

problemas un principio altruista generalizado que además de gratificante es beneficioso para el conjunto de los miembros de la familia en un juego cooperativo de suma positiva a un ámbito como la sociedad donde los conflictos y las contradicciones reinantes dificultan enormemente un altruismo generalizado de entrada. Por otra parte el ideal de una transparencia total que sustituya a la opacidad de las sociedades actuales es un modelo idílico hiperracionalista que se aproxima peligrosamente al mito de la autoidentidad denunciado por Kolakowski y que obvia las necesidades de los *arcana imperii* en una sociedad en la que los individuos y las clases van a continuar inmersos en contradicciones y antagonismos de difícil solución sin ciertas dosis de prudencia y discreción, por

no aludir a las dimensiones inconscientes de los comportamientos tanto individuales como colectivos que distorsionan de forma tal vez ineliminable la transparencia de la comunicación.

Por todo lo anterior, quizás mejor que hablar de «casa de cristal» habría que hablar de «ágora translúcida», aludiendo a que el ámbito correcto de la discusión política y económica es el ágora pública, lo que supone que más que con un altruismo generalizado deberíamos limitarnos a contar con un egoísmo racional entendido como un altruismo restringido y limitado y además deberíamos tener en cuenta que dicha ágora no podrá nunca ser transparente completamente, lo que no obsta para que no escatimemos esfuerzos para disminuir en lo posible su opacidad.

¿ÁGORA TRANSLÚCIDA O CASA SIN VENTANAS? (RESPUESTA A FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ)

Juan M. Martínez Hernández
Luis Martínez de Velasco

Toda crítica, basada en premisas posibilistas, de una concepción normativa de las ciencias sociales (independientemente del siempre saludable recuerdo de que el *deber ser* ha de ser articulado con el *poder ser*) corre el serio riesgo de no lograr liberarse completamente de dos determinaciones conceptuales características de una cosmovisión liberal, a saber: la vinculación de la reflexión a la categoría de *posibilidad* concebida como inevitablemente inscrustada en la lógica misma del ser, y el establecimiento de un marco metodológico *individualista* en que, por definición, el egoísmo de los agentes sociales resulta

ser absolutamente irrebাসable (y ello también en el sentido apologético de ser normativamente *deseable*). El análisis de Francisco José Martínez (por lo demás penetrante y bien documentado) de nuestro libro, *La casa de cristal*, comparte abiertamente ambas determinaciones.

1. Por lo que se refiere a la primera determinación, caben pocas dudas: «Quizá éste [no entrar en las cuestiones de fondo] sea el precio que hay que pagar cuando se sucumbe [*sic*] al moralismo que pretende juzgar antes que comprender». Tan saludable espinosismo puede aplicarse fácil-

mente a los fenómenos naturales (p. ej., la muerte biológica: no hay que llorar, hay que entender) pero no tanto a los fenómenos morales (a no ser que, de un modo dogmáticamente *a priori*, sean considerados «naturales»). Y un poco más adelante: «La noción de verdad se refiere a los hechos [expresión harto confusa: por el contexto se desprende que J.F. Martínez se está refiriendo al carácter histórico, cultural, de la verdad moral], y sería mejor no extenderla fuera de dicho ámbito». En este sentido, posibles frases como, por ejemplo, «la tortura es absolutamente [transculturalmente] deleznable desde el punto de vista moral» carecerían por completo del sentido de la verdad. Aunque pasado de moda, el positivismo histórico (hegeliano) sigue siendo peligroso.

2. La segunda determinación da lugar a afirmaciones tan sorprendentes como la que viene a continuación: «La elegancia insuperada [?] de las “soluciones” liberales [entrecomillado, F.J.M.] a los problemas políticos y sociales reside en que a partir de seres egoístas e irracionales obtienen resultados que si no son óptimos desde el punto de vista normativo, logran al menos una mínima convivencia [???]». Nos hallamos ante una afirmación que justifica una mínima convivencia (cabría hablar aquí no tanto de solución sub-óptima cuanto de solución cuasi-pésima: recordemos, por ejemplo, el último informe emitido por la ONU acerca de la necesaria convertibilidad de gastos en armamento en gastos de alimentación de la población mundial) por la sencillez, elegancia, etc., de una teoría como la liberal, explicación que, por emplear un tono no demasiado agrio, parece una broma que aprovecha unas características matemáticas para, en el *más puro estilo marginalista*, justificar una estructura social como la estructura capitalista (donde la famosa «naturalidad» del hombre no se obtiene

de razonamiento alguno, sino que se supone de antemano: estamos ante un *quod est demonstrandum* que pasa por ser un *quod erat demonstrandum*).

2.1. A la hora de enraizar institucionalmente este asunto de una convivencia a partir de una suma de irracionalidades la cosa se complica. Puesto que de los agentes sociales sólo cabe esperar, por lo visto, un egoísmo calculado y «racional» (aquí habría que volver a recordar una vez más la distinción schumpeteriana entre *Rationalität des Denkens* y *Rationalität des Handelns*), toda la verdadera racionalidad social (que se limita a un simple control de la autodestructiva anarquía de la sociedad civil: se nombra a Espinosa, pero se está en Hobbes y Maquiavelo) vendría a recaer en instituciones «[...] como la democracia representativa y el mercado capitalista, que aunque por supuesto están al servicio de las clases dominantes, otorgan oportunidades no despreciables [?] al conjunto de la población incluidos los grupos y clases subalternos e introducen una cuasi-racionalidad social [*sic*] que sirve de límite y contención a los voluntarismos económicos [??] y a los totalitarismos políticos». Naturalmente la esfera de las instituciones resulta lo suficientemente borrosa como para incluir en su seno, como un *totum revolutum*, «el mercado regulado [¿por quién?], la democracia participativa, el voluntariado social, las organizaciones no gubernamentales, etc.». Todo ello obvia sorprendentemente el hecho de que el voluntariado social o las OO.NN.GG. *no sólo están constituidos por individuos capaces de superar el egoísmo postulado como irrebable, sino que son instituciones que se desarrollan en una dirección irremisiblemente contrapuesta a la del mercado capitalista*. Que se den en el capitalismo no quiere decir que existan gracias a él. Precisamente todo lo contrario.¹

Verdad fáctica, verdad normativa

La confusión entre los planos fáctico y normativo en que se desarrolla la verdad moral (confusión aprovechada hasta el cansancio por los actuales teóricos liberales más conservadores: ahí tenemos, por ejemplo, el comunitarismo de los McIntyre, Taylor, etc., y su noción de *embedded-self* —«identidad incrustada»—) constituye un elemento recurrente en toda teorización orientada hacia la relativización de dicha verdad. La operación —de neto corte hegeliano— consiste, como sabemos, en identificar las condiciones sociales de percepción subjetiva de una verdad moral y el fundamento racional de la misma, lo cual permite que la *historicidad* de las primeras invada el terreno del segundo y haga desaparecer su universalidad racional, su estatuto mismo de *valor moral*. La esclavitud, por ejemplo, no es, según la operación comunitarista, moralmente deleznable en sí misma, sino sólo para una sociedad suficientemente avanzada desde el punto de vista cultural. Ello permite: a) santificar el proceso histórico en el sentido de que cada sociedad sólo promueve y defiende aquellos valores morales que son compatibles con su grado de desarrollo interno, y b) recuperar una imagen narcisista de la civilización occidental, única lo suficientemente desarrollada como para sostener unos valores morales universales (sostenimiento frecuentemente retórico por lo demás). En el caso de la esclavitud, en consecuencia, cabría decir que fue moralmente justa en el mundo griego (lo cual tampoco es cierto del todo: recordemos la escena del esclavo racional en el *Menón* platónico) pero ha dejado de serlo en el mundo actual. Ahí reside la confusión. La civilización occidental sólo será verdaderamente superior en la medida en que reconozca la libertad como valor absoluto, lo cual, a su vez, sólo será

posible 1) si es capaz de establecer un análisis histórico retrospectivo y reconocer que la esclavitud en Grecia era injusta aunque difícilmente perceptible por los agentes sociales griegos, y 2) si es capaz de autocontrastarse con sus propios valores morales y establecer una reflexión honestamente *autocrítica*. Este último punto, que rechaza de plano la posibilidad de análisis *ad hoc*, es la condición que revela el narcisismo de una civilización incapaz de renunciar a un comunitarismo que le favorece eximiéndola precisamente de todo compromiso moral con sus valores éticos.

Es bien cierto, desde luego, que la búsqueda contrafáctica de una verdad moral (que vendría a sonar así: lo percibamos o no, lo llevemos a la práctica o no, nos convenga o no, la esclavitud es un hecho absoluto y universalmente deleznable) necesita de un fundamento hartamente precario, a saber, la existencia de intuiciones morales *a priori* (en sentido kantiano), es decir, universales e incondicionales, en la razón humana. El fundamento es precario (recordemos la *Hilflosigkeit* de Tungendhat) porque apela a una especie de *autoinspección honesta* de la que se espera una absoluta independencia con respecto a la historia en general (intereses, ignorancias, etc.), independencia que, de manera paradójica, se da en la particularidad de una civilización como la occidental pero que permite *ya* juzgar imparcialmente, transculturalmente, los hechos sociales desde una óptica moral. Si sólo nosotros (supongamos) hemos sido capaces de percibir moralmente la libertad, la fraternidad, etc. entonces también hemos percibido el hecho de que tales valores funcionan (deben funcionar) *para toda la humanidad*. El contenido (universalidad) anula la forma (particularidad), y a la pregunta de quién puede ser el soporte y valedor de tales valores cabe contestar, como hacía el ilustrado alemán Christian von Wieland, «cualquiera, usted mismo».

Razón estratégica, razón comunicativa

Partimos de la base de que una filosofía de la historia constituye una construcción idealista montada sobre la negación de la normatividad universal como tal y dirigida como recuperación de un sentimiento moral de la historia *al margen de la auto-comprensión racional de los seres humanos*. De ahí precisamente la conservación de un plano de acción en el que los agentes sociales no necesitan de la *comprensión de la globalidad en términos normativos*: les es suficiente atenerse a sus intereses individuales (Rawls, Rorty). Construcciones filosóficas de la historia fueron, en este sentido, la providencia agustiniana, el despliegue del espíritu hegeliano, la mano invisible o la revolución inevitablemente victoriosa del proletariado: en todos estos casos desaparece la capacidad de razonar en términos globales (el momento reflexivo) y permanece la *compensación* de una «astucia de la razón» que labora por un fin más sabio y más alto (desde luego, incomprensible para los agentes).

Si se acepta esto, caben dos objeciones importantes a lo afirmado por Francisco José Martínez. En primer lugar, no se entiende demasiado bien el fundamento de la conexión establecida por él entre los elementos «filosofía de la historia» y «especie humana como sujeto moral». El primer elemento puede llevar al segundo sólo a condición de hacer abstracción de importantes matizaciones: el sujeto de una filosofía de la historia es la instancia sobre la que recae la actividad teleológica de los hombres, no las acciones mismas. Ahora bien, no se puede afirmar lo contrario: una especie humana como sujeto *moral* (es decir, entre otras cosas, como sujeto reflexivo y consciente de la significación ética de sus acciones) rechaza cualesquiera construcciones idealistas (en el sentido del idealismo hegeliano) precisa-

mente en la medida en que el sentido de las acciones sociales no se ve ya *automáticamente garantizado* por ninguna instancia ajena a la razón.

Por eso —y pasamos rápidamente a la segunda objeción— es más bien la construcción reflexiva liberal de una acción egoísta que produce efectos beneficiosos para la sociedad en su conjunto la que ha de arrostrar una cierta forma de filosofía de la historia (que además ya está inventada: la mano invisible) so pena de tener que demostrar su lado dogmático (por tautológico): la acción social de agentes egoístas produce el resultado (se concede —no se sabe por qué— que es un resultado sub-óptimo) más deseable normativamente hablando porque cualquiera otro resultado es imposible a la par que indeseable. La defensa de la posición de Francisco José Martínez debe vincularse cada vez más a esta segunda opción —opción deontológica— a la vista de la creciente imposibilidad empírica de que las argumentaciones teleológicas basadas en un supuesto bienestar de la sociedad mundial (pues eso es lo que empezó prometiendo el mercado) terminen convenciendo a dicha sociedad. Por eso necesita echar mano aquí de dos supuestos liberales retóricamente negados en su exposición: el mecanismo de la filosofía de una historia (conexión incomprensible entre una *Rationalität des Handelns* y una *Rationalität des Denkens*: la alusión a la posibilidad espinosista del acceso a un tercer género de conocimiento por parte de una población cada vez más numerosa alimenta justamente una opción normativa en el sentido utilizado en nuestro libro) y el establecimiento de una defensa deontológica por la que la libertad individual constituye un valor positivo al margen de la evidente negatividad del resultado global de la misma. Pensamos que si alguien ha «caído en los abismos del deontologismo» (expresión literal y algo dramática de

Francisco José Martínez) no creemos haber sido nosotros precisamente.

Egoísmo racional, altruismo racional

La defensa a ultranza del egoísmo racional (cuya negación de la capacidad de reflexión global por parte de los ciudadanos se encuentra plenamente en Parijs, por ejemplo, frente a las alusiones a una «planificación racional de la economía producida por una sabiduría colectiva» realizadas por Keynes: de ahí que nuestra reflexión sobre el economista inglés —que no es una defensa numantina como parece creer Francisco José Martínez— retenga justamente este aspecto y permita distanciarlo de Parijs); la defensa del egoísmo racional, decimos, necesita vincularse a toda costa a un argumento del siguiente tenor: si eres un egoísta racional sabes que *te conviene* actuar en favor de la especie o, por lo menos, sin perjudicarla, etc. Se mantiene aquí, como vemos, la astucia de la razón, sólo que invertida: actuar en favor de la especie (mediación de la razón) redundaría en beneficio del individuo egoísta (resultado de la razón). Desgraciadamente todo esto viene a desbaratarse por una sencilla razón: si el individuo egoísta es la única instancia decisoria (y lo es por definición), es precisamente él y sólo él quien decide cuándo y hasta dónde le interesa ser racional. Puede tener hijos o abstenerse de tenerlos, puede decidir suicidarse, etc., es decir, puede convenirle (¿por qué no?) actuar de manera poco conveniente para él (le basta simplemente con elegir el placer inmediato sin parar mientes acerca del bienestar a largo plazo).

La cuestión parece residir, por decirlo de nuevo, en el momento de *comprensión de la globalidad*, momento que, si es llegado, permite al individuo desvincularse definitivamente de un género de razonamiento nu-

cleado en torno mero al interés (individual por definición). Ciertamente puede hablarse de un «interés de la especie», sin duda, pero ello no impide que subsista una diferencia esencial (ni barrera ni puente) entre dicho interés y *mi interés*. En este sentido, favorecer a los demás me conviene *en tanto que hombre*, no en tanto que individuo, y ello no deja de mostrar una lógica superior, más compleja y madura, que el simple narcisismo del «me conviene», excesivamente lastreado por las ideas-escolta de premio y sanción. El sacrificio por las generaciones futuras, por ejemplo (al margen de la gracia de preguntar qué han hecho por nosotros dichas generaciones), posee un fortísimo sentido normativo precisamente por su desvinculación del utilitarismo inmediato, es decir, por suponer que la justicia es un valor ético de rango superior al valor de la propia conveniencia: incluso el hecho de no ocultar las más que frecuentes colisiones entre ambos valores viene a confirmar la dignidad moral del ser humano capaz de colocar la *comprensión* del otro por encima de sus intereses irreflexivos, y ello incluso independientemente de cualesquiera constricciones ecológicas con que pudiéramos encontrarnos.

Geometría de la virtud, topografía de la virtud

Reprochar al moralista que diseñe modelos de conducta racional equivale a reprochar al ingeniero que establezca sus cálculos *a priori* antes de construir carreteras, puentes o aviones. El gran filósofo e ingeniero aeronáutico que es Francisco José Martínez debería saber esto perfectamente. Rechazar el pensamiento normativo por ser irrealizable de una vez y para siempre equivale a querer anular el *horizonte racional* que, como punto de referencia, debe presidir inexcusablemente todo discurso sobre las ciencias sociales.

Cierto es, desde luego, que la fuerza de legitimación de un planteamiento normativo, o sea, el criterio por el que puede ser juzgado como más o menos racional, no puede encontrarse en ningún ejemplo real ni puede recurrir a ningún género de experiencia histórica. Es más, en este sentido la dignidad moral de un modelo normativo (a condición, claro es, de que lo sea verdaderamente: para ello ha de prestar una constante atención a la realizabilidad práctica —siquiera sea tendencial o parcial— de sus contenidos morales) no queda menoscabada en absoluto por su radical irrealizabilidad (todo, aquí y ahora) en el mundo de los hechos sociales, y ello por la sencilla razón de que su papel no es otro que la demostración de conductas plenamente racionales como *lejanos puntos de referencia* ineludibles a la hora de intentar generar conductas reales (ello significa también que el totalitarismo, ese «terrorismo de las buenas intenciones» del que hablara tan expresivamente Hegel, sólo puede achacarse en rigor a la pretensión de realizar empíricamente, institucionalmente, la totalidad del ideal moral, lo que supone de una forma inevitable una imposición del mismo *al margen del proceso de maduración cognitivo-moral de la humanidad*: sólo quienes no creen en la posibilidad de dicha maduración rechazan sin paliativos la normatividad ideal del pensamiento o bien la imponen con métodos autoritarios y no pocas veces terroristas).

En este sentido, el ágora translúcida propuesto por Francisco José Martínez puede parecer el resultado de una articulación entre el deber ser y el poder ser de una conducta social en general, sólo que nos parece que se trata más bien de una *sustitución* (para ser más exactos: la mencionada articulación, absolutamente indispensable para un proyecto de economía racional, no necesita de ninguna manera la

aceptación de determinados presupuestos liberales). Comoquiera que la tantas veces mencionada acción individual-estratégica viene a producir resultados no sólo necesarios sino también *deseables*, nos encontramos ante un modelo *normativo* alternativo nucleado en torno a una defensa deontológica de la libertad individual (a lo Rawls) disfrazada de lúcida resignación ante las conductas irresponsablemente egoístas de los agentes sociales. Nada remedia aquí que las instituciones (postuladas, no se sabe muy bien por qué, como relativamente neutrales y racionales) constriñan al individuo a actuar *como* si fuese racional: el *simulacro* es sólo una mera ilusión negativa que permite una dejación de responsabilidades mediante la perpetuación de un narcisismo autosatisfecho y congelado en su propia culpabilidad infantil (Kant). De la razón instrumental sólo puede extraerse razón instrumental, y el dilema del prisionero funciona precisamente porque (y en la medida en que) los prisioneros se encuentran aislados e incommunicados entre sí, lo que equivale a decir *privados de la más noble característica del ser humano: la comprensión dialogada*.

Esto, por un lado. Por otro, el escepticismo mostrado por Francisco José Martínez sobre la extensión del principio de reciprocidad general a ámbitos sociales (más allá de la familia) no nos parece justificado. Si a nadie extraña el concepto de un mercado libre (a escala universal) de agentes económicos egoístas que compran y venden bienes y servicios (no nos interesa ahora que, hablando en rigor, tal mercado libre no haya existido nunca), no acertamos a ver por qué ha de parecer inverosímil una economía planetaria de agentes altruistas que dan y reciben incondicionalmente. Es más bien al revés: como muy bien muestra Kolm, una economía de reciprocidad general (de altruismo incondicional) podría conseguir los

equilibrios que se predicán de la economía competitiva, y aun conseguirlos mejor, pues en esa economía no se darían problemas de ineficiencia, de bienes públicos, etc., que resultan ser *inherentes a la estructura de incentivos egoístas de la economía de mercado capitalista*. Tampoco se darían problemas vinculados a asimetrías informativas, de informaciones privilegiadas, retenciones o deformaciones de información, etc.: por este tipo de razones nos sigue pareciendo pertinente la

metáfora de una *casa de cristal* para referirnos a una economía eminentemente transparente.

Francisco José Martínez nos permitirá terminar esta respuesta a su interesantísima recensión con una pequeña indicación (un tanto malévolamente) del más puro estilo lukacsiano: la defensa de una racionalidad normativa puede debilitarse ocasionalmente ante el aturdimiento o el cansancio, pero jamás debería claudicar ante simples intereses de clase.

NOTA

1. Las instituciones políticas reivindicadas por Francisco José Martínez carecen de la alquimia que permite convertir el egoísmo en altruismo: pueden llegar a fundamentar en ocasiones (y bajo ciertas condiciones) valores éticos deseables, pero la ética como tal tiene un papel insustituible y políticamente irremplazable. Por otro lado, en las organizaciones

sociales voluntarias viene a detretirse el tan apreciado por los liberales *mito* de la «autoidentidad humana» de Kotalowski, pues su misma existencia demuestra la posibilidad de que «la fuerza social [humana] no se separa ya de sí misma en la forma de fuerza política» (Marx).

NON SEQUITUR (RESPUESTA A UNA RESPUESTA)

Francisco José Martínez

Non sequitur. La respuesta de los autores de *La casa de cristal* a mi crítica no es concluyente, pasa al lado de mis argumentos sin tocarlos. En primer lugar, mi apuesta por la lógica del *poder ser* frente a la del *deber ser* no es posibilista sino que plantea la necesidad ineludible de partir de lo que hay para transformarlo y para ello hay que entenderlo antes que juzgarlo y esto vale tanto para las realidades «naturales» como para las «artificiales». Por otra parte, se puede defender el individualismo metodológico sin suponer que el egoísmo humano es «absolutamente irrebalsable» sino simplemente un dato

de partida que conviene tener en cuenta. Y además, se puede ser posibilista e individualista metodológico (que no es mi caso) y sin embargo no ser liberal, que por supuesto tampoco es mi caso, al menos en el sentido peyorativo y acríptico en el que los autores utilizan dicho término.

Respecto a la «elegancia» (en el sentido matemático en que se dice que la demostración de un teorema es elegante) de la solución liberal, ésta reside a mi parecer en que no necesita postular de entrada un altruismo, aunque por supuesto concede que si éste se diera la convivencia sería mejor, para obtener un tipo de convivencia