búsqueda de compromisos entre intereses irreductiblemente antagónicos. O, dicho de otra forma, a

36. Una separación en cuyo origen, aparte de la ya consignada influencia de Hegel, hay que situar también a Hannah Arendt. Esa separación, aun si no aceptada explícitamente por él, deja huellas también en la teoría política del antiguo discípulo de Habermas, Claus Offe, cuyas hipótesis sobre las instituciones políticas (partidos, sindicatos, parlamentos, etc.) como «mecanismos exclusores» —en vez de canalizadores— de la voluntad popular pasan a veces por alto el filtro previo de esa voluntad realizado por las instituciones económicas de nuestras sociedades (filtro previo, dicho sea de paso, sin cuya acción apenas es inteligible el éxito «exclutor» de las instituciones políticas de las democracias indirectas representativas que con tanto acierto describe Offe). Cf. C. Offe, *Strukturprobleme der kapitalischen Staaten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1972.

umentar intolerablemente los «costos transactivos» de los procesos políticos de toma de decisiones colectivas.<sup>37</sup>

La búsqueda del interés general no puede avanzar si los individuos no disponen de posibilidades (entre otras, de posibilidades informativas) para definir el propio bien privado de un modo racional y para aperebirse de la naturaleza del bien privado ajeno. Y el divorcio entre el ámbito del «trabajo» y el de la «comunicación» —un divorcio, dicho sea de paso, que aleja decisivamente al filósofo neomarxista de la principal aportación marxiana al socratismo ético— parece la dificultad conceptual capital para definir consistentemente en la ética habermasiana lo que haya que entender por bien privado, por *agathón*. Como Rawls, y a pesar de la potencial fecundidad de su planteamiento, también Habermas es víctima de la pretensión moderna de elaborar doctrinas éticas sobre la «voluntad general», o sobre el «bien público», sin entrar en indagaciones sobre lo que sea la «buena vida» de los ciudadanos.<sup>38</sup>

37. Veámoslo así: en una vida económica regulada por el mercado como mecanismo principal de interdependencia económica los costos transactivos (colección de información, persuasión del discrepante, tiempo necesario para la participación política, etc.) serán siempre altísimos, y la unanimidad nunca será una «mayoría óptima» (ver nota 28). Para que la unanimidad (o la quasi unanimidad) política pueda llegar a ser una mayoría óptima (y sea socialmente plausible) es necesaria una vida económica que reduzca radicalmente los costos transactivos de las reglas de decisión que incorporan las instituciones políticas. Y para eso es necesaria la remodelación previa —o simultánea— del ámbito «trabajo».

38. Como ya apuntamos en anteriores capítulos, Nozick es susceptible de recibir una crítica parecida. Pero no tiene interés polémico aquí pues, a diferencia de Rawls y de Habermas, este fino representante del ultraliberalismo no se propone una teoría del bien social como teoría de la elección colectiva *racional*; al neoiusnaturalista Nozick le interesa sólo que la sociedad respete unos derechos individuales más o menos razonablemente definidos, y le importa un higo si el resultado es «racional» o no (en alguna acepción de la palabra «racionalidad»). Por eso concentra el fuego de su crítica al utilitarismo en el consecuencialismo: los derechos individuales restringen el marco de la elección social independientemente de las consecuencias que ello traiga consigo; no ampliar la base informativa del consecuencialismo, sino restringirla, es lo que Nozick quiere.



## BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA

- Agustín de Hipona, *Obras de san Agustín* (ed. bilingüe preparada por varios padres agustinos), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946 y ss.
- Ainslie, B., «A behavioural economic approach to the defense mechanisms: Freud's energy theory revisited», en *Social Science Information*, 21 (1982).
- Alchian, G., *Economic Forces at Work*, Liberty Press, Indianápolis, 1977.
- Aristóteles, *Política*, edición bilingüe y traducción de J. Marias y M. Araújo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.
- , *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, ed. e intr. E. Lledó, trad. J. Pallí, Gredos, Madrid, 1985.
- Arnim, H. von, «Die europäische Philosophie des Altertums», en *Kultur der Gegenwart*, I/IV (1923).
- , (ed.), *Stoicorum vetera fragmenta*, 4 vols., Reclam, Leipzig, 1905-1924.
- Arrow, K., *Social Choice and Individual Values*, Wiley, Nueva York, 1963<sup>2</sup>.
- , «General economic equilibrium: purpose, analytic techniques, collective choice», en *American Economic Review*, vol. 64 (1975).
- Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, PUF, París, 1986<sup>3</sup>.
- Auerbach, E., *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*, trad. cast. L. López, Seix Barral, Barcelona, 1969.
- Avineri, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.
- Baron, J., *Rationality and Intelligence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- , «Second Order probabilities and belief-functions», *Theory and Decision*, vol. 23 (1987), pp. 25-36.
- Baron, H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1975.
- Bart, P., *Die Stoa*, Frommans Verlag, Stuttgart, 1946.
- Bateson, G., *Steps to and Ecology of Mind*, Ballantine Books, Nueva York, 1972.

- Bell, R. M., *Holy Anorexia*, University of Chicago Press, Londres, 1985.
- Berlin, I., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969.
- , *Philosophy, Politics, and Society*, Oxford University Press, Oxford, 1962.
- Bernd, J. L. (ed.), *Mathematical Applications in Political Science*, Arnolds Foundation, Dallas, 1966, vol. II.
- Billicsich, F., *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, 2 vols., SEXT Verlag, Viena, 1955.
- Bloch, E., *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Francfort, 1977.
- Blumenberg, H., «Selbsterhaltung und Beharrung», en Ebeling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Suhrkamp, Francfort, 1976.
- Boudon, R., *La lógica de lo social*, Rialp, Madrid, 1981.
- , *Efectos perversos y orden social*, trad. de R. Phillips, Premia, México, 1980.
- Boulding, K. *The Economy of Love and Fear*, Wadsworth Publish., Belmont, California, 1973.
- Braithwaite, R. B. *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1955.
- Brams, S., *Biblical Games*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1980.
- , *Superior Beings*, Springer, Berlín, Nueva York, 1983.
- Briefs, G., «Das gewerbliche Proletariat», en *Grundriss der Sozialökonomik*, vol. IX (1926).
- Cassirer, E., *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1970.
- Cohen, E., *Karl Marx Theory of History*, Oxford University Press, Oxford, 1978.
- , «Selfownership, world-ownership, and Equality», en Lucash (ed.), *Justice and Equality Here and Now*, Cornell University Press, Ithaca, 1986.
- Cohn, N., *The Pursuit of the Millenium*, Harper & Row, Nueva York, 1961.
- Coleman, J., *Individual Interests and Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- , *Introduction to Mathematical Sociology*, Free Press, Nueva York, 1964.
- Couturat, L., *La logique de Leibniz*, PUF, París, 1903.
- Crook, J., *The Evolution of Human Consciousness*, Oxford University Press, Oxford, 1980.
- Csikszentmihalyi, M., *Beyond Boredom and Anxiety*, Jossey-Bass, San Francisco, 1975.
- Dasgupta, P., «Utilitarianism, information, and rights», en Sen/Williams (eds.), 1982.
- Davidson, D., *Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 1984.
- Deyon, P., *Los orígenes de la Europa Moderna: el mercantilismo*, trad. cast. M. A. Oliver, Peninsula, Barcelona, 1970.

- Dilthey, W., *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, en *Gesammelte Schriften*, vol. II, Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart, 1959.
- Domènech, A., «El diagnóstico de Jürgen Habermas, veinte años después», prólogo a Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*.
- , «La ciencia moderna, los peligros antropogénicos presentes y la racionalidad de la política de la ciencia y de la técnica», en *Arbor*, vol. CXXIII, enero de 1986, pp. 9-51.
- , *De la ciencia social a la teoría del método. Un viaje de ida y vuelta*, manuscrito inédito, 1988.
- , J. Guiu y F. Ovejero, «13 tesis sobre el futuro de la izquierda», en *mientras tanto*, n.º 26 (primavera de 1986).
- Downs, A., *An Economic Theory of Democracy*, Harper, Nueva York, 1957.
- , *Inside Bureaucracy*, Little, Brown, Boston, 1967.
- Dretske, F., *Knowledge & the Flow of Information*, Blackwell, Oxford, 1981.
- Ebeling, H. (ed.) *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Suhrkamp, Francfort, 1976.
- Edwards, W., «Optimal strategies for seeking information», *Journal of Mathematical Psychology*, vol. 2, 1965, pp. 312-329.
- Elias, N., *Über den Prozess der Zivilisation*, 2 vols., Suhrkamp, Francfort, 1980 (primera edición 1936).
- Elster, J., *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Aubier Montaigne, París, 1975.
- , *Ulyses and the Sirens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- , *Sour Grapes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- , *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- (ed.), *The Multiple Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- y A. Hylland (eds.), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Eppler, E., *Die tödliche Utopie der Sicherheit*, Rowohlt, Reinbeck, 1983.
- Farquharson, R., *Theory of Voting*, Blackwell, Oxford, 1969.
- Ferguson, A., *Essay on the History of Civil Society*, ed. Forbes, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1974.
- Festinger, L., *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press, Stanford, 1957.
- Feuchtwanger, L., *Narrenweisheit oder Tod und Verklärung des Jean-Jacques Rousseau*, Fischer, Francfort, 1984.
- Feuerbach, L., *Gesammelte Werke*, 12 vols., ed. de W. Schuffenhauer y W. Harich, Akademie Verlag, Berlín Este, 1967.
- Fichte, *Werke*, 11 vols., ed. de I. H. Fichte, reimpr., Walter de Gruyter, Berlín, 1971.

- Fitzgerald, R. (ed.), *Human Needs and Politics*, Pergamon Press, Rush. Bay, 1977.
- Frankfurt, H., «Freedom of the will and the concept of a person», en *Journal of Philosophy*, vol. 68 (1971).
- Fried, L. S., y C. R. Peterson, «Information seeking: optional versus fixed stopping», en *Journal of Experimental Psychology*, vol. 80, 1969, pp. 525-529.
- Friedman, M., *Ensayos sobre economía positiva*, trad. cast. R. Ortega, Gredos, Madrid, 1967.
- Gauthier, D., *The Logic of Leviathan*, Oxford University Press, Oxford, 1969.
- Gehlen, A., *Die Seele im Technischen Zeitalter*, Rowohlt, Reinbeck, 1957.
- , *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften*, Luchterhand, Neuwied, 1965.
- , *Anthropologische Forschung*, Rowohlt, Reinbeck, 1961.
- , *Moral und Hypermoral*, Athenäum, Francfort, 1967.
- , *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum, Francfort, 1977.
- (ed.), *Soziologie*, Diederichs, Düsseldorf/Colonia, 1955.
- Gellner, E., *The Legitimation of Belief*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974.
- , *The Devil in Modern Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1979.
- Georgescu-Roegen, N., *Analytical Economics*, Havard University Press, Cambridge, Mass., 1966.
- , *The Entropy Law and the Economic Process*, Havard University Press, Cambridge, Mass., 1971.
- , *Energy and Economic Myths*, Pergamon Press, Nueva York, 1976.
- Geyer, C.-F., «Das Jahrhundert der Theodizee», en *Kantsstudien* (1982).
- Gilbert, D., y J. Cooper, «Social Psychological Strategies of Self-Deception», en Martin, M. (ed.), *Self-Deception and Self-Understanding*, Kansas University Press, Lawrence, 1985.
- Goffman, E., *The presentation of Self in Everyday Life*, Anchor Books, Garden City, N. Y., 1959.
- Gomperz, H., *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*, Friedrichs, Jena, 1904.
- Goodman, N., *Fact, Fictions, and Forecast*, Bobbs-Merrill, Nueva York, 1973.
- Govinda (Lama), *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, Rider, Londres, 1961.
- Griswold, Ch., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1986.
- Grünbaum, A., *Foundations of Psychoanalysis*, University of California Press, Los Ángeles, 1983.

- Guenther, H. V., *Philosophy and Psychology in the Abidhamma*, Shambhala, Berkeley, 1976.
- Gueroult, M., *Leibniz, dynamique et metaphysique*, Aubier Montaigne, París, 1967.
- Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. cast. de A. Domènech, G. Gili, Barcelona, 1981.
- , *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Francfort, 1968.
- Halévy, E., *The Growth of Philosophical Radicalism*, Faber & Faber, Londres, 1972.
- Hardin, R., *Collective Action*, J. Hopkins University Press, Baltimore, 1982.
- Hare, R., *The Language of Morals*, Oxford University Press, Oxford, 1959.
- Harich, W., *Jean Pauls Revolutionsdichtung*, Rowohlt, Reinbeck, 1974.
- Harsanyi, J., «Cardinal welfare, individualistic ethics, and interpersonal comparisons of utility», en *Journal of Political Economy*, vol. 63 (1955).
- Hart, H. L. A., *The Concept of Law*, Oxford University Press, Oxford, 1961.
- Hartle, A., *The Modern Self in Rousseau's Confessions*, Indiana University Press, Notre Damme, 1983.
- Hartmann, N., *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlín, 1929.
- Hayek, F. von, *Individualism and Economic Order*, Gateway Edition, Indiana, 1948.
- , *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan, Londres, 1960.
- , *Derecho, legislación y libertad*, vol. I: *Normas y orden*, no consta trad., Unión Editorial, Madrid, 1978.
- , *et al.*, *Evolution und Menschenbild*, Hoffman und Campe, Hamburgo, 1983.
- Hazard, P., *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, PUF, París, 1961.
- Heckscher, E., *Mercantilism*, 2 vols., Allen and Unwin, Londres, 1955.
- Hegel, *Philosophie der Geschichte*, ed. Brunstäd, Reclam, Stuttgart, 1961.
- , *Phenomenologie des Geistes*, Ullstein, Francfort, 1973.
- , *Frühe politische Systeme*, Ullstein, Francfort, 1974.
- , *Filosofía del derecho*, trad. cast. de Verma, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1972.
- Heinrich, D., «Die Grundstruktur der modernen Philosophie», en Ebeling, H. (ed.), *Subjectivität...*
- Herder, *Herders Werke in fünf Bände*, ed. de Regine Otto, Aufbau Verlag, Berlín Este/Weimar, 1978.
- Hintikka, J., *Lógica, juegos de lenguaje e información*, trad. cast. de A. García, Tecnos, Madrid, 1976.
- Hirschman, A., *Salida, voz y lealtad*, trad. cast. de E. Suárez, FCE, México, 1974.

- , *Las pasiones y los intereses*, trad. cast. de E. Suárez, FCE, México, 1978.
- , *L'économie comme science morale et politique*, Seuil, París, 1984.
- Hobbes, *The English Works*, 11 vols., ed. sir W. Molesworth, Londres, 1839-1845.
- , *Leviathan*, ed. M. Oakeshott, Blackwell, Oxford, s.d.
- Horkheimer, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Athenäum Fischer, Francfort, 1974.
- Howard, N., *Paradoxes of Rationality*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1971.
- Hume, *Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford, 1960.
- , *Economic Writings*, ed. Forbes, Penguin, Harmondsworth, 1970.
- Intriligator, M., *Mathematical Optimization and Economic Theory*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1971.
- Jaeger, W., *Paideia*, trad. cast. de J. Gaos, FCE, México, 1970.
- , *Aristóteles*, trad. cast. de J. Gaos, FCE, México, 1946.
- , *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1961.
- Jantsch, E. (ed.), *The Evolutionary Vision*, simposio de la AAAS, Westview Press, Boulder, Col., 1981.
- Jeffrey, R., *The Logic of Decision*, University of Chicago Press, 1983<sup>2</sup>.
- Jones, E., y T. Pittman, «Toward a general theory of strategic selfpresentations», en J. Suls (ed.), *Psychological Perspectives on the Self*, Erlbaum, Hillsdale, N.J., 1982.
- , y V. Harris, «The attribution of attitudes», en *Journal of Experimental Social Psychology*, vol. 3 (1967).
- Kafka, G., y H. Eibl, *Der Ausklang der antiken Philosophie*, Ernst Reinhardt Verlag, Munich, 1928.
- Kant, *Kants Werke*, 11 vols., Akademie Textausgabe, Berlín, reimpr. Walter de Gruyter, 1968.
- Kirschheimer, O., *Funktionen des Staats und der Verfassung*, Suhrkamp, Francfort, 1972.
- , *Politische Herrschaft*, Suhrkamp, Francfort, 1967.
- Kline, M., *Mathematics in Western Culture*, Penguin, Harmondsworth, 1977.
- Kolakowsky, L., *El mito de la autoidentidad humana*, Teorema, Valencia, 1977.
- Kolm, S.-Ch., *Les élections, sont-elles la démocratie?*, Les éditions du Cerf, París, 1977.
- , «Psychoanalyse et théorie des choix», en *Social Science Information*, vol. 19 (1980).
- , *Le bonheur-liberté*, PUF, París, 1982.

- , «Introduction à la réciprocité générale», en *Social Science Information*, vol. 22 (1983).
- , «Altruism and efficiency», en *Ethics* (1983).
- , *La bonne économie*, PUF, Paris, 1984.
- , *Le libéralisme moderne*, PUF, Paris, 1984.
- Kripke, S., «Naming and Necessity», en Davidson y Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*, Reidel, Dordrecht, 1972.
- Lancaster, K., «The dynamic inefficiency of capitalism», en *Journal of Political Economy*, vol. 81 (1973).
- Landucci, S., *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Laterza, Bari, 1972.
- Leibniz, *Philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, 8 vols., reprint, Olms, Hildesheim, 1967.
- Levin, M., *Metaphysics and the Mind-Body Problem*, Oxford University Press, Oxford, 1979.
- Lewis, D., «Counterpart theory of quantified modal logic», en *Journal of Philosophy*, vol. 65 (1968).
- , *Convention*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1969.
- Ling, T., *The Buddha*, Penguin, Harmondsworth, 1973.
- Little, L. K., *Pobreza voluntaria y economía del beneficio en la Europa Medieval*, trad. cast. M. Barat, Taurus, Madrid, 1980.
- Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Laslett, Dent & Sons, Londres, 1977.
- Logan, F., «Decision-making by rats: delay versus amount of reward», en *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, vol. 59 (1965).
- Lovin, R., y F. Reynolds, *Cosmogony and Ethical Order*, Chicago University Press, Chicago, 1985.
- Löwith, K., *Weltgeschichte und Heiligeschehen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1979.
- Lukács, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, 2 vols., Luchterhand, Darmstadt, 1973.
- Lukasiewicz, J., *Aristotle's Logic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford University Press, Oxford, 1957.
- MacIntyre, A., *Tras la virtud*, trad. cast. de A. Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987.
- Mackie, J. L., «Evil and omnipotence», en *Mind*, vol. 64 (1955).
- , «Composition fallacy», voz de la *Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols., Paul Edwards (ed.), Free Press, Nueva York, 1973.
- , *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth, 1977.
- , «The law of the jungle: moral alternatives and principles of evolution», en *Philosophy*, vol. 53 (1978).
- , *The Miracle of Theism*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
- Macpherson, J., *La teoría política del individualismo posesivo*, trad. cast. J. R. Capella, Fontanella, Barcelona, 1973.
- Maier, H., *Sokrates*, Mohr, Tubinga, 1913.

- Marx, *Grundrisse*, Dietz, Berlín Este, 1953.
- y Engels, *Werke (MEW)*, Dietz, Berlín Este, 1957 y ss.
- Maynard Smith, J., «Game theory and the evolution of behaviour», en *Proceedings of the Royal Society of London*, vol. 205 (1979).
- , *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Mayo, B., «Mr. Keene on Omnipotence», en *Mind*, vol. 70 (1961).
- Meinecke, F., *Die Idee der Staatsräson in der neuen Geschichte*, Oldenburg, Munich, 1924.
- Montesquieu, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, París, 1949.
- Morgenstern, O., y J. von Neumann, *Theory of Games and Economic Behaviour*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1953<sup>3</sup>.
- Mosterín, J., *Racionalidad y acción humana*, Alianza, Madrid, 1979.
- Müller, D., *Elección pública*, trad. cast. de J. C. Zapatero, Alianza, Madrid, 1984.
- Nagel, T., «Rawls on Justice», *Philosophical Review*, vol. 83, 1973.
- Needham, J., *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, vol. II.
- , «Historia y valores humanos: una perspectiva china para la ciencia y la tecnología mundiales», en Rose (ed.) *La radicalización de la ciencia*, trad. cast. de M. A. González; Nueva Imagen, México, 1976.
- Negt, O., y A. Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Suhrkamp, Francfort, 1972.
- Nestle, W., *Die griechischen Philosophen in Auswahl*, 3 vols., Jena, 1908.
- Neuman, F., *Demokratischer und autoritärer Staat*, EVA, Francfort, 1967.
- Nietzsche, F., *Werke in fünf Bände*, ed. Schlechta, reimpr. en 5 vols., Ullstein, Francfort, 1979.
- North, D., y R. Thomas, *The Rise of the Western World*, Cambridge, University Press, Cambridge, 1973.
- Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, Nueva York, 1974.
- Offe, C., *Strukturprobleme der kapitalistischen Staaten*, Suhrkamp, Francfort, 1972.
- Olinick, M., *An Introduction to Mathematical Models in the Social and Life Sciences*, Addison-Wesley, Londres, Amsterdam, 1978.
- Olson, M., *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1965.
- , *The Rise and Decline of Nations*, Yale University Press, New Haven, 1982.
- Opp, K.-D., *Die Entstehung sozialer Normen*, Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1983.
- Ortega, J., *La idea de principio en Leibniz*, Alianza, Madrid, 1974.
- , *Ensayos sobre el amor*, Alianza, Madrid, 1979.



- Parijs, Ph. van, *The Evolutionary Explanation in Social Sciences*, Rowmand and Littlefield, Totowa, N. J., 1981.
- Pauly, *Der kleine Pauly: Lexicon der Antike in fünf Bände*, DTV, Munich, 1979.
- Pigeaud, J., *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Letres, Paris, 1981.
- Plantinga, A., *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, Oxford, 1972.
- Platón, *La república*, ed. bilingüe y trad. cast. de J. M. Pabón y M. Fz.-Galiano, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.
- , *Las leyes*, ed. bilingüe y trad. cast. de J. M. Pabón y M. Fz.-Galiano, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.
- , *Diálogos*, 3 vols., ed. E. Lledó, trad. cast. de J. Calonge, E. Acosta, F. Olivieri, J. L. Calvo, E. Lledó y C. García-Gual, Gredos, Madrid, 1981 y ss.
- Pocock, J., *The Maquiavellian Moment*, Princeton University Press, N. Jersey, 1975.
- , *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Pohlenz, M., *Die Stoa*, 2 vols., Klosterman, Gotinga, 1948.
- Polanyi, M., *Personal Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1958.
- Popkin, R., *The History of Skepticism*, University of California Press, Los Ángeles, 1978.
- Popper, K., *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1961.
- , *The Open Society and its Enemies*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1965.
- Rapport, A., *Mathematical Models in the Social and Behavioural Sciences*, Wiley, Nueva York, 1983.
- , «The Concept of Rationality in Formal Decision Theory», Publication Series of the International Institute for Comparative Social Research (Wissenschaftszentrum), Berlin Oeste, 1978.
- , y A. Chammah, *Prisoner's Dilemma*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1965.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1972.
- Rawson, E., *The Spartan Tradition in European Political Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1969.
- Rescher, N., *The Philosophy of Leibniz*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1967.
- Riedel, M., *Metaphysik und Metapolitik*, Suhrkamp, Francfort, 1975.
- Riley, P., *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1986.

- Riker, W. H., *Liberalism against Populism. A Confrontation between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*, Freeman & Co., San Francisco, 1982.
- , y P. Ordeshokk, «A theory of the calculus of voting», en *American Political Science Review*, vol. 62 (1968).
- Ritter, J., *Metaphysik und Politik*, Suhrkamp, Francfort, 1969.
- Robinson, A., *Non-standard Analysis*, North-Holland, Amsterdam, 1966.
- Roemer, J., *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.
- , (ed.), *Analytical Marxism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- , y R. Howe, «Rawlsian justice as the core of a game», en *American Economic Review*, vol. 71 (1981).
- Rohde, R., *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 vols., reprint, Westdeutscher Verlag, Darmstadt, 1961.
- Rosenberg, A., *Demokratie und Klassenkampf*, Ullstein, Francfort, 1966.
- , *Demokratie und Sozialismus*, EVA, Francfort, 1962.
- Rousseau, *Du Contrat Social*, Classiques Garnier, París, 1962 (una edición que contiene además el *Discours sur les Sciences et les Arts* y el *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*).
- , *Les Confessions*, 2 vols., Gallimard, París, 1973.
- Russell, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge, 1900.
- Sacristán, M., *Panfletos y materiales*, vol. I: *Sobre Marx y marxismo*, Icaria, Barcelona, 1983.
- Samuelson, P., «Arrow's mathematical politics», en Sidney Hook (ed.), *Human Values and Economic Policy*, New York University Press, Nueva York, 1967.
- Sautet, M., *Nietzsche et la Commune*, Le Sycomore, París, 1981.
- Scitovsky, T., *The Joyless Economy*, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- Schadewaldt, W., *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Suhrkamp, Francfort, 1978.
- Schmitt, C., *Die Diktatur*, Duncker & Humblot, Berlín, 1978<sup>4</sup>.
- , *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlín, 1979<sup>3</sup>.
- Schneiders, W., «Respublica optima. Zur metaphysischen und moralischen Fundierung der Politik bei Leibniz», en *Studia leibnitiana*, vol. 9 (1977).
- Schofield, M., y G. Striker (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Schopenhauer, *Werke in zehn Bände*, ed. Hübscher, Diogenes, Zurich, 1977.
- Schumpeter, J. A., *Capitalism, Socialism, and Democracy*, Harper and Row, Nueva York, 1961.
- Seipel, I., *Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenvater*, Viena, 1907.

- Sen, A., *On Economic Inequality*, Oxford University Press, Oxford, 1973.
- , «Choice, orderings, and morality», en Körner, S. (ed.), *Practical Reason*, Blackwell, Oxford, 1974.
- , «Equality of what?», en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- , *Choice, Welfare, and Measurement*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
- , y W. Runciman, «Games, justice, and the general will», en *Mind*, vol. 74 (1965).
- , y B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Shklar, J., *Men & Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
- Simmel, G., *Schopenhauer und Nietzsche*, Dunker & Humblot, Leipzig, 1907.
- Simon, H., «A behavioral theory of rational choice», en *Quarterly Journal of Economics*, vol. 69 (1964).
- , *Reason in Human Affairs*, Blackwell, Oxford, 1983.
- Sinclair, T., *A History of Greek Political Thought*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1967.
- Smith, A., *The Wealth of Nations*, ed. Cannan, Free Books, Nueva York, 1937.
- Sombart, W., *El burgués*, trad. cast. de M. P. Lorenzo, Alianza, Madrid, 1972.
- Spiegel, H., «Adam Smith's heavenly city», en *History of Political Economy*, vol. 8 (1978).
- Spinoza, *Die Ethik*, ed. Gebhardt, Meiner, Hamburgo, 1976.
- , *Theologisch-Politischer Traktat*, ed. Gebhardt, Meiner, Hamburgo, 1976.
- Staveley, E., *Greek and Roman Voting and Elections*, Thames and Hudson, Londres, 1972.
- Stinchcombe, A., *La construcción de teorías sociales*, trad. cast. de M. Rivalta, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
- Stone, Ch., «Should trees have standing? Toward legal rights for natural objects», en *Southern California Law Review*, vol. 45 (1972).
- Suppes, P., «The role of subjective probability and utility in decision-making», en *Proceedings of the Third Berkeley Symposium on Mathematical Statistics and Probability*, vol. V, 1965.
- Talmon, J., *Die Geschichte der totalitären Demokratie*, 3 vols., Westdeutscher Verlag, Colonia/Opladen, 1963.
- Tomás de Aquino, *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (edición en latín y en castellano por varios padres dominicos), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1953 y ss.

- Troeltsch, E., *El protestantismo y el mundo moderno*, trad. cast. de Eugenio Imaz, FCE, México, 1967.
- Tugendhat, E., *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979.
- , *Problemas de la ética*, trad. cast. de J. de Vigil, Crítica, Barcelona, 1988.
- Tversky, A., y D. Kahneman (eds.), *Judgement under Uncertainty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Ullman-Margalit, E., *The Emergence of Norms*, Oxford University Press, Oxford, 1977.
- Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les grecs*, Maspero, París, 1971.
- Watzlawick, P. et al., *Interaktion*, Hübschner, Munich, 1972.
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols., Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1971-1972.
- , *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1970.
- Weischedel, W., *Die philosophische Hintertreppe*, DTV, Munich, 1975.
- West, E., «A. Smith's economics of politics», en *History of Political Economy*, vol. 8 (1976).
- West, M., «Physiological effects of meditation: a longitudinal study», en *Br. Journal Soc. Clin. Psychiatry*, vol. 18 (1979).
- Wollheim, R., y J. Hopkins (eds.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1980.
- Zeleny, M. (ed.), *Autopoiesis, Dissipative Structures, and Spontaneous Social Orders*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1980.

## REGISTRO ANALÍTICO

### ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abelardo, 38  
Acosta, 157  
Açoca, 107  
Adriano, 107  
Agripa de Nettesheim, 158  
Agustín de Hipona, 35, 40, 52, 74, 111, 113, 136, 138, 139, 143-147, 199, 317; sobre autoconocimiento, 199; sobre la gracia, 11, 139, 143, 317, 318; sobre pasiones y racionalidad, 136, 137, 144, 145, 186  
Ainslie, G., 141, 216  
Alberti, L. B., 221  
Alberto Magno, 154  
Alcibiades, 88  
Alchian, G., 216  
Alejandro Magno, 105  
Althusius, 234  
Ananda, 113  
Annas, J., 158  
Antístenes, 83, 105  
Antonio de Tebaida, 138  
Arendt, H., 365  
Aristipo, 83, 105, 198, 331  
Aristóteles, 29, 38, 39, 41, 53, 78-83, 85-90, 95-99, 102, 104, 105, 110, 116, 122, 144, 154, 157, 171, 184, 189, 205, 291, 306; *akrasía*, 84-86; *areté*, 89-90; democracia como despotismo de los pobres, 89, 104, 205; *eudaimonía*, 78-83, 90, 96, 97, 189; *phrónesis*, 99, 291; propiedad privada, 205; supuesto irracionalismo ético de Aristóteles, 90, 306; teoría de la *pólis* como naturaleza, 87-89  
Arnauld, 47, 48, 51-54, 58, 64, 74  
Arquelaos, 113  
Arrow, J. K., 261, 353-357; teoremas arrovianos, véase imposibilidad, teoremas de  
Aubenque, P., 90, 99, 291  
Auerbach, E., 137, 145  
Ausonio, 61  
Avineri, S., 134, 248, 260  
  
Babeuf, 290  
Bachofen, J., 126  
Bacon, 162, 184, 185  
Baron, H., 147  
Baron, J., 21  
Barth, P., 37  
Bateson, G., 22, 94, 113  
Bayle, 38, 40, 48  
Bell, R. M., 102  
Beria, L. P., 131  
Berlin, I., 152  
Bernd, J. L., 262  
Billiesich, F., 35, 36, 42, 66, 129, 143  
Bloch, E., 167, 230  
Blumenberg, H., 39  
Bodino, 36, 156, 251  
Boecio, 33, 137, 147, 317; virtud y *fortuna*, 137, 147, 317, 329

- Bossuet, 35  
 Boudon, R., 47  
 Boulding, K., 261, 314  
 Braithwaite, R. B., 27  
 Brams, S., 27, 69, 73, 74  
 Brecht, B., 244  
 Briefs, G., 350  
 Bruni, 184  
 Buda, 113, 115, 116, 302, 307, 310, 313, 314, 317, 340; como *vibhajjavadi*, 310; contra el ascetismo, 313; partidario de la «vía media», 313  
 Bunge, M., 141  
 Burckhardt, J., 126
- Calanos, 106  
 Calicles, 107, 123-129, 131  
 Calvino, 139, 189, 190, 191, 198; idea calvinista de la relación de los individuos con el Estado, 274  
 Candel, M., 113  
 Capelle, W., 44  
 Carlos I de Inglaterra, 152  
 Carlyle, 149  
 Carnéades, 45, 123, 130  
 Casas, Bartolomé de las, 157, 190  
 Cassirer, E., 267  
 Caterina de Siena, 102  
 Celso, 247  
 Cicerón, 46, 47, 122, 123  
 Clarín (Leopoldo Alas), 131  
 Cleantes, 113  
 Clemente, 138  
 Clístenes, 88, 124  
 Cohen, G. A., 211, 334  
 Cohn, N., 146, 317  
 Colbert, 234, 241  
 Coleman, J., 29, 361  
 Colón, 157  
 Condorcet, 259  
 Constantino, 247; y la pervisión antirrepublicana de la equidad jurídica, 247  
 Cooper, J., 325  
 Couturat, L., 56  
 Crisipo, 38, 44-46, 48, 52, 105, 108, 113, 122  
 Critias, 88  
 Crook, J. H., 95, 311  
 Csikszentmihalyi, M., 309, 310
- Chammah, A. M., 95  
 Chisholm, R., 58
- D'Arcy Thompson, 61  
 Darwin, 298  
 Davidson, D., 58, 86  
 Davis, O., 262  
 Demócrito, 92  
 Descartes, 39, 132, 162, 174, 176, 185, 300  
 Deyon, P., 234  
 D'Holbach, 193, 203, 291  
 Dicey, A. V., 234  
 Diderot, 187  
 Dilthey, W., 48  
 Diógenes Laercio, 113  
 Dión, 122  
 Domènech, A., 21, 239, 264, 337, 362  
 Downs, A., 257  
 Dretske, F., 344  
 Duns Scoto, 154  
 Durkheim, E., 133, 246  
 Dürr, E., 126
- Edgeworth, F. Y., 254, 256, 339  
 Edwards, W., 21  
 Efiates, 88, 205  
 Eibl, H., 47, 52, 66, 106, 111  
 Einstein, A., 59  
 Eisenhower, D., 257  
 Elías, N., 197, 198, 220  
 Elster, J., 52, 58, 114, 216, 261, 334, 364  
 Engels, 335  
 Epicteto, 47, 113  
 Epicuro, 9, 89, 105, 107, 167, 193, 331  
 Eppler, E., 348  
 Erasmo de Rotterdam, 159  
 Ermenonville, marqués de, 183  
 Estagirita, véase Aristóteles  
 Euclides, 78  
 Euler, 59, 60
- Farquharson, R., 262  
 Federico II de Prusia (el «gran Fritz»), 59, 267  
 Ferguson, 223, 225, 245  
 Fermant, 59

- Fernando VII, 250, 251  
 Festinger, L., 112  
 Feuchtwanger, L., 112  
 Feuerbach, 27, 291, 293, 294-296, 331;  
 sobre «filisteísmo burgués», 291; so-  
 bre «egoísmo metafísico», 294-295  
 Feyerabend, P. K., 158  
 Fichte, 27, 293, 316, 317, 319-331, 333;  
 autonomía, 324, 329; «esencia de la  
 inmoralidad», 327; entendimiento,  
 321-324, 326; felicidad, 323, 324, 326,  
 327 [y heteronomía, 323, 324, 329];  
 filosofía de la historia, 320, 321 [visión  
 trágica de la historia, 321]; libertad,  
 293, 320, 321, 324, 326, 327 [formal,  
 321, 324; material, 324; plan universal  
 de realización de la libertad, 320, 321,  
 328, 329; raíz «empírica» de la liber-  
 tad, 322]; «mundo óptimo», 328; natu-  
 raleza, véase Fichte, felicidad y  
 Kant, naturaleza; órdenes de preferen-  
 cias del sujeto, 321-324 [preferencias  
 de tercer orden y libertad material,  
 322-324]; razón, 293, 320, 322-324,  
 326 [práctica, 322, 329]; teonomía  
 fichteana, 329; teoría y práctica,  
 322-324, 326, 327; test boeciano de la  
*fortuna* y misticismo del último Fich-  
 te, 329; virtud, 321, 323, 324 [virtud  
 antigua, 321, 323]  
 Fidias, 105  
 Filipo de Macedonia, 106  
 Filodemo de Gadara, 47  
 Fitzgerald, R., 213  
 Fontenelle, 60, 191  
 Francisco de Asís, 145  
 Frankfurt, H., 94  
 Franklin, 221  
 Freud, S., 25, 140, 141, 171  
 Fried, L. S., 21  
 Friedman, M., 216  
 Gale, G., 49, 50, 65  
 Gans, E., 142  
 Gauthama, véase Buda  
 Galeno, 87  
 Gauthier, D., 166, 170  
 Gehlen, A., 83, 126  
 Gellner, E., 300  
 Georgescu-Roegen, N., 63, 71, 212  
 Geyer, C.-F., 33  
 Gilbert, D., 325  
 Glockner, H., 318  
 Gobineau, conde de, 126  
 Goethe, 33, 133, 267  
 Goffman, E., 325  
 Gomperz, H., 115  
 Goodman, N., 153  
 Gracián, 291, 306  
 Gregorio de Nyssa, 111, 143  
 Gregorio Taumaturgo, 143  
 Griswold, Ch., 184  
 Grocio, 154, 155, 157, 158, 160, 183,  
 190-192, 206, 207, 234; axiología gro-  
 ciana, 190, 206; pecado original civili-  
 zatorio, 206; propiedad privada, 206  
 Grünbaum, A., 141  
 Guenther, H. V., 304  
 Gueroult, M., 58  
 Guillermo de Moerbeke, 154  
 Guiu, J., 264  
 Habermas, J., 239, 332, 347, 358,  
 362-366  
 Halévy, E., 187, 217  
 Hamilton, W., 59  
 Hardin, R., 174  
 Hare, R. M., 85  
 Harich, W., 30, 134, 294  
 Harris, V., 325  
 Harsanyi, J., 355  
 Hartle, A., 199  
 Hartmann, N., 143  
 Harris, M., 45  
 Hart, H. L. A., 153  
 Hayek, F. A., 216, 338-341, 345  
 Hazard, P., 35  
 Heckscher, E., 241  
 Hegel, 27, 133-136, 141, 142, 149, 171,  
 245, 248-250, 255, 259, 260, 267, 294,  
 316-319, 330, 331, 333, 362, 365; con-  
 cepto hegeliano de «sociedad civil»,  
 135, 142, 249, 362; la felicidad, reñi-  
 da con el progreso histórico, 333; libe-  
 ralismo, 248-250, 259, 260, 267; «li-  
 bertad subjetiva», 133, 248, 249, 260,  
 264, 362; panlogismo de Hegel, 318;  
 soberanía popular como «ilusión» mo-

- derna, 249-250; visión trágica de la historia, 318, 333  
 Helvetius, 203, 268, 291  
 Herbert de Cherbury, 159  
 Herder, 307, 319; crítico de la filosofía de la historia de Kant, 319; sobre felicidad intergeneracional, 319  
 Hinch, M., 262  
 Hintikka, J., 27, 29  
 Hipólito, 42  
 Hirsch, F., 255, 305  
 Hirschman, A., 135, 184, 217, 223, 225, 241, 253, 262  
 Hitler, A., 247  
 Hobbes, 26, 103, 142, 160-163, 165-173, 175-177, 179, 181-183, 190, 191, 193-197, 204, 206-209, 228, 232, 273, 276, 308; axiología de Hobbes, 165, 191; concepto de felicidad, 195; concepto de libertad, 195; concepto de soberanía, *véase* soberanía como otorgadora de derechos; *también* soberanía como definidora del bien público; y soberanía y discrecionalidad legislativa; contractualismo hobbesiano, 166-176; *covenant*, 166, 172; estado de naturaleza hobbesiano como juego dilema del prisionero, 163-166; influencia de Lutero sobre Hobbes, 163; *pactum*, 166; voluntad «artificial», 170  
 Hook, S., 353  
 Hopkins, J., 141  
 Horacio, 318  
 Hotelling, H., 262  
 Howe, R. E., 360  
 Hume, 22, 34, 35, 40, 132, 175, 176, 180, 191, 217, 291, 308; crítico de la fábula de las abejas de Mandeville, 217; razón como «sierva de las pasiones», 132, 175, 176, 308  
 Hylland, A., 364  
  
 Ilting, K.-H., 279  
 Intriligator, M., 63  
  
 Jaeger, W., 86, 89, 90, 92, 111, 115, 123, 143, 184  
  
 Jansenius, 74  
 Jean Paul (Friedrich Richter), 133, 134  
 Jenofonte, 87  
 Jesucristo, 68, 144, 146, 318  
 Joaquín de Fiore, 146  
 Job, 74  
 Jones, E., 325  
 Juan Crisóstomo, 214  
  
 Kafka, G., 47, 52, 66, 106, 111  
 Kalecki, M., 255  
 Kant, 26, 29, 34, 48, 66, 74, 113, 134, 142, 183, 205, 242, 249, 265-270, 279-294, 296, 301, 302, 306, 307, 309, 310, 315-323, 326, 327, 331; autoconocimiento, 291, 307, 310, 311, 315, 316 [como «comienzo de toda sabiduría humana», 307, 315]; autonomía, 205, 268, 281, 283, 288, 316; comunidad ética y comunidad jurídica, diferencia, 283; constitución política buena, 268; egoísmo, 267, 291; estoicismo, 114; entendimiento, 279-292, 316 [juicio constitutivo del entendimiento, 316, 318]; felicidad, 279-292, 296, 302, 314 [como producto esencialmente lateral de la virtud, 114, 281, 282, 289, 302, 315, 326, 327]; heteronomía, 281, 284, 287, 289, 296, 316; juego de la virtud kantiana, 26, 27, 279, 284-290, 293 [metajuego de la virtud kantiana, 288]; liberalismo político, crítica del, 266, 283-292; libertad interior, 269; moralización de la política, 267, 285 [el argumento fundamental, 285]; república como única forma moral de gobierno, 285]; mundo fenoménico o empírico, *véase* Kant, entendimiento; *también*, Kant, felicidad; mundo inteligible, *véase* Kant, razón, virtud y libertad; naturaleza, 279-294, 315, 316, 326 [astucia de la naturaleza, 316; la «naturaleza» kantiana abarca a la vida social, 282]; Platón y Kant, 284, 309, 310, 315, 316; propiedad privada, 205; prudencia (*Klugheit*) kantiana y *phronesis* aristotélica, 285, 291; razón, virtud y libertad, 267, 268-270, 279-294, 296, 307, 309, 315, 316, 326 [y la vir-



- tud clásica, 291]; reino de Dios en la tierra (*civitas dei terrena*), 265, 280-283, 290; Revolución francesa como primer intento serio de moralización de la política, 267; republicanismismo de Kant, 205, 267-270, 283-292 [republicanismo antidemocrático de Kant, 205; aportación kantiana al republicanismo moderno, 270]; «síntesis» kantiana y amenazas al criticismo, véase Kant, trilema de la filosofía práctica kantiana; trilema de la filosofía práctica kantiana, 27, 288-293, 296; «voluntad pura», véase Kant, razón, virtud y libertad; *también*, voluntad pura
- Keith, G., 278  
 Keller, G., 126  
 Kepler, 61  
 Keynes, J. M., 255, 256, 339  
 Kirschheimer, O., 230, 234  
 Kline, M., 59, 61  
 Kluge, A., 134  
 Koheleth, 308  
 Kolakowsky, L., 213  
 Kolm, S.-Ch., 115, 116, 141, 210, 261, 311, 344, 345  
 König, 60  
 Körner, S., 94  
 Kripke, S., 58
- Lactancio, 43  
 Lagrange, 59  
 Lange, O., 339  
 Lama Govinda, 304  
 Lancaster, K., 333, 339  
 Landucci, S., 157, 161, 171, 190  
 Lasalle, F., 264  
 Laslett, P., 192  
 Leibniz, 29, 34, 37-40, 47-71, 76, 160, 162, 171, 299, 300; el Dios leibniziano [como arquitecto, 36, 48, 68, 70, 75, 77; como optimizador, 36, 49, 50-56, 59, 61-64, 65, 66; como príncipe, 68, 70, 75, 233]; maximización de la «fuerza», 50, 58, 299; maximización de la felicidad en la comunidad de Dios, 76; y el nacimiento de la noción moderna de «sociedad civil», 171-172; y el reino de los fines, 68, 69 [armonía preestablecida, 68, 69, 162; áurea cadena de los fines, 69]
- Lerner, A., 339; el chiste de Abba Lerner, 339  
 Lessing, 39  
 Lewis, D., 58, 174  
 Licurgo, 122, 189, 199  
 Ling, T., 116  
 Little, L. K., 145  
 Lobin, R., 153  
 Locke, 171, 183, 192-196, 207-210, 214, 239, 242, 245, 248, 305; *antecedent standing law*, 239; esclavitud, 208, 209; felicidad, 195; influencia estoica en Locke, 195; noción de libertad, 195; y el *foederative power*, 242, 253; y los juegos de suma cero, 210, 305; y la propiedad privada, 207-211
- Logan, F. A., 216  
 Löwith, K., 35, 36, 317  
 Lucas Evangelista, 69  
 Lucash, F., 211  
 Lucrecio, 113, 195; antiprimitivismo de Lucrecio, 195  
 Lukács, G., 131  
 Lukaszewicz, J., 29  
 Lutero, 139, 159, 163; influencia de Lutero sobre Hobbes, 163
- Mably, 182, 199, 290  
 MacIntyre, A., 78  
 Mackie, J. L., 66, 67, 69, 143, 295, 346  
 Macpherson, J., 196, 213  
 Maier, H., 115  
 Malebranche, 38, 48, 52, 53, 63, 64, 68, 69, 74, 162  
 Mandeville, 24, 201, 215, 216  
 Mani, 35  
 Maquiavelo, 148, 229, 251; concepto de soberanía, 229; *virtú y fortuna*, 229  
 Maragall, J., 131  
 Maraldi, 60  
 María Antonieta, 183  
 Marción, 300  
 Marco Aurelio, 47, 107  
 Marshall, A., 339  
 Martin, M. M., 325  
 Marx, 9, 27, 77, 193, 205, 212, 213,

- 217-219, 222, 245, 316-319, 330-336, 339, 362; como crítico moral del capitalismo, 331; como heredero del programa kantiano de «moralización de la naturaleza», 318; concepción de la justicia, 205, 349; el individualismo ético de Marx, 330; el Marx «liberal» y el Marx «republicano», 330-335; los dos motivos básicos de la filosofía de la historia del idealismo alemán, 330; parentesco con la cultura moral clásica, 205, 212, 213, 330 [formas de propiedad y calidad moral de la ciudadanía, 335; Marx y la virtud helenística, 193, 218, 330; sobre *autarkía* y autorrealización, 331; socratismo de Marx, 212-213, 218 (la aportación de Marx al socratismo, 331, 332, 366); y el autoconocimiento, 218; y el hedonismo antiguo, 331; y la *phronesis*, 219; y la racionalidad erótica del *éthos* antiguo, 331; y la realización de la libertad clásica en el mundo industrial moderno, 330, 331; y eudemonismo epicúreo, 331]; problemas de consistencia interna de la fil. práct. de Marx, 332, 334, 335; sobre alienación (o enajenación), 218; sobre ascesis, 218; sobre economía como ciencia moral, 218; sobre egoísmo y libertad, 212, 213; sobre el Estado como «excrecencia parasitaria», 245; sobre explotación, 222, 331; sobre felicidad y trabajo, 332; sobre libertad, 212, 213, 222, 330, 333; sobre propiedad privada, 212, 213 [formas de propiedad y calidad moral de la ciudadanía, 335]; sobre tener y ser, 218; y la concepción trágica de la historia, 317-319, 330, 333; y la «razón perezosa» kantiana, 331; y racionalidad del descuento del futuro personal, 218
- Mates, B., 29  
 Maupertuis, 58, 60  
 Maxwell, 59  
 Maynard Smith, J., 28, 345, 346  
 Mayo, B., 69  
 Mehring, F., 131  
 Meinecke, F., 253  
 Mendelson, 39  
 Meyer, E., 126
- Mill, John Stuart, 37, 149, 213  
 Montaigne, 156, 157, 160  
 Montesquieu, 135, 186, 190, 203, 217, 223, 241, 245, 246, 251; justificación de la división de poderes, 246  
 Morelly, 192  
 Morgenstern, O., 28  
 Morin, F., 296-297  
 Mosterín, J., 31
- Nagel, Th., 360  
 Napoleón III, 245  
 Nash, J., *véase* equilibrio de Nash; *también* utilitarismo cardinalista, método de Nash.  
 Needham, J., 25, 48, 153  
 Negt, O., 134  
 Nestle, W., 47  
 Neumann, F., 234, 239, 240  
 Newton, 58, 60  
 Nicole, 214  
 Nietzsche, 123-132, 138, 314; antisocratismo de Nietzsche, 123-132, 138, 314; juego Calicles-Nietzsche, 123-132; y el autoconocimiento, 314; y el budismo, 314; y la democracia, 125-127 [la experiencia nietzscheana de la democracia cantonal suiza, 126]; y el egoísmo, 314; y los sofistas, *véase* Nietzsche, antisocratismo de  
 North, D. C., 150  
 Nozick, R., 180, 210, 211, 347, 361, 366  
 Nussbaum, M., 97
- Oberlausitz, señor de, 330  
 Octaviano, 107  
 Offe, C., 365  
 Olson, M., 202, 246, 247  
 Ordeshook, P. C., 259  
 Orígenes, 35, 43, 63, 143  
 Ortega y Gasset, J., 145, 156, 220  
 Ovejero, F., 264  
 Ovidio, 186, 195  
 Oviedo, 157
- Pablo de Éfeso, 66, 74, 76, 136, 137-139; concepción paulina del hombre, *véase*

- privatio*, concepción privativa de la naturaleza humana
- Padres capadocios, 138
- Panecio, 122
- Pappus, 61
- Pareto, W., 254, 339, 352; óptimo de Pareto  
Pareto, véase óptimo de Pareto
- Pascal, 70
- Pericles, 205
- Peterson, C. R., 21
- Pico della Mirandola, 156, 157
- Pigeaud, J., 87, 97, 184
- Pigou, A. C., 225
- Pitágoras, 109; pitagóricos, 104, 109, 116
- Pittman, Th., 325
- Plantinga, A., 58, 301
- Platón, 22, 35, 40-43, 45, 46, 54, 80, 82-84, 86-88, 95, 96, 98, 99, 102, 105, 110, 115, 122, 123, 131, 135, 184, 186, 217, 278, 284, 307, 309-311, 316, 317, 340; *akrasía*, 84-85; *amathía*, 84, 98, 340; *anáanke*, 42, 46, 54, 284, 310, 316; *ánoia*, 84, 98, 340; *areté*, 83, 84; autoconocimiento, 86, 89, 90, 97, 98, 102, 310, 316; la estructura del alma y la estructura de la *pólis*, 87-88, 184; me-tempsicosis, 311
- Plinio, 61
- Plotina, 107
- Plotino, 38, 143
- Plutarco, 45, 106
- Pocock, J. G. A., 135, 147, 198, 206, 220
- Poiret, P., 35
- Pope, 34, 39, 43
- Popkin, R. H., 157, 158
- Popper, K. R., 85, 131
- Porfirio, 143
- Pórtico, véase Stoa
- Poseidonio, 47
- Pufendorf, 170, 171, 207, 209; y el origen de la noción moderna de «sociedad civil», 170, 171
- Purtill, R., 58
- Quattrone, G., 261
- Quesnay, 241
- Quine, W. V. O., 170
- Rapoport, A., 95
- Rawls, J., 166, 347, 358-362, 364, 366
- Rawson, E., 197
- Réaumur, 60
- Rescher, N., 29, 49, 50, 55
- Reynolds, F., 153
- Ricardo, 332
- Riedel, M., 154, 161
- Riesman, D., 99
- Riker, W. H., 259, 356
- Ritter, J., 41, 81, 82
- Robespierre, 134, 189, 245, 264, 267, 279, 290
- Robinson, A., 71
- Roemer, J., 222, 334, 360
- Rose, H., 25
- Rose, S., 25
- Rosenberg, A., 89, 258
- Rousseau, 26, 34, 35, 40, 52, 104, 122, 134, 135, 142, 183, 186-188, 190-200, 206, 211, 225, 245, 248, 265, 267, 269-279, 290, 291, 304, 306, 322; autoconocimiento, 199; axiología rousseauiana, 191; concepción rousseauiana de las necesidades, 188; el Rousseau «absolutista», 183, 265, 278; el Rousseau «clásico-republicano», 183, 186, 274-279, 332; el Rousseau «romántico», 183, 189, 278; felicidad, 195; influencia estoica en Rousseau, 195; juego de desigualdad, 103-104; juego de la virtud rousseauiana, 26, 270-278, 288; libertad, 195, 211, 274-276; naturaleza, polisemia del concepto r. de, 194; propiedad privada, 198, 206 [y origen de la sociedad civil, 192, 196]; virtud, 197-199, 269, 270, 272, 277-279, 290-292; y Calvino, 189, 190, 274
- Runciman, W. G., 27, 142, 188
- Russell, B., 56, 170
- Sacristán, M., 7, 30, 31, 334
- Samuelson, P., 353
- Sartre, J. P., 129, 284
- Sautet, M., 126
- Scitowsky, T., 305
- Schadewaldt, W., 83

- Schelling, 293  
 Schiller, 27, 75, 293, 294  
 Schmitt, C., 152, 153, 177, 196, 200, 203, 227, 242, 252  
 Schofield, M., 97, 158  
 Schopenhauer, Arthur, 27, 55, 76, 133, 293, 296-316, 317; antieudemonismo schopenhaueriano, 296, 302 [crítica del «eudemonismo religioso», 302]; compasión, 306-308, 311; crítica del racionalismo moral de Kant, 306-309; «explotación universal», véase Schopenhauer, mundo como juego de suma cero; felicidad, 296; interpretación original de la teoría platónica de las ideas y de la doctrina kantiana del mundo nouménico, 309; mundo como juego de suma cero, 298, 302, 304, 305, 308, 313, 314; pesimismo, 293, 296, 297, 298 (def.); virtud, 296, 302, 306, 307-309; «voluntad», 298-302, 308, 310; y el budismo, 302-307, 309; y el trilema kantiano, 293, 296; y Rousseau, 304-306  
 Schopenhauer, Johanna, 307  
 Schumpeter, J. A., 255, 257, 258  
 Seipel, I., 214  
 Sen, A., 27, 94, 142, 188, 256, 340, 347, 352, 361  
 Séneca, 44, 47, 108, 113, 136, 189  
 Shaftesbury, 171  
 Shklar, J., 192  
 Simmel, G., 217  
 Sinclair, T. A., 106, 122, 123  
 Sluzki, C., 276  
 Smith, Adam, 24, 148, 149, 188, 214, 223-225, 265, 266, 333; el «problema de Adam Smith», 148-149; republicanismo de Adam Smith, 223-225  
 Sobejano, G., 131  
 Sócrates, 45, 46, 98, 106, 113-116, 124, 314, 324; el Sócrates platónico y el Sócrates de Jenofonte, 98; y Buda, 314; la herencia socrática, véase Socratismo; la herencia socrática  
 Sófocles, 105  
 Solón, 189  
 Sombart, W., 217, 221  
 Spiegel, H., 214  
 Spinoza, 162, 176, 178, 232  
 Sraffa, P., 255  
 Staveley, E. S., 89  
 Steuart, 241, 250, 251  
 Stinchcombe, A., 251  
 Stoa, 25, 39, 44-47, 105-111, 113, 114, 116, 121-123, 136, 154, 155, 189, 191, 193, 205, 213, 250, 292, 306, 325  
 Stone, Ch. D., 349  
 Striker, G., 97, 158  
 Suls, J., 325  
 Tácito, 167  
 Talmon, J., 187, 199, 200, 203, 245  
 Taylor, F. M., 339  
 Theramenes, 88, 205  
 Thomas, R. P., 150  
 Thomasius, 291, 306  
 Thurow, L., 305  
 Tiberio, 253  
 Tito Livio, 107  
 Tomás de Aquino, 35, 37, 39, 40, 74, 145, 154  
 Tönnies, F., 131  
 Toqueville, 225, 245  
 Trasímaco, 107, 123  
 Troeltsch, E., 274  
 Tugendhat, E., 30, 102  
 Turgot, 193, 203  
 Tversky, A., 261  
 Ullman-Margalit, E., 103, 166, 202  
 Valla, Lorenzo, 56  
 Veblen, Th., 189, 305  
 Vernant, J. P., 116  
 Verón, E., 276  
 Verónica Giuliano, 102  
 Vespuccio, 157  
 Vico, 167  
 Virgilio, 61, 107  
 Voltaire, 34, 35, 40, 59, 190, 191  
 Von Arnim, H., 44, 122  
 Von Mises, L., 339  
 Von Mohl, R., 239  
 Von Neumann, J., 28  
 Von Stahl, J., 239  
 Von Wilamowitz, U., 19

- Walras, L., 254, 339  
 Watzlawick, P., 276  
 Weakland, J. H., 276  
 Weber, M., 23-25, 37, 41, 154, 212, 217, 223, 280, 347; «politeísmo ético» moderno, 23; «expropiación de los expropiadores» y formación de la soberanía moderna, 154; sobre legitimidad del poder político moderno, 274; sobre «profeta ético» y «profeta ejemplar», 24  
 Weisbrod, B. A., 261  
 Weischedel, W., 330  
 West, E. G., 224  
 West, M., 304  
 Williams, B., 347  
 Wolff, 68, 291, 306  
 Wolheim, R., 141  
 Yovel, Y., 279, 317  
 Zenón de Citio, 105-107, 113, 121

## ÍNDICE DE MATERIAS Y CONCEPTOS

- absolutismo, 26, 151, 172, 175-179, 181, 183, 185, 187, 194, 196, 201, 206, 207, 219, 225, 227-233, 243, 244, 249, 250, 273, 276-279, 288, 291; como ideología imperial, 26, 152, 292; discrecionalidad absolutista, 241, véase también soberanía y discrecionalidad legislativa; mercado y derechos de propiedad, 206, 228; y soberanía, 177-179, 194, 196, 207, 227-233, 243, 244, 249, 273, 276, 277, 291  
*adiáphora*, 106, 107, 304  
*adynatoi*, 104  
*aequitas*, 153, 230, 247, 249, 250, véase también *Begnadigungsrecht*; *Billigkeit*; *bill of attainder*; *epieikeia*; y derecho de gracia; interpretación antirrepublicana de la *aequitas*, 247, 250, véase también *clementia*  
*agathón*, 24, 25, 83, 90, 96, 178, 366; etimología de *agathón*, 83; *teleion agathón*, 81  
*agogé* espartana, 122; diferencia con el *kalón* ático  
*aídos*, 92; *aideísthai heautón*, 92  
*akataplexia*, 318  
*akrasía*, 84, 85, 96, 97, 100, 110, 175; *akratés*, 85 (def. aristotélica), 86, 95, 97, 98, 102, 128-130, 275; comunidad de akráticos, 117, 172; de los sujetos del contrato social, 174, 175; e ignorancia de sí propio, 86, 97; y contradicciones en la mente, 85-86, 94  
 alienación, 218, 332, 333, 336; del trabajo, 332, 349 [intraducibilidad de esta problemática a un lenguaje consecuencialista, 349]; total, 333, 336  
 altruismo, 116, 117, 149, 202, 338, 343-346; anegoísmo a través del panegoísmo, 117; condicional, 345-346 [como estrategia evolucionaria estable, 345-346]; del *enkratés*, 344, 346; definición del altruismo [biológica, 346; en términos de preferencia, 346]; incondicional, 345-346; medición del acto altruista, 346; posible inconsistencia de las filosofías morales altruistas, 347; preferencias altruistas, 173, 174 [preferencias (sociales) de segundo orden altruistas, 343, 345]; refutación tautológica del altruismo, 346; sociedad de altruistas, 338, 343-346; universal, 345; y constricciones informativas, 343-346; y flujos sociales protei-

- cos de información, 338; y patrimonio genético de la humanidad, 345, 346; y «pequeño grupo», 338, 345
- amathía*, 84, 98, 340
- amor fati*, 129, 130, 138
- amor sceleratus habendi*, 186, 195
- amor de soi*, 186-188, 276; y *conservatio sui* estoica, 188
- amour propre*, 186, 188, 194, 197, 199, 201, 272, 276, 304, 305; *amour propre éclairé*, 214, 220; y consumo ostentatorio, 189, 305; y razón, 191, 272, 276
- anáanke*, 9, 40, 42, 46, 54, 284, 310, 316; como constricción interna, 310, 316
- anética, concepción anética del cosmos, 114
- ánoia*, 84, 98, 340
- anorexia, 102
- antecedent standing law*, 239
- aolexia*, 144
- apathía*, 115, 158, 325; sabio apático, 102, 121
- apóphasis*, 144
- appetitus societatis*, 121, 154-156, 158, 160
- aprendizaje moral, 95, 346, 349, 363
- arcana dominationis*, 253; origen del concepto, 253
- arcana imperii*, 234
- areté*, 83, 111, 135, 197, 291; dificultades de su traducción, 83 [parentesco etimológico con *agathón*, 83]; virtud estoica, 197, 198, 213, 321, 323 [Fichte y la virtud estoica, 321, 323]; virtud socrática (o ática), 80, 89, 107, 130, 132, 148, 193, 197, 205, 212, 220, 292 [Marx y la virtud de ascendencia socrática, 212]; y *akrasía*, 84; y mercado, 205; y propiedad privada, 205; y *Tugend* kantiana, 291, 292, 326; y virtud cristiana, 111
- armonía social, véase *tangente ética burguesa*
- arrovianos, teoremas, véase *imposibilidad*, teoremas de
- ascesis, 218
- astucia de la naturaleza, véase *filosofía de la historia*
- astucia de la razón, véase *filosofía de la historia*
- ataraxía*, 115, 120, 121, 144; sabio atarácico, 109
- autarkía*: *autarkés*, 81; *autarkía de iure*, 195; problema de la *autarkía* ética, 115; sociedad de individuos autárquicos, 102, 167; virtud autárquica, 195, 205; y autorrealización en Marx, 332; y propiedad privada, 205
- autoanulación: como producto lateral, 116; como extinción de los propios deseos, 312, véase también *nirvana*; en el budismo profundo, 117, 309, 310, 329, 330; en Fichte, 329, 330 [como «entrada en la vida superior», 329, 330]; en la Stoa, 116
- autoconocimiento, 26, 86, 89, 90, 97, 98, 102, 116, 130, 143, 178, 197, 199, 218, 220, 221, 291, 307, 310, 311, 315, 316, 355; contraste entre Agustín y Rousseau, 143; el problema del autoconocimiento en los primeros filósofos cristianos, 143; en el budismo, 117, 309, 310, 315; en Kant, 291, 307, 310, 311, 315, 316 [como «comienzo de toda sabiduría humana»]; exploración introspectiva, 199, 310; Marx sobre autoconocimiento, 218; y autoescrutinio protestante, 139, 307; y autorrepresión, 197; y descuento del futuro personal, 218
- autoelección, 284, 323, 324; en Fichte, 323-324; en Kant, 284; en Sartre, 284
- autoengaño, 261, 325, 330; cultivo de la memoria como arma budista de lucha contra el autoengaño, 330; del votante, 261; y estrategias de autopresentación, 325
- autonomía, 136, 138, 142, 143, 166, 167, 189, 195, 205, 268, 281, 283, 288, 316, 321, 322; en los antiguos, véase *autarkía*; también *enkráteia*; en Fichte, 321, 322; en Kant, 321, 322; negación cristiana de la autonomía, 136, 138, 143; noción moderna, 142, 166, 167, 189, 195, 205; y en propiedad privada, 321, 322
- autoridad, véase *soberanía*
- autorrepresión, 197, 284, 294, véase también *sobrego*; y autoconocimiento,

197; y autoelección, 284; y belleza de la grandeza moral, 294  
 autotéticas, actividades, 332, 349; y alienación del trabajo, 332, 349; y consecuencialismo ético, 349; y participación política, 349; y problema del *free riding*, 349  
*avija*, 117, 304, 340

*Begnadigungsrecht*, 153, 230, 247, 249, 250

bestia rubia, véase *superhombre*

bien privado: antiguo, véase *agathón*; noción moderna de, 175, 177-180, 182, 187, 188, 199, 201, 212, 213, 220, 276, 337, 340, 362, 366 [agregación de bienes privados, 213]

bien público: de ascendencia socrática, véase *kalón*; espartano, véase *agogé*; noción moderna de bien público, 142, 175, 177-180, 182, 188, 200, 201, 204, 207, 224, 274, 276, 337, 362, 366 [bienes colectivos originarios, 209]; noción técnico-económica de bien público, 150, 202, 222, (def.), 223, 234, 241, 254, 258, 259, 261, 263, 342 [egoísmo como bien público (paradoja del egoísmo liberal), 345; información como bien público, 342; poder político y justicia como bienes públicos, 150; sector público voluntario, 261]

bienes posicionales, 255, 305; véase *también* juegos de suma cero; y límites del crecimiento de las economías capitalistas desarrolladas, 305

bienestar, Estado de, 180, 255

bienestarismo, 347, 350, 358; bienestarismo utilitarista y eudemonismo antiguo, 350; como «núcleo de la transformación ética de la modernidad», 350; rechazo rawlsiano del bienestarismo, 358; utilidad, como base informativa del bienestarismo, 350

*bikhú*, 102, 109

*bill of attainder*, 153, 230, 247, 249

*Billigkeit*, 249

*bíos*, 143, 184

*bodisattva*, 312

*boetheîn heautón*, 115

bramanismo, 116

budismo, 25, 102, 109, 113, 115, 116, 130, 140, 144, 184, 302-310, 325, 329, 330; ateísmo busita, 140; budismo mahayana, 312; budismo profundo, 115, 309 [doctrina central, 117, 309, 310; objetivo central, 310, 312-314]; budismo superficial, 311; budismo theravada, 140; budismo tibetano, 311; budismo Zen (o Cha'n), 310, 311, 312; racionalidad del budismo, 109, 310-312 [y asignación óptima de recursos psíquicos, 312, 315]; compasión budista y compasión schopenhaueriana, 311; eudemonismo budista como eudemonismo «negativo», 310, 311; individualismo budista, 106, 313; técnicas budistas del alma, 184, 185, 310; y autoanulación, 329, 330, véase *también* budismo profundo; y autoconocimiento, 117, 309, 310, 315; y estoicismo y epicureísmo, 106, 115, 116, 310; «experiencias oceánicas», 309, 310; y metempsicosis, 311; y psicología empírica occidental, 304, 305, 309, 310; y Schopenhauer, 302-306

*bulé*, 88

caída, 137, 146, 154, 214, 300; hipótesis del «arcángel caído» en la filosofía moderna, 300; mundo caído y pesimismo metafísico cristiano, 137; naturaleza caída del hombre, 138, 146, 206; naturaleza como «creación» y como «caída», 137, 154, 214; y *privatio*  
 capitalismo, 222, 226, 303, 319, 331, 339; apología liberal del capitalismo, 239, 240, 303, 339 [teodicea, sociodicea y apología del capitalismo, 229]; como reino natural de la gracia, 226, 229; desconfianza del idealismo alemán en el capitalismo, 319; incapacidad del capitalismo para respetar las condiciones de competencia perfecta del modelo de eficiencia económica, 339; Marx, crítico moral del capitalismo, 331; rechazo ético racionalista del capitalismo, 222; y eudemonismo, 303; y explotación, 222

- cardinalismo, véase utilidad; también, utilitarismo
- catálepsis*, 310
- causa: eficiente, 39, 161, 162, 163; final, 161, 163; formal, 161, 163; material, 161, 162
- causalidad, véase también razón suficiente, principio de; determinista, 315; probabilista, 315; y «pereza de la razón», 318, 327
- citta*, 304
- ciudadano, véase también virtud ciudadana: buen ciudadano y persona moralmente buena, 268, 269, 282, 283; *bourgeois-citoyen*, 142, 223, 224; y demonio inteligente, 268, 269, 282, 283
- civilis societas*, véase sociedad civil
- civitas*, 165, 166, 169, 170, 195, 290, 318
- civitas dei*, 68, 70, 72, 146, 233, 290;
- civitas dei terrena*, 24, 76, 146, 181, 239, 240, 283, 318, 337 [como *background* metafísico principal de la filosofía práctica moderna, 76 (extravío de la filosofía práctica moderna en la ilusión metafísica de la *civitas dei terrena*, 337); en Kant, 265, 280, 282, 283, 290]; como *respublica optima*, 68
- clementia*, 250
- Club de Roma, 305
- coaliciones de distribución, 246, 247, 255, 257, 263; e ineficacia económica, 246
- communio positiva*, 209
- communio primaeva*, 209
- communis opinio*, 81, 159
- compasión, 306, 307, 308, 311; concepción schopenhaueriana de la compasión, 306-308, 311 [contraste con la idea budista, 311]
- composibilidad, 56-58, 65, 69, 187; de los bienes privados, 187
- comunismo: como sociedad de hombres libres (en el sentido clásico del término), 333; «crudo», 330; éticamente individualista, 330; marxiano, 205, 330 [necesidad de abundancia material, 334, 335]; partidos comunistas, 264
- conjunto de oportunidad: exterior, 108, 109 (def.), 112, 129, 152, 179, 219, 220, 246, 266, 275, 313, 337, 351 [modificación del conjunto exterior de oportunidad, 179, 218-221, 276, 308, 311, 337; (y cultura tecnológica «occidental», 109, 311, 312, 337); interior, 108, 109 (def.), 112, 113, 119, 129, 221, 266, 271, 316, 324, 325, 337 [modificación del conjunto interior de oportunidad, 109, 112, 119, 129, 130, 136-138, 152, 276, 311, 312, 324, 325, 346 (en sentido altruista, 346; modos de ampliación, 112; y preferencias de tercer orden, 324; y tecnología del alma, 311, 312)]; del soberano, 251, 256 [restricción del conjunto de oportunidad del soberano, 179]
- consecuencialismo, 347-349, 366, véase también ética de la responsabilidad; Nozick, crítico del consecuencialismo, 366
- consensus gentium*, 156, 157, 159
- conservatio sui*, 176, 188, 193
- constricciones: a la actividad del Creador, 35, 36, 38-40, 53, 54, 63; ajenas interhumanas, 220; autoconstricciones, 220, 283, 292; constricciones a la conducta de los agentes económicos, 338; constricciones o coerciones «internas» [en Kant, 283, 292, 307, 310, 315, 316, 326; en Platón, 310, 316]; del conjunto interior de oportunidad, 109 [actividad constrictiva del sobreego cristiano, 141, 271, 284, 285, 292]; del intelecto divino, 57, 61-64; de recursos, 109, 337; el mercado como mecanismo constrictor de la actividad del soberano, 250-254; informativas, 21, 109, 221, 225, 315, 316, 337, 339, 340, 341-345, 353 [del Estado, 255; del mercado, 255, 338-345, 353; de una sociedad, 339, 340, 343, 353; (y sacrificio ético del bien privado, 341; y sacrificio de la racionalidad colectiva, 344)]; tecnológicas, 109, 337
- consumo ostentatorio, 189, (def.), 305; y bienes posicionales, 305; y juegos de suma cero, 305
- contractualismo, véase contrato
- Contrarreforma, 139
- contrato, 166, 167, 169-172, 176, 192, 196, 197, 229, 274; véase también co-



- venant; pactum; synthéke*; contrato de sumisión, 196; contrato de unión, 196; definición contractualista de un óptimo social, 353, 358, 360; Dios como garantía del contrato en el republicanismo revolucionario, 290; el problema fundamental del contrato en Rousseau, 274-276; entre súbditos y soberano, 236-239; neocontractualismo rawlsiano, 358-3362; y libertad, 274-276; y virtud, 173, 197
- contribución, principio de, 204, 205, 221; e investigación científica, 221; y comunismo marxiano, 205; y justicia liberal, 204; y mercado, 204; y socialismo, 204
- convención, 173, 174 (def.)
- cooperación, 91, 92, 118, 124-126, 163, 165, 166, 172, 202, 204; incondicional, 92; y contrato social, 167, 172
- córtex, 312; neocórtex, 311, 312
- costes externos, véase regla de decisión
- costes transactivos, véase regla de decisión
- covenant*, 166, 172
- creación: autocreación y autoelección, 284; como objetivo secundario de Dios, 68; *creatio continua*, 39, 228; *ex amorphos hyles*, 36; *ex nihilo*, 36, 39, 163 [el filósofo cristiano debe explicar desde la nada, 163]; y «caída», 137, 154, 214
- creencias: de segundo orden, 21; y racionalidad, 20-23
- crisis ecológica, 303, 305, 334, 337, 348, 350; crisis demográfica, 337; crisis de recursos, 337; devastación de la biosfera, 337; y amenaza bélica, 337, 348
- cristianismo reformado, véase protestantismo
- darana*, 115
- deep flows*, véase experiencias oceánicas
- deísmo: antiocasionalista, 39, 48
- deme*, 88
- democracia: ateniense, 356, 357 [y métodos azarosos de elección, 356, 357 (funciones de esos métodos, 357)]; basada en el mercado político, 262; como despotismo de los pobres (Aristóteles), 89, 104, 205; concepción rousseauiana, 126, 224, 225, 257, 262; directa, 126, 262; indirecta o representativa, 257, 260, 363-365 [actividad política como actividad privada, 363, 364; combinación de democracia indirecta y mercado como mecanismo de decisión colectiva, 339, 358 (deficiencias y apología de ese mecanismo, 339, 358); concepción instrumental del proceso político, 363; objetivo de la política: llegar a compromisos entre intereses irreductibles, 363, 364; regla de mayoría simple, 363, 365]; liberal, 200, 213 [restos axiológicos republicanos en las democracias liberales, 258]; participativa, 213; plebeya, 88, 124, 205; republicana moderna, 245; teoría económica de la democracia, 257, 258; totalitaria, 200, 245, 273
- derecho: como *ars boni et aequi*, 247; como «libertad» (en sentido moderno), 16, 150, 207; como opuesto a «soberanía», 150, 239, 240, 251; de asociación, 248, 257; de gracia véase también *aequitas*; *Begnadigungsrecht*; *bill of attainder*; *Billigkeit*; *epiékheia*, 247; derecho al desarrollo de la personalidad individual, 332; derecho del más fuerte, véase sofistas; derecho natural, véase iusnaturalismo; derechos «artificiales», 179; derechos de los animales, 349; derechos de propiedad, 179, 180, 196, 204-210, 215, 216, 219, 221-223, 227, 240, 242, 251, 256; derechos inalienables, 194; derechos individuales como restricción a la elección social, 336; derechos y bien privado, 180; *droits de l'homme* y *droits du citoyen*, 212, 332, 350; Estado de Derecho, 239-242; funciones del derecho en un orden jurídico liberal, 240-242; leyes universales, 230, 231, 234, 239, 240-242, 247, 248, 250, 255, 262, 266, 270; metaleyas, 241
- deseos, véase preferencias
- despotismo legal, 193, 203, 241; y absolutismo ilustrado, 193
- deuteroaprendizaje, 276

*deuteros plus*, véase Schopenhauer  
 dictadura: comisionada, 252; como *charge onéreuse*, 252; en el republicanismo antiguo, 252; moderna, véase dictadura soberana; soberana, 252  
 dilema del prisionero, 90, 91, 95, 117, 142, 165-170, 188, 193, 205, 241, 243, 244, 280, 295; contra uno mismo, 96, 215, 216, 218, 292; e imperativo categórico, 280; entre los súbditos (enfrentados al soberano), 243-245; generalizado, 163, 164, 166, 169, 201-203, 208, 213, 215, 221, 223, 242; y falacia de composición, 295; y participación política y actividades autotéticas, 349  
 Dios: bondad de Dios, 37, 40, 68, 74; cognoscibilidad de los fines del Creador, 162, 301; como *agens liberrimum*, 49, 54; como Arquitecto, 36, 48, 68, 70, 75, 77 [*Weltbaumeister*, 284; Dios Arquitecto como efecto lateral de Dios Príncipe, 75]; como análogo del soberano, 228, 229, 231, 232; como Creador, véase creación; como estrategia racional, 70-75, 164, 273; como geometra, 59; como legislador, 153, 228; como matemático clásico, 59; como optimizador, 36, 49, 50-56, 61-66, 300, 314; como postulado de la razón práctica, 283, 294, 318, 327, 328 [como garante de que el hombre sea un agente moralizador de la «naturaleza», 318; como garantía del contrato social en el republicanismo revolucionario, 290]; como Príncipe, 68, 70, 75, 233, 283 [*Moralischer Weltherrscher*, 283, 290]; deseconomías de la acción divina, 75, 76; imperfección de un Dios que actuara *propter finem*, 162; poder de Dios, 40, 68, 69, 74; [paradoja de la omnipotencia, 69]; posibilidad de un Dios maligno, 300, 314, 315, véase también diteísmos; sabiduría de Dios, 37, 40, 56, 61, 68, 74, 300 [paradoja de la omnisciencia, 75]; serenidad e impasibilidad de Dios, 145; voluntad general de Dios, véase jansenismo; y la autoanulación individual, 329  
 disonancias cognitivas, 112, 114, 126  
 diteísmo, 37, 38

*ditthivadi*, 310  
 división de poderes, 246  
 división del trabajo: en la *pólis*, 41, 107; hostilidad republicana moderna a la división del trabajo, 223, 224; y complejidad de las sociedades modernas, 339 [escasez de flujos informativos en esas sociedades, 339, 345]; y *oikéiosis*, 120; y *póiesis* artesanal, 41; y «solidaridad orgánica», 133; y tangente ática, 102-105  
 doble vínculo, 94, 275, 276; teoría del doble vínculo, 94; y desarreglos en la relación entre órdenes de preferencias, 94, 275, 276; y enfermedades mentales, 276  
 dóxicas, representaciones, 80  
*dukha*, véase también sufrimiento: 310-314; minimización de la *dukha* como objetivo del budismo, 310, 312  
 duopolio espacial, teorema del, 262  
*dyana*, 115  
 economía del amor, 261, 314  
 economía del temor, 261  
 efectos (o productos) laterales, 40, 46, 47, 48, 68, 75, 111, 116, 151, 217, 282; autoanulación como efecto lateral, 116; efectos emergentes, 47; efectos perversos, 47, 233, 241; la felicidad como producto lateral [en Kant, 114, 281, 282, 289; en la Stoa, 108, 114]; productos esencialmente laterales, 114 (def.), 281, 282, 327, 348; *katà parakodúdesin*, 47, 233, 241; salvación como producto lateral de la fe, véase protestantismo, concepción protestante de la salvación; *synaptómena*, 48; y disteleologías, 68  
 eficiencia: del Estado, 255, 261; de los mecanismos de toma de decisiones colectivas, 339, 342, 343; económica, véase también inmejorabilidad, condiciones de: 215, 246, 255 [del mercado competitivo, 215, 246, 325, 339, 355, 362; de la planificación centralizada, 339; de la reciprocidad general altruista, 345; y corporativismo, 246]; en la producción de utilidad marginal, 352,

- 361; ineficiencia del mercado político, 262; ineficiencia (dinámica) del capitalismo y de toda vida económica que separe socialmente decisiones de consumo y decisiones de inversión, 333  
 ego, 141, 270, 271-278, 284, 285; como portavoz de las preferencias personales de segundo orden, 270, 271; civil rousseauniano, 270-278, 290, 291; kantiano, 284-290; ilusoriedad del ego, véase budismo profundo, doctrina central del
- egoísmo: anegoísmo a través del panegoísmo, 116, 117; antiegotismo estoico, 107; «calculador», como dato inmovible de partida del liberalismo político, 319; como resultado de las constricciones informativas sobre la sociedad, 343-345; concepción paulina del egísmo, 163 [influencia en Lutero y Hobbes, 163]; de la burguesía recién consolidada, 198; del *homo oeconomicus*, 186; defensa tautológica del egísmo (tautología panegoísta), 346; definición del egoísmo [biológica, 346; científico-social, en términos de preferencias, 346]; e interés, 186, 201, 319; justificación del egoísmo universal por los obstáculos a la elección social racional, 345; «metafísico», 294, 295; necesidad liberal de proteger estatalmente al egoísmo, véase egoísmo, paradoja del egoísmo; paradoja del egoísmo: el egoísmo como bien público, 345; y *amour propre*, 188; y budismo, 313-314; y debilidad de los flujos informativos, 338, 339; y dilema del prisionero, 203; y *droits de l'homme*, 212; y «filiteísmo burgués», 291, 294; y filosofía de la historia, 319, 321; y gracia divina, 138, 163; y «gran grupo», 338, 345; y iusnaturalismo moderno, 154; y mercado, 149, 160, 201, 203, 204, 216, 249, 319, 338, 362; y patología psíquica, 309, 310; y patrimonio genético de la humanidad, 345, 346; y planificación central, 338, 343; y sociedad civil, 142, 249; y teoría económica, 164
- eĩdos*, 144
- eklogé*, 110, 115, 144
- elección: social, 337, 338 [de una sociedad óptima, 353; métodos utilitaristas cardinalistas de elección social, 356, 357 (método cardinalista de Nash) métodos utilitaristas ordinalistas, 356, 357; obstáculos a una elección social racional, 338 (imposibilidad lógica de una elección social racional, 353-355); teoría de la elección social, 26]; teoría de la elección, véase racionalidad, teoría de la
- eleuterología, 23, 284; del deseo (como ética racional), 23; epistémica, 23; kantiana, 284
- ello, 141, 270, 272-278; ello rousseauniano, 272-278
- enajenación, véase alienación
- enkráteia*, 86, 87, 99, 100, 107, 109, 130, 150, 350; como fuerza o libertad interior, 178, 219, 350 [historia de la filosofía griega como marcha ascendente en el progresivo refinamiento del concepto de libertad interior, 115]; como neologismo socrático, 86; comunidad de enkráticos, 93; *enkratés*, 25, 86, 87, 97-100, 102, 114-120, 128-131, 205, 318, 324, 325 [e información; y altruismo, 344, 346]; etimología de *enkráteia*, 87; y elección racional de preferencias, 350
- epieikeia*, 230, 247
- epoché*, 115
- equilibrio: competitivo, 254-256, 262-263 [dificultades, 254-256]; de coordinación, 174; general, 255, 256 [teoría del equilibrio general, 254, 256; uso científico del ideal metodológico del equilibrio general, 255]; de Nash [estricto, 73 (def.), 92, 126, 232, 236; no-estricto, 73 (def.)]
- escepticismo: antiguo, 158; moderno, 156-159 [y Contrarreforma, 159]
- escolasticismo, 39, 154-157; metafísica, 161, 162; teoría política, 156, 157, 170, 171
- eschaton*, 147; uso escatológico del cristianismo, 146, 147, 317, 318 [y filosofía de la historia, 317, 318; y virtud ciudadana antigua, 318]

- Estado de Derecho, 239-242; origen del concepto, 239
- Estado de naturaleza, 160, 163, 165, 166, 169, 190, 192, 194, 195, 197, 206, 207, 215; como dilema del prisionero generalizado, 163-166; diferencias entre Hobbes y Rousseau, 197; internacional, 242; y propiedad privada, 242
- Estado mínimo, véase liberalismo
- estamentos, 203, 239, 245, 246, 248, 256; asamblea de estamentos y Parlamento, 256; estamentos provincianos *versus intendants* centralistas, 203; organización estamental de los súbditos, 246, 248; y *free riding*, 246, 250; y *multitudo dissoluta*, 245
- estrategia: acción estratégica (en sentido habermasiano), 362, 363, 365; cambio de estrategias, 169; condición antiestratégica, 254; estrategia condicional, 173-175, 237-239, 244, 246, 250, 288, 289; estrategia dominante, 73, 91, 93, 118, 125, 127, 129, 164, 173, 232, 236, 273, 287 [metaestrategia dominante, 237, 250]; estrategia ganadora, 73; estrategia racional, 95, 168, 204, 273, 276 [metaestrategia racional, 250]; estrategias de autopresentación, 325; estrategias disponibles, véase conjunto de oportunidad; estrategias evolucionarias estables, 28, 345, 346; estrategias nucleares de contrafuerza, 254; estrategias mixtas y puras (def.), 100, 101
- ética cínica, 83, 105, 115, 116
- ética cirenaica, 105, 115
- éticas de la convicción o de la intención, 111, 280, 347
- éticas de la responsabilidad, 280, 347, 348; limitaciones informacionales de las ét. de la resp., 348, 349; éticos, principios; como exigencias de exclusión de determinados tipos de información, 340, 341, 346, 353; restricción nozickiana de la base informativa de los principios éticos consecuencialistas, 361; restricción rawlsiana de la base informativa de los principios éticos bienestarristas, 361
- ebulia*, 89
- eudaimonía*, 28, 78, 101, 189, 355; contraste con la idea moderna de felicidad, 178, 180, 184, 195, 203, 264, 268, 292, 355
- eudemonismo: antiguo y bienestarrismo utilitarista, 350; antieudemonismo estoico, 114; eudemonismo epicúreo, 14, 331; eudemonismo y antieudemonismo en Kant, 114, 289, 302; crítica schopenhaueriana, 296; «religioso», 302
- eukosmía*, 104
- eûkráseia*, 87
- eûkráteia*, 87
- eunomía*, 104, 121, 152
- eû práttein*, 81, 83, 341
- euthymía*, 97, 144
- eû zên*, 81
- experiencias oceánicas, 309, 310, 332
- explotación: e ideal republicano de independencia personal, 222; «explotación universal» schopenhaueriana, 298; noción marxista de la explotación, 222, 234; y conjunto exterior de oportunidad, 222, 266; y conjunto interior de oportunidad, 266; y liberalismo, 264
- externalidades negativas, véase mercado, fallos del
- falacia: de composición, 243, 244, 295 (def.); ética del individualismo liberal, 341; funcionalista, 240
- falsa conciencia, 296
- fatum*, véase *heimarméne*
- fe: concepción protestante de la fe, 139, 282; en el progreso, 36; en la Providencia, 36; y virtud cristiana en la concepción boeciana, 137, 147, 317
- Fechner-Weber, ley de, 304, 305, 351
- felicidad: como producto lateral, 108, 114, 281, 282, 289, 302, 327; de las criaturas racionales, 68; en la comunidad de Dios, 76; en la cultura filosófica antigua, véase *eudaimonía*; felicidad intergeneracional y filosofía de la historia, 319, 333; infelicidad en las economías altamente industrializadas, 305; ruptura moderna con el concepto clásico, 178, 180, 184, 195, 203, 264, 268, 292, 302, 337, 340

- felix culpa*, 75, 318
- filisteísmo, véase egoísmo, filisteísmo burgués
- filosofía de la historia, 36, 133, 316-355; astucia de la naturaleza, 316; astucia de la razón, 317; noción trágica de la historia en el idealismo alemán, 317, 318, 321, 333 [y «mano invisible» del mercado, 319, 333]; origen del concepto «filosofía de la historia», 36; y felicidad intergeneracional, 319, 333; y virtud, 316-335
- fisiócratas, 193
- foederative power*, 242, 253
- fortuna*, 137, 147, 229, 317, 318; y *saeculum*, 317, 318; y virtud en Boecio, 137, 147, 317, 329; y virtud en Maquiavelo, 229, 252
- fraternidad, 335; y virtud, 335
- free riding*, véase dilema del prisionero
- futuro, descuento personal del, 215-219; tasa racional de descuento del futuro, 215-218; y *phronesis*, 219
- Gesinnungsethik*, véase ética de la convicción
- gnosticismo, 37
- gracia: concepción agustiniana, 111, 139, 143, 317, 318; concepción paulina, 138, 143, 189 [influencia sobre Lutero y Hobbes]; politización de la gracia, véase *eschaton*
- hedonismo, 83, 105, 189
- hegemonikón*, 292
- heimarméne*, 40, 43, 46, 68
- heteronomía, 112, 221, 268, 281, 284, 287, 289; concepto kantiano, 281, 284, 287, 289, 296, 316; y felicidad en Fichte, 323, 324, 329; y mercado, 221
- héxis*, 97, 99
- hipolépticas, representaciones, 80
- holismo, 155, 170
- homo oeconomicus*, 167, 186, 217, 220, 253; diferencia con el *homo oeconomicus sociologicus*, 217
- homo oeconomicus sociologicus*, 217, 220
- hugonotes, 239
- hybris*, 138
- hyle*, 144
- igualdad, 103, 190, 240, 248, 335, 352; ante la ley, véase *isonomía*: antinomia moderna entre igualdad y libertad, 248; desigualdad de recursos iniciales, 263; desigualdad distributiva, véase justicia distributiva; igualitarismo y experiencias oceánicas, 309; igualdad utilitarista cardinalista, 351-352; igualdad rawlsiana, 360, 361; intraducibilidad de un concepto adecuado de igualdad al lenguaje de la utilidad, 352; y virtud, 335
- Ilustración: ala plebeya de la Ilustración, 134; alemana, 134; escocesa, 206, 223; y modernidad, 135
- imperativo categórico, 142, 280, 281-290, 307; segundo imperativo, 281, 287, 289; tercer imperativo, 282, 283, 285, 289, 290; y fracaso del autoconocimiento, 307; y «voluntad santa», 307
- imperium*, 26, 148, 152, 292; el emperador como *lex animata*, 247; imperio cosmopolita, 193; imperio de la ley, véase *rule of law*; *imperium affectum*, 166; *imperium rationis*, 166, 170, 181, 207, 278; sometimiento de las ciudades, 152; uso imperial del cristianismo, 146, 147, 152; *versus res publica*, 26, 148, 152, 292
- imposibilidad arroviana, véase imposibilidad, teoremas de
- imposibilidad, teoremas de, 353-365
- individualismo: budista, 106, 313; burgués moderno, 24, 175; concepción atómico-individualista de la sociedad, 155, 156, 160, 167, 193; estoico, 107; ético de Marx, 330; hiperindividualismo de la época helenística, 24; jainista, 106; liberal, 341; posesivo, 196; y cosmopolitismo, 106
- información: como coste transactivo, 363, 364, 366; constricciones informativas, véase constricciones informativas; particularidad de la información como bien económico, 342; teoría de

- la información, 344; y mercado, 338-345, 352, 353, 356, 358; y principios éticos, 340, 341, 346, 353, 361, 364
- inmejorabilidad, condiciones de, 254
- interés privado, 187
- interés público o general, 187, 201, 207, 223, 229, 247, 257, 274, 276, 319, 362, 363, 366
- intérêt éclairé*, 186; *enlightened selfinterest*, 186, 220
- intérêt particulier*, 186, 194, 197, 199, 201, 204, 222, 225, 253, 257, 259, 261, 272, 276, 277, 362; interés particular como corrupción republicana, 224, 257
- intérêt personnel*, 186
- irracionalidad, véase racionalidad
- irrelevancia, condición de, 202 (def.), 203, 204, 208, 213, 215, 221, 222, 259
- islamismo, 140
- isonomía*, 104, 152
- isosthenía*, 158
- ius ad rem*, 148
- iusnaturalismo, 153-156, 158, 160, 179, 194, 195, 207, 366; concepción iusnaturalista de la propiedad privada, 207, 213; concepción spinoziana del derecho natural, 176; liberalismo político como secularización del iusnaturalismo, 234; nozickiano, 266; y soberanía, 234
- ius omnium in omnia*, 206
- jainismo, 106, 303, 348
- jansenismo, 74, 214
- judaísmo, 140
- juegos: juego Calicles-Nietzsche, 123-126 [juego Calicles-Nietzsche con un poder político disuasor, 127-128; juego intertemporal del fuerte contra sí mismo, 128-130]; juego de desigualdad, 103; juego de la comunidad de enkráticos, 93; juego de la justicia rawlsiana, 360; juego de la virtud kantiana, 26, 27, 279, 284-290, 293; juego de la virtud rousseauiana, 26, 270-278, 288; juego del dilema del prisionero, 91, 103 [juego del dilema del prisionero iterado, 173-174]; juego del *enkratés* socrático en la cosmópolis, 118, 119; juego del «gallina», 126; juego del reino artificial de la gracia, 26, 229, 230-233, 277, 288; juego del reino de la gracia, 24, 70-75, 229, 231, 232; juego del reino natural de la gracia, 26, 229, 233-239, 242, 243, 258, 264, 274, 283, 288; juegos competitivos, 254; juegos de coordinación, 174; juegos de suma cero, 151 (def.), 156, 210, 234, 253, 254, 302-305, 308, 314, 315, 334, 353; juegos diferenciales, 333; juegos infinitamente antagonísticos, véase juegos suma cero; juegos intrapsíquicos, 25; juegos semánticos, 27; teoría de juegos, 27, 29, 70, 95, 142, 254, 262, 360 [uso explicativo, 27; uso hermenéutico, 27; uso normativo, 27]
- justicia: distributiva, 255, 263, 351 [y fiscalidad redistributiva, 180, 351, 352, 360; y óptimo de Pareto, 136, 255, 263, 351-353; y *rule of law*, 255; según el utilitarismo cardinalista, 351]; liberal, 205; marxiana, 205, 309; socialista, 205; platónico-aristotélica, 103; problema de la «coordinación justa» de las actividades productivas y reproductivas de los hombres, 103; según los sofistas, 123, 124; y principio de contribución, 204, 205
- kalón*, 24, 83, 89, 96
- kamma*, véase *kharma*
- kharma*, 303, 304; ciclo khármico, 303, 304 (def.), 305, 308, 311, 313, 325; satisfacción no-khármica de los deseos, 313
- Klugheit*, véase también *phrónesis*; *prudentia*; y prudencia, 285, 291; noción kantiana, 285, 291; y *Tugend*, 291
- koiné*, 120, 121
- Leid*, véase *Dukha*; también sufrimiento
- ley, véase derecho
- liberalismo, 26, 151, 177-179, 181, 183, 187, 193, 200, 201, 206, 207, 210, 213-220, 222-225, 227, 229, 233-266, 282,

- 288, 292, 303, 305, 341; apología liberal del capitalismo, 240, 303, 341-343; como búsqueda de armonía sin virtud, 183, 213; como ideología antirrepublicana de la dominación, 262-264, 292; como reino natural de la gracia, véase reino natural de la gracia; también, juego del reino natural de la gracia; como secularización del iusnaturalismo, 234; concepción instrumental de la libertad, 219, 220 [divorcio liberal entre virtud y libertad, 200, 245, 264, 267, 319]; «individualismo» liberal, 341; necesidad liberal de proteger estatalmente al egoísmo como bien público, 345; promesa y esperanza del liberalismo, 239-264; y Estado mínimo (o guardián nocturno), 253, 254; y eudemonismo ético, 303, 305; y los juegos de suma cero, 210, 303-305, 334; y mercado y derechos de propiedad, 206, 207, 216, 217, 219, 227, 240, 242, 251, 256; y *rule of law*, 234; y soberanía, 222-227, 229, 233-264, 269, 283, 288, 292
- libertad: a través de la coerción, véase democracia totalitaria; también totalitarismo; como recompensa de la autosuficiencia, 89; concepción instrumental, 179, 212, 219, 275, 276; concepción republicana moderna, 200, 211-213, 264, 274-276; concepto moderno, 152, 178, 201, 210, 211, 225, 248, 337 [contraste con el concepto antiguo, 179, 195, 210, 211, 219, 225, 264, 275, 276, 340]; de intercambio mercantil y de empresa, 204, 208, 212, 215, 216, 223; externa y esclavitud interior, 87; interior, véase también *enkrateia*, 152, 275, 278, 322, 326, 350, 355 [como libertad para que el individuo modifique sus estructuras de preferencias, 350]; libre arbitrio, 70, 71, 74, 113; para pecar, véase mal moral; «subjctiva» (Hegel), 133, 248, 249, 260, 264; y soberanía como conceptos centrales del pensamiento político moderno, 150
- libertinaje, véase escepticismo moderno límbico, sistema, 311, 312
- lógos*, 115, 143, 184; y *bíos*, 143, 284
- Löwenheim-Skolem, teorema de, 71
- macrocosmos, doctrina estoica del, 108, 113, 116, 118, 121, 315
- mahayana*, véase budismo mahayana
- mal: mal físico, 42, 66, 74; mal metafísico, 40, 54, 65, 74, 79, 80, 144; mal moral, 42, 66, 69, 74, 79, 144; males de primer orden, 67; males de segundo orden, 67; males de todos los órdenes, absorción de, 75
- maximización: actividad maximizadora del ego, 141, 271; agentes maximizadores, 28, 164; como idea regulativa en la ciencia moderna, 58-61 [y descubrimiento de las matemáticas infinitas, 58-49]; de la diferencia entre resultados y costes de producción, 41; de la felicidad en la comunidad de Dios, 76; de la perfección metafísica, 50, 58, 299; del ingreso esperado, 359; del placer, 136, 323, 324 [de la *sukha*, véase también sibaritismo, 313]; de preferencias de órdenes superiores, 28, 179; de una función de *eudaimonia*, 28, 101; de una función de utilidad, 20, 28, 79, 164, 166, 202, 351; einsteiniana de la función de intervalo, 60; en la agricultura tradicional, 41; global, 300, 301; hamiltoniana, 59; local, 300, 301, 314; maximando de los agentes económicos, 360; maximando divino, 65; maximin [criterio maximin, 359, 360; sociedad maximin, 360]; minimización del sufrimiento (o de la *dukha*), 136, 310, 313, 314, 315, 323; minimización del trabajo, 41; parcial, 301; y *meliora facere*, 52; y *melius facere*, 52
- meditación trascendental, 115, 304, 310, 311
- mercado, 148-151, 180, 193, 196, 201-208, 211-222, 240, 242, 246, 249, 250, 253-264, 303, 304, 319, 320, 333, 339-353; combinación de mercado y democracia indirecta como mecanismo de toma de decisiones colectivas, 339, 358, 363; como canal transmisor de información, 343-345, 352, 353,

358, 365; como inspiración heurística de la filosofía de la historia del idealismo alemán, 319, 320, 333; como mecanismo destructor de la condición de irrelevancia, 202, 203, 208, 213; eficiencia del mercado, 215, 246, 254, 255, 262, 339 [mercado y núcleo de una economía, 254, 303, 304]; fallos del mercado, 254, 255, 258, 261-263, 345; mercado político, 256-264 [estructura oligopólica del mercado político, 262, 263; partidos obreros y mercado político, 264]; y ágora, 362-363; y armonía social, 213, 214, 240; y asignación de recursos psíquicos, 221, 343, 351; y bienes posicionales, 305; y constricciones informativas sobre las sociedades, 341-345; y corporativismo, 346; y egoísmo, véase egoísmo; y heteronomía de la acción humana, 221; y racionalidad, 211, 253, 341; y soberanía, 196, 240, 241, 246, 250-254

mercantilismo, política económica del, 228, 234, 241

*metabolé*, 110, 111

metaética, 347

metajuegos, 237; metajuego del reino natural de la gracia, 237-239, 242-244, 246, 250, 258; metajuego de la virtud kantiana, 288; teoría de los metajuegos, 237

metempsicosis, 116, 311

microcosmos, doctrina estoica del, 108, 116, 121, 310, 315

minimización, véase maximización

*mórfosis*, 11, 143

*mortal god*, 169, 170, 194, 196, 231, 290

necesidad: «ciega», 55; «feliz», 55; «geométrica» (o metafísica), 55, 57, 65, 70; y *ánanke*, véase *ánanke*

*negatio*, 37, 74, 144; y metafísica teleológica, 144

neoliberalismo, 255

neopirronismo, véase escepticismo moderno

neurosis narcisista, 271

nihilismo, 130, 160

*nirvana*, 144, 312

normas: de coordinación, 103; de generalización, 103; de parcialidad, 103  
núcleo de la economía, 254, 255, 256, 263, 303

objetivismo ético, 143

ocasionalismo, 48

*oikéiosis*, 120, 155, 160, 213; *oikeíon*, 155

opresión (o dominación política), 264, 266, 334; noción marxista de, 334

optimismo, 37, 40, 67, 68, 75, 77, 113, 296, 297; optimismo metafísico estoico, 113, 114

optimización: dentro del conjunto de oportunidad interior, 324; dinámica, 48, 63; estática, 47, 63; teoría de la optimización, 49, 61-64, 108, 109, 141, 333; y perfección metafísica, 49, 50

óptimo: asignación óptima de recursos psíquicos, 312 [y salida de la cárcel de los juegos de suma cero, 315]; de Pareto, 92 (def.), 93, 95, 103, 118, 241, 254-256, 263, 288, 289, 351-354 [e injusticia distributiva, 126, 256, 263; óptimo «político» de Pareto, 263; y asignación intergeneracional de recursos, 352-353; y comparación interpersonal de utilidades, 351; y juegos de suma cero, 353]; de segundo grado, véase *second best*; global, 301; local, 301; mayoría óptima, 363 [y unanimidad, 363; y mayoría simple]; resultado subóptimo, 165, 201, 202, 204, 288 [suboptimalidades paradójicas, 237]; sociedad óptima [posibilidad de su elección social racional, 353-358; problemas de su definición en términos contractualistas, 353, 358]

orden natural, 121, 147, 148, 152, 154, 155, 191, 193, 194, 203, 213; orden social natural, fundado en derecho natural, 158; y escisión de ética y política, 121, 193, 213; y liberalismo, 203, 213

ordinalismo, véase utilidad; también utilitarismo

*órexis*, 110

*orthós logos*, 154



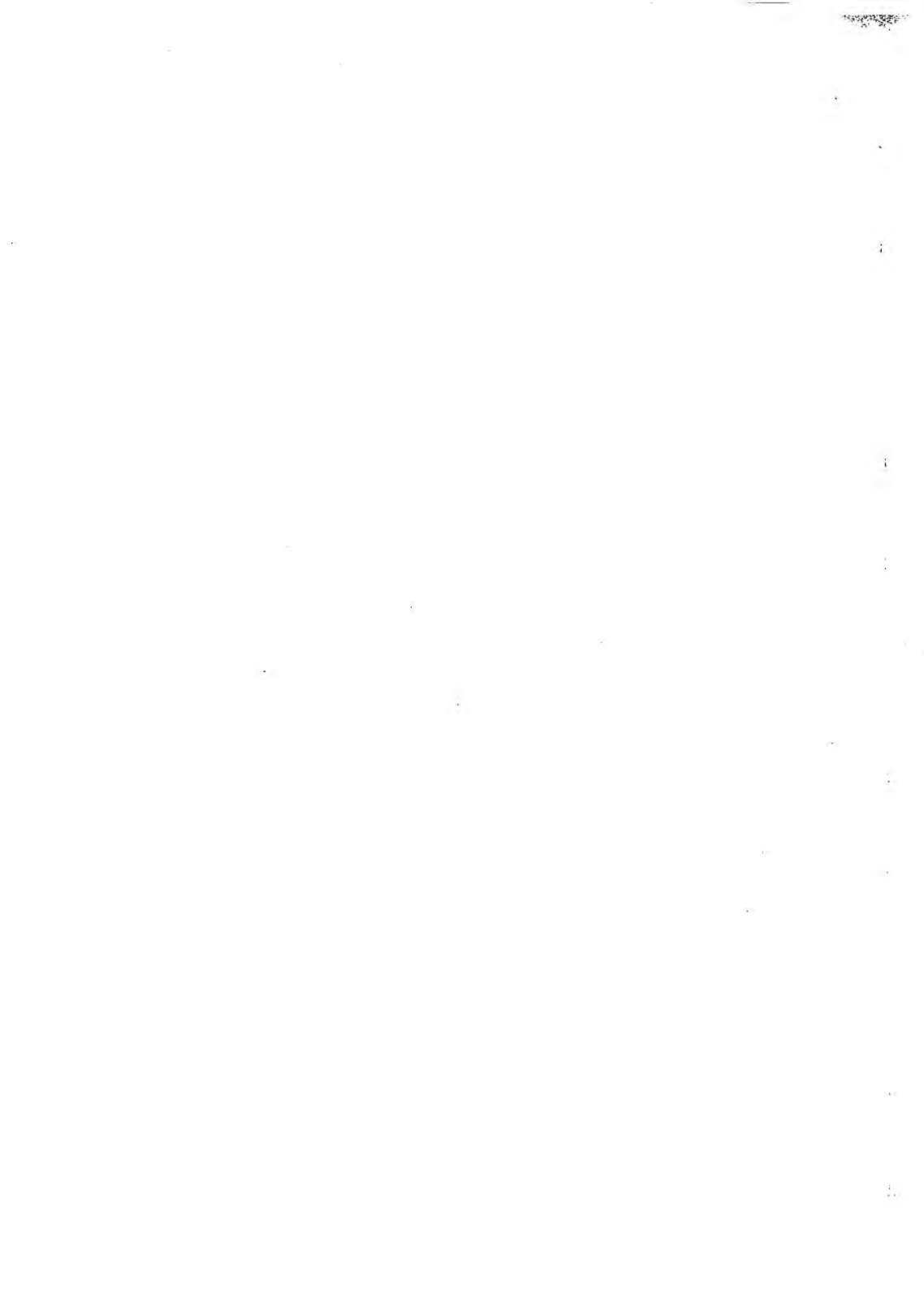
- pactum*, 166  
*paideía*, 122, 143, 144  
 panenteísmo, 39  
 panteísmo, 39, 48  
 paradoja: del egoísmo, 245; del votante, 259, 260; de la omnipotencia divina, 69; de la omnisciencia divina, 75; de la votación (o de Condorcet), 259; paradojas de la racionalidad, 237; relaciones personales de comunicación paradójica, véase doble vínculo  
 participación política: concepción instrumental de la participación, 349; y actividades autotéticas, 349; y democracia, véase democracia participativa  
 pasiones: *bonae passiones*, 136, 144; concepción antigua, véase *pathé*; concepción grociano-rousseauiana, 197-199, 206; concepción hobbesiana, 161, 162, 176, 178, 199, 206; *gloriossa passio*, 144, 145; definición agustiniana, 136, 137, 144, 145; enseñoreadas de la razón (Hume), 132, 175, 176, 308; ignorancia como remedio «romántico» contra las pasiones, 192, 199, 305-308, 309; «industria del control de las pasiones» (Descartes), 185; *libido dominandi*, 145, 186; reconciliación cristiana con las pasiones, 145; silencio de las pasiones, 187, 188, 191, 192  
*pathé*, 110, 136; como innovación lingüística de la Stoa, 110; dificultades de su traducción al latín, 136, 137  
 pecado, véase mal moral.  
 pecado original, véase caída; también *privatio*  
 pesimismo, 27, 76, 113, 137, 293, 296-302, 313  
*phantasia kataleptiké*, 115, 156  
*philanthropía*, 121, 249; origen del concepto, 121  
*phrónesis*, 97, 99, 102, 137, 219, 291;  
*phrónimos*, 99, 100, 101, 219, 318; y *prudentia* mundana, 100; confusión kantiana sobre la prudencia aristotélica, 291  
*physis*, 80, 88, 121, 122; dicotomía *nómos/physis*, 121  
 planificación centralizada, 261, 338, 339, 343-345; combinación de planificación centralizada y autoritarismo político como mecanismo de decisión colectiva, 339; constricciones informativas sobre las sociedades puestas por la planificación centralizada, 343; y egoísmo, 338, 343  
*pleonexía*, 148  
 poder político, véase soberanía  
 poderes fácticos, véase soberanía  
*póiesis*, 82, 157, 185  
 potencia-acto, 39, 144, 161, 162  
*práxis*, 116  
*prāxis*, 82, 157, 185  
 predestinación, 139, 282, 302, 327  
 preferencias: agregación de, véase elección social; también imposibilidad, teoremas de; cambio de preferencias, 92, 94, 95, 118, 137, 138, 357 [elección de preferencias, 22, 94, 110, 322, 337, 350, 358; y debate político, 357]; concepción mecanicista de las preferencias, 161; de «débil», véase preferencias de dilema del prisionero; de dilema del prisionero, 124-131, 165, 166, 167, 169, 173, 202, 215; de «fuerte», 124-131; de «gallina», 126; de segundo orden, 94, 95, 98, 112, 119, 120, 130, 139, 169, 170, 172-174, 177-179, 218, 233, 243, 270, 271, 275, 276, 322-326, 346 [como espacio de libertad interior, 322]; de tercer orden, 119 (def. formal), 120, 136, 323-326 [y modificación del conjunto interior de oportunidad, 324]; escala cardinal de preferencias, 351, 352; escala ordinal de preferencias, 92, 93, 94, 96, 117-119, 120, 125, 126, 131, 231, 234, 235, 243; génesis de las preferencias, véase también utilidad, génesis de, 350; hipótesis de las preferencias de grados superiores [en Dios, véase también teonomía, 139, 140, 142-145, 273, 291, 332; en el Estado, 141; en la voluntad general, 273]; lexicográficas, 141, 211, (def. formal), 212; intensidad de preferencias, véase utilidad cardinal; órdenes de preferencias, 94 (def. informal), 110-112, 119 (def. formal), 138, 142, 143, 172-174, 179, 322-324 [desarreglos en la relación entre órdenes

- de preferencias, 94, 275, 276; metapreferencias, 114; sociales, 354, 355 [preferencias sociales de segundo orden, 120, 176, 188, 196, 233, 243, 244, 270, 271, 343 (y sociedad de altruistas, 343, 345)]; transitividad de las preferencias sociales, 354]; utilidad como índice que mide el grado de satisfacción de las preferencias, 28
- privatio*, 74, 144; concepción privativa de la naturaleza, 163; concepción privativa del hombre, 26, 144, 164, 167, 170, 172, 181, 183, 189, 190, 194, 196, 206, 213, 215, 233, 306 [concepción privativa «clásica», 183; concepción privativa «radical», 183; concepción privativa «romántica», 183, 191; naturaleza civil privativa, 194]; y pecado original, 189
- prokopé*, 110, 111, 143
- prónoia*, 36, 40, 44, 46, 75, 122, 214
- propiedad privada, véase también derechos de propiedad, 192, 194, 198, 203, 206-213, 215, 221, 222, 330, 339; alienable o moderna, 205; ausencia de propiedad privada en estado de naturaleza, 206-208; concepción evolucionaria, 339; concepción iusnaturalista, 207; inalienable, 205; y *areté*, 205; y *autarkía*, 205; y autonomía, 205 [y heteronomía, 221, 222]
- protestantismo, 139, 189, 190, 271, 282, 292, 302, 327; concepción protestante del Estado moderno, 274; concepción protestante de la fe, 139, 282; concepción protestante de la gracia, 139; concepción protestante de la salvación, 139, 282, 302, 327; y predestinación, 139, 282, 302, 327
- providencia, véase también *prónoia*; también *providentia*, 214, 319
- providentia*, véase también *prónoia*; *specialissima*, 46, 52, 64, 68, 75
- prudencia, véase también *Klugheit*; *phrónesis*; *prudentia*, 291; en Gracián, 291 [influencia sobre Kant, 291]
- prudentia*, véase también *Klugheit*; también *phrónesis*, 291; en Thomasius y Wolff, 291
- psicoanálisis freudiano, 140, 141, 185, 312; científicidad del psicoanálisis, 140, 141; y budismo, 185; y teoría formal de la racionalidad, 141
- psicomaquia, 24, 186
- racionalidad: analítica, 19; arquimedea, 19, 211, 212; científica, 308; como esclava de las pasiones, 132, 175, 176, 308, 313; concepto clásico y concepto moderno, 165, 166, 175, 176, 191, 195, 336, 337, 340; de las reglas de decisión colectiva, 363; del descuento del futuro, 215-218; del *homo oeconomicus*, 253; de los fines, 19, 212; de los valores, 19, 211; dialéctica, 19; epistémica, 20, 21, 23; erótica, 19, 20, 22 (def.), 186, 313, 331, 337; ética o de los deseos, 21, 336; inerte, 19, 20, 22 (def.), 175, 176, 212, 313, 337; individual y colectivo, 134, 165, 168 [irracionalidad colectiva, 202, 204, 244, 276, 341]; instrumental, 19; lexicográfica, 19, 211, 212 [del ego, 141]; mínima, 19, 20; paramétrica, 70; poiética, 41-43; práctica, 19; problema fundamental de la racionalidad humana, 109 [y la solución budista, 109, 311-313]; supuesto de racionalidad en la teoría económica, 216; teoría formal de la racionalidad, 23, 27, 141; y concepción privativa del hombre, 164; y mercado, 211, 253, 341
- raison d'État*, 252, 253
- razón suficiente, principio de, 57, 64, 298, 300, 301, 309, 310, 314, 315; uso ético-terapéutico del principio, 309-310; uso pesimista del principio, 298-301, 314; y conocimiento de las ideas platónicas y del mundo inteligible kantiano, 309, 315
- reciprocidad: e información, 343-345; reciprocidad general como mecanismo organizador de la actividad económica, 344, 345 [como canal informativo, 344; demostración de su eficiencia, 345]; y altruismo, 343-345
- recta ratio*, 154
- Reforma, 133, 139, 158, 167, 183
- reformatio*, 146

- regla de decisión colectiva: costes externos, 363, 364; costes transactivos, 363, 364, 366 [en una economía de mercado, 363, 366]; regla de mayoría simple, 363 [y mayoría óptima, 363]; unanimidad, 363, 364, 366 [y mayoría óptima, 363]
- reino artificial de la gracia, 181, 196, 227
- reino de Dios en la tierra, véase *civitas dei terrena*
- reino de la gracia, 68-70, 74, 146, 162, 167, 233; como *regnum tenebrorum* en la metafísica hobbesiana, 162
- reino de la naturaleza, 68-70, 146, 162, 167; reino de las causas, 68, 284, 316
- reino de los fines, 68, 69, 214, 280, 284, 315, 316; armonía preestablecida, 68, 69, 162; «áurea cadena de los fines», 69
- reino natural de la gracia, 162, 163, 181, 214, 215, 227, 245, 283
- republicanismo: antidemocrático, 88, 89, 205; austeridad republicana, 188, 189, 197, 275; cultura republicana, 116, 120, 152; de la Ilustración escocesa, 206, 223; del idealismo alemán, 319; democrático antiguo, 88, 252; libertad republicana como independencia respecto de los particulares, 211, 212, 222, 332; legislador republicano como educador en la virtud, 199; noción republicana de corrupción, 224, 258; restos axiológicos republicanos en el liberalismo [en Toqueville, Smith y Ferguson, 223-225; en las democracias liberales, 258, 260, 261, 264]; socialista francés, 331; totalitario, 201; tradición republicana moderna, 147, 148, 186-189, 193, 196-198, 211, 223-225, 252, 258, 265-292, 330-335 [hostilidad republicana a las consecuencias de la división del trabajo, 223; republicanismo revolucionario, 26, 189, 264, 279, 290]; y dictadura, 252
- rerum communio*, 209
- res publica*, 26, 122, 148; república particular, 193, 197, 242; *respublica optima*, 69, 76 [imposibilidad de la autoridad política en una *respublica optima*, 277]; *salus res publicae*, véase también *agogé*, 122
- Revolución francesa, 133, 189, 248, 267
- rule of law*, 152, 227, 234, 255; origen del concepto, 234; y justicia distributiva, 255
- saeculum*, 146, 317; como reino de la *fortuna*, 317
- salud psíquica: divorcio de salud psíquica y ética, 25, 140 [en el cristianismo, 140]; eutímica socrática, 115, 130, 220 [como «salud del plebeyo» (Nietzsche), 130]; y autoconocimiento, 309-310; y experiencias oceánicas, 309-310
- salvación, 23, 68, 70-72, 74-76, 139, 146, 147, 282, 302; concepción protestante, 139, 282, 327; doctrina católica (posttridentina), 139; doctrina escatológica, 146, 147; voluntad salvífica del Creador, 23
- samadhi*, 115, 117
- sassen*, 310, 311
- secessio plebis*, 242, 256
- second best*, 129, 192, 193
- selección natural, 199, 301, 314, 345
- selfownership*, 180, 210, 211, 219, 220, 332
- seppuku*, 141
- soberanía, 26, 150, 152, 165-167, 169, 171, 176, 177, 185, 193, 195, 196, 222, 223, 227-264, 275, 283; ausencia del término en Locke, 195, 239; como definidora del bien público, 177-180, 194; como entronización de la voluntad general, 196, 275; como otorgadora de derechos, 177, 179, 194, 196, 207, 230; concepción marxista de la extinción de la soberanía, 334; del sobreego, 275; de la cámara legislativa, 263; lógica y definición del concepto, 243, 251, 252; popular, 249, 250, 257, 263 [de las asambleas populares antiguas, 252]; sociología del concepto, 153; y dictadura, 252; y discrecionalidad legislativa, 241, 255, 256; y economía de mercado, 196, 240, 241, 250-263; y liberalismo, 222-229, 233-264, 283 [soberano como *minister legis*, 239]; y libertad como conceptos centrales del pensamiento político moder-

- no, 150; y «poderes fácticos», 263; y *raison d'Etat*, 252-254
- sobregro, 141 (def.), 185, 270-278, 284-292, 296-302; autorrepresivo, 198, 199, 220, 271, 284, 285, 292; clásico, 141, 292; «colectivo», 204; como portavoz de las preferencias sociales de segundo orden, 270, 271, 273; cristiano, 141, 185, 220, 271; del samurai, véase *Seppuku*; kantiano, 284-292, 296, 307; postridentino, 141; protestante, 141, 271; rousseauiano, 270-278, 290-292
- socialdemocracia, 264
- socialismo, 180, 205; eficiencia económica de un socialismo con plan central, 339; y mercado, 339 [socialismo como único modo de satisfacer los requisitos de eficiencia del mercado libremente competitivo, 339]; y planificación descentralizada, 339
- sociedad civil, 135, 142, 170-172, 206, 241, 249, 264, 362; origen del uso actual de la noción, 171, 172
- sociedad política, 171, 362; *particular political society*, 192
- societas prima*, 170, 171, 173
- socratismo, 88; el problema socrático, 131; herencia socrática, 136, 180, 185 [aportación de Marx, 212, 213, 218, 332, 366]; la lección socrática, 131; la revolución moral socrática, 114
- sofistas, 88, 107, 123, 124, 130; y reacción antirrepublicana, 88, 124
- solidaridad mecánica, 133, 246
- solidaridad orgánica, 133
- somatoides*, 42
- sophía*, 89, 97-99
- stéresis*, 144
- subconsciente, 85, 185, 312; base neurofisiológica, 312
- súbditos: absolutistas, 228-233, 243, 273; como consumidores de programas políticos, 257; de Dios, 70-73; derechos de los súbditos, 155; *free riding* de los súbditos frente al soberano, 243-245, 256, 258 [intereses generales de los súbditos, 247]; liberales, 228, 233-239, 243, 244, 246, 248, 250; y soberano, 178, 228-239, 243, 256, 260; y virtud ciudadana, 148, 229, 244, 252, 253, 260
- subjetivismo ético, 143
- sufragio: censitario, 88, 205; universal, 257, 258
- sufrimiento, 136-138, 302-304, 308, 309, 311, 314; concepción budista, véase *dukha*; también *kharma*, ciclo *khármico*; concepción cristiana, 137, 138, 302, 308; de los animales y las plantas, 66, 303
- sukha*, 312, 313
- summum bonum*, 180, 281-283, 319
- superhombre, 123, 130
- synthéke*, 167
- tangente ática, 24, 83 (def.), 88, 90, 96, 103, 119, 166, 175, 201
- tangente espartana, véase también *agogé*, 199
- tangente ética burguesa, 182, 185, 186, 201, 217, 222, 319
- techné*, 89
- teísmo, 39, 66, 67, 76
- télos*, 80, 82
- teodicea, 33, 35, 37, 38, 48, 54, 55, 66, 75, 77, 229; cosmodicea, 67, 75; crítica kantiana, 301; sociodicea, 24, 26, 68, 75, 229; teodicea cristiana y apología del mercado, 214; teodicea cristiana y apología del capitalismo, 229; teodicea moral, 85
- teonomía, 329
- theravada, véase budismo theravada
- thetes*, 88, 89, 104, 124, 204; partido proletario de los *teti*, 88
- totalitarismo: democrático, 200, 273; republicano, 201
- tranquilitas animi*, 116
- Tugend*, 291, 326; parentesco etimológico con *taugen*, 326; y *areté*, 291, 292, 326; y *Klugheit*, 291
- tyché*, véase también *fortuna*, 137, 317, 318
- Umwertung*, 126
- unanimidad: principio de, véase óptimo
- de Pareto; como regla de decisión, véase regla de decisión colectiva
- utilidad, 20, 28, (def.), 220, 350-361; cardinal, 351, 352, 355-358, 361; como

- base informativa del bienestarismo ético, 350; comparación interpersonal de utilidades, 351, 352, 355, 361 [y autoconocimiento, 355]; comparación intrapersonal de utilidades, 351, 361 [y autoexploración introspectiva, 351]; génesis de la utilidad, 350; imposibilidad de un concepto adecuado de igualdad en términos de utilidad, 352; intraducibilidad de los conceptos de explotación y opresión al lenguaje de la utilidad, 352; intraducibilidad de los derechos humanos al lenguaje de la utilidad, 350; intraducibilidad de la libertad al lenguaje de la utilidad, 350; marginal, 351, 352 [eficiencia de los pobres y los disminuidos como productores de utilidad marginal, 352, 361]; teoría de la utilidad, 79, 360; y *eudaimonía*, 28, 355
- utilitarismo, 347-353, 355, 356, 358-360; cardinalista, 351, 352, 355, 356; como aceptación simultánea de bienestarismo, consecuencialismo y evaluación ética por la vía de la agregación de la utilidad total, 347; crítica rawlsiana, 358-361; limitaciones informacionales, 347-353 [imposibilidad de que el utilitarismo trascienda éticamente al mercado, 353]; ordinalista, 351, 352, 359, 360
- vibhajjavadi*, 310
- vindiciae contra tyrannos*, 234, 245
- virtud: «burguesa» frente a «frivolidad cortesana», 198; ciudadana, 83, 102, 117, 146, 149, 181, 223, 244, 260, 261, 264, 275, 277-279, 317, 318; cristiana, 102, 135, 136, 137-140, 147, 306, 317; de ascendencia socrática, véase *areté*; divorcio liberal entre virtud y libertad, 200, 245, 264, 267; e información, 344; espartana, 122, 197, 199, 200, 201, 270, 278; véase también *agogé*; intentos modernos de revivir la virtud antigua, 133-135, 183, 186, 197, 198, 203, 264; véase también Kant: virtud; también Rousseau: virtud; ruptura moderna con la virtud antigua, 132-135, 146, 148, 178, 180, 181, 183-185, 193, 213, 215, 217, 228, 260, 317, 319, 321; virtudes éticas y dianoéticas, 89, 97, 98; y comercio, 135, 148, 186; y contrato social, 173, 197; y filosofía de la historia, 316-335; y *fortuna*, 137, 147, 252; y «maneras», 220, 223; y mercado, 186, 214-222, 321
- vita activa*, 146, 147
- voluntad: «artificial» hobbesiana, 170; general, 27, 142, 187, 194, 196, 198, 200, 248, 269, 270, 273-277, 291, 292, 366 [de Dios, véase jansenismo; hipóstasis en la voluntad general de las preferencias de órdenes superiores, 142, 273; imposibilidad de dar sentido a la noción de voluntad general, 355; *volontés particulières*, 52, 277; y universalidad de la ley, 269; y *volonté de tous*, 187, 270, 276]; popular [mecanismos exclusores de la voluntad popular, 365]; «pura» kantiana, 268, 279, 280, 281, 283, 284, 289, 291, 292 [y voluntad general, 291]; schopenhaueriana, 298-300, 308
- yoga, 116; véase también meditación transcendental



## ÍNDICE

Prólogo, por JESÚS MOSTERÍN . . . . .	11
<i>Prefacio del autor: Razón erótica versus razón inerte</i> . . . . .	19
CAPÍTULO I. <i>Metafísica y económica: la comprensión «occidental» del mal en el mundo y las aporías del optimismo racionalista «moderno»</i> . . . . .	
I.I. <i>Anánke, prónoia, heimarméne</i> . . . . .	33
I.II. Hacia un Dios que optimiza con constricciones: Arnauld, Malebranche, Leibniz . . . . .	40
I.III. <i>Los compossibilia</i> . . . . .	47
I.IV. Máximos y mínimos . . . . .	56
I.V. Otros dos problemas del mejor de los mundos posibles . . . . .	58
I.VI. Una nueva justificación posible del mal en el mundo: el juego del reino de la gracia . . . . .	64
CAPÍTULO II. <i>Virtud, felicidad y libertad en el ocaso de la pólis: estudio de la tangente clásica</i> . . . . .	
II.I. La tangente ática . . . . .	77
II.II. <i>Éthos</i> en la <i>pólis</i> : el juego de la comunidad de enkráticos . . . . .	78
II.III. <i>Akrasía, sophía, héxis, phrónesis</i> . . . . .	90
II.IV. La tangente ática y la división del trabajo en la <i>pólis</i> . . . . .	97
II.V. Ética sin <i>pólis</i> : el juego de la <i>cosmópolis</i> . . . . .	102
II.VI. <i>Éthos</i> contra <i>pólis</i> : el juego Calicles-Nietzsche . . . . .	105
	123

CAPÍTULO III. <i>De la virtud antigua al soberano moderno</i> . . . . .	132
III.I. La pérdida cristiana de la virtud antigua . . . . .	136
III.II. Politización de la gracia y orden natural . . . . .	146
III.III. Desafíos modernos del <i>ordo naturalis</i> : el juego del estado de naturaleza . . . . .	156
III.IV. Sobre la naturaleza de los modernos súbditos . . . . .	172
CAPÍTULO IV. <i>Orden natural y virtud republicana moderna: La búsqueda de una tangente ética burguesa</i> . . . . .	182
IV.I. La fusión de intereses privados e interés público: la solución republicana moderna . . . . .	187
IV.II. La identificación natural de los intereses particulares: la solución liberal . . . . .	200
IV.III. <i>Excursus</i> : mercado y virtud . . . . .	214
IV.IV. La identificación indirecta de los intereses particulares: el liberalismo y la autoridad soberana . . . . .	222
CAPÍTULO V. <i>Del reino artificial de la gracia al reino natural de la gracia</i> . . . . .	227
V.I. El absolutismo político como juego del reino artificial de la gracia . . . . .	230
V.II. El liberalismo político como juego del reino natural de la gracia . . . . .	233
V.III. La incumplible promesa del liberalismo político . . . . .	240
V.IV. Tres líneas de repliegue para salvar al reino natural de la gracia . . . . .	245
CAPÍTULO VI. <i>Sobre el republicanismo «absolutista» de Rousseau y el republicanismo «liberal» de Kant</i> . . . . .	265
VI.I. El juego de la virtud rousseauiana . . . . .	270
VI.II. El juego de la virtud kantiana . . . . .	279
VI.III. El trilema de la filosofía práctica kantiana . . . . .	288
CAPÍTULO VII. <i>Sobre la filosofía clásica alemana como respuesta al fracaso de los «demonios inteligentes» de la modernidad</i> . . . . .	293
VII.I. Una «naturaleza» amiga de la «libertad»: el sacrificio del criticismo en Schiller y Feuerbach . . . . .	294



VII.II.	Un concepto de «libertad» ajeno a la «naturaleza»: el sacrificio de la síntesis kantiana en el pesimismo de Schopenhauer . . . . .	296
VII.III.	El intento de salvar el criticismo sin sacrificar la síntesis: la virtud en la filosofía de la historia de Kant, Fichte, Hegel y Marx . . . . .	316
VII.IV.	El Marx «republicano» y el Marx «liberal» . . . . .	330
CAPÍTULO VIII. <i>A modo de conclusión: sobre la tarea de una ética racional como rectificación de la racionalidad moderna</i> . . . . .		336
VIII.I.	Mercado, ética e información . . . . .	338
VIII.II.	La base informativa del utilitarismo contemporáneo . . . . .	347
VIII.III.	La relevancia ético-política de los teoremas de imposibilidad . . . . .	354
VIII.IV.	Rawls y la base informativa de la ética . . . . .	358
VIII.V.	Habermas: la venganza del «trabajo» . . . . .	362
Bibliografía mencionada . . . . .		367
Registro analítico . . . . .		379



## CRÍTICA/FILOSOFÍA

Directora: Victoria Camps

### *Títulos publicados:*

Ludovico Geymonat  
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA  
Y DE LA CIENCIA (3 vols.)

A.I. Ayer  
WITTGENSTEIN

Alasdair MacIntyre  
TRAS LA VIRTUD

Ernst Tugendhat  
PROBLEMAS DE LA ÉTICA

Fernando Montero  
MENTE Y SENTIDO INTERNO  
EN LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Antoni Domènech  
DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA  
HISTORIA, LENGUAJE, SOCIEDAD  
Homenaje a Emilio Lledó

Victoria Camps, ed.  
HISTORIA DE LA ÉTICA

1. De los griegos al Renacimiento
2. La ética moderna (*en prensa*)
3. La ética contemporánea

### *Serie Clásicos:*

Ludwig Wittgenstein  
INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Immanuel Kant  
LECCIONES DE ÉTICA

Karl Marx  
ESCRITOS SOBRE EPICURO

Charles S. Peirce  
EL HOMBRE, UN SIGNO  
(El pragmatismo de Peirce)

José Gaos  
LA FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA

