

## NOSOTROS Y YO. REFLEXIONES SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN DE LAS NORMAS MORALES

HOLMER STEINFATH \*

### RESUMEN

La moral es una institución social de exigencias generales y recíprocas que son vinculantes para todos los miembros de la comunidad moral. En tanto institución social, la moral es una obra de un “nosotros” y no de un “yo”. Sin embargo, el “nosotros” moral está abierto a varias interpretaciones que compiten entre sí. El contractualismo hobbesiano entiende el “nosotros” moral como una unidad de cooperación entre individuos que persiguen estratégicamente sus intereses personales. Los utilitaristas asumen el “nosotros” moral como una comunidad que tiene su propio bien común. La tradición kantiana ha intentado desarrollar una noción intersubjetiva del “nosotros” moral que asegura evitar las deficiencias del contractualismo y del utilitarismo. Este artículo aboga por una concepción intersubjetiva y explora la posibilidad de una justificación de la moral que asuma seriamente la naturaleza de la misma

*Palabras clave:* Nosotros-criterio, intersubjetivo/a, contractualismo, utilitarismo, interés

---

\* Traducido del alemán por Johnny Antonio Dávila, Georg-August-Universität (Gotinga-Alemania), con autorización del autor. HOLMER, S. (2002). Wir und Ich. Überlegungen zur Begründung moralischer Normen. *Moral als Vertrag?* Leist, A. (ed.). Berlin: Walter de Gruyter. (pp. 71-95).

## **WE AND I: REFLECTIONS ON FOUNDATIONS OF MORAL NORMS**

HOLMER STEINFATH

### **ABSTRACT**

Morality is a social institution of general and reciprocal demands binding all members of a moral community. As a social institution morality is the work of a “We”, not of an “I”. But the moral “We” is open to several competing interpretations. Hobbesian contractualists understand the moral “We” as a unit of cooperation between individuals who strategically pursue their personal interests. Utilitarians take the moral “We” as a community with its own common good. The Kantian tradition has tried to work out an intersubjectivist notion of the moral “We” which promises to avoid the shortcomings of both contractualist and utilitarian approaches. The article highlights the appeal of the intersubjectivist outlook and explores the prospects for a justification of morality that takes the intersubjectivist nature of morality seriously.

*Key words:* We-outlook, contractualism, utilitarianism, intersubjectivist, interest

¿QUÉ SE DEBE ENTENDER POR MORAL? ¿Requiere la moral una fundamentación? Dado el caso, ¿cómo puede fundamentarse la moral? ¿Es posible presentarla como algo preceptuado por la razón? De no ser así, ¿existen formas más débiles para fundamentar la moral? El intento de hallar respuestas a estas preguntas me conducirá a la siguiente tesis: detrás de cada concepción moral se encuentran determinadas y muy generales representaciones de lo que es una vida buena o una vida llena de sentido, representaciones en favor de las cuales no se pueden ofrecer razones totalmente convincentes. De qué manera vemos la moral y cómo la juzgamos, depende de cómo queremos entender nuestra convivencia y de cómo cada uno se entiende a sí mismos.

### 1. ¿Qué se debe entender por moral?

QUISIERA PARTIR DE UNA COMPRESIÓN FORMAL Y AMPLIA DE LA MORAL, de acuerdo con la cual una moral puede ser caracterizada como un conjunto de normas específicas. No conozco ningún criterio que, tomado individualmente, permita distinguir nítidamente las normas morales de otras normas. Pero hay una serie de criterios que, si uno los observa en conjunto, ayudan, en cierta manera, a cumplir con esta tarea. Nos topamos con los criterios más importantes cuando preguntamos: a) ¿qué se debe regular por medio de las normas morales?, b) ¿de qué manera ocurre ello normalmente? y c) ¿cuáles son las actitudes características de una persona que reconoce las normas en tanto morales?

a) En oposición a una extendida concepción moral universalista, me parece que la mayoría de las diferentes formas de moral originariamente representan regulaciones para la vida dentro de sociedades particulares<sup>1</sup>. Las normas morales deben regular las relaciones recíprocas de los miembros de

---

<sup>1</sup> No pocos filósofos (Richard M. Hare y Jürgen Habermas son ejemplos destacados) definen *moral* de tal manera que a una norma moral *eo ipso* le corresponde una exigencia de validez universal. Cada uno es libre de formular definiciones como *guste*. No obstante, la definición universalista de la moral obstruye la visión de la realidad histórica, y confunde la pregunta relativa a la comprensión de la moral con la pregunta en torno a lo que es moralmente correcto. También las sociedades racistas y no igualitaristas poseen una moral. Lo antes dicho está fuera de toda discusión, así como está fuera de toda discusión el que no es posible sostener que esta moral es implícitamente universalista. Reflexiones instructivas sobre este tema se encuentran en Copp (1995: cap. 5).

una sociedad<sup>2</sup> y, dado el caso, también la relación de las personas consigo mismas, en materias que son consideradas de especial importancia. Con esto, pues, las normas morales están dirigidas a todos los miembros –plenos– de la sociedad. Quienes están sometidos a las normas morales, lo están en casi todos los ámbitos de su vida y durante toda su vida<sup>3</sup>. Con lo anterior, se relaciona el que a cada moral pertenece la idea de que por medio del cumplimiento o incumplimiento de sus normas se determina si alguien es buen o mal ser humano. Las actitudes y acciones que la moral debe regular se cuentan siempre entre los aspectos centrales para los miembros de una sociedad.

b) Las normas morales pueden ser implantadas y consolidadas de diferentes maneras. Para un área nuclear de la moral, el hecho de su consolidación jurídico-positiva y la posibilidad de imponerla a través de la coacción ha llegado a adquirir gran importancia. Sin embargo, las normas morales están ante todo incorporadas en prácticas de la presión social *informal*. A la moral pertenecen típicamente sanciones como el elogio y la reprobación, y también reacciones emocionales como indignación y sentimientos de culpa. Tales sanciones y reacciones apuntan a la necesidad de reconocimiento de los individuos, así como a su deseo de pertenecer a una sociedad y de no ser excluido –aunque sólo sea simbólicamente– de ella.

Partiendo de esta observación, autores como Allan Gibbard y Ernst Tugendhat han intentado definir la moral, precisamente, por medio de ciertas reacciones emocionales negativas (Gibbard, 1990: 40-41, 47; Tugendhat, 1993: 3; Wallace, 1996: cap. 2). Las normas morales, pues, son definidas como aquellas normas a cuya violación se reacciona o se debe reaccionar con sentimientos de indignación o de culpa. No obstante, debe observarse lo siguiente: primero, no se debería limitar artificialmente el margen de las reacciones negativas con las cuales los miembros de una sociedad sancionan

---

<sup>2</sup> Empleo el concepto de sociedad en un sentido no específico; no se pretende su empleo en oposición al concepto de comunidad. Copp menciona una serie de prescripciones que son características para la mayoría de las sociedades. A estas prescripciones pertenecen la subsistencia durante más de varias generaciones, la circunstancia de que normalmente no se puede optar a la membresía en una sociedad y la existencia de cooperación entre los miembros de una sociedad, cooperación que sirve para el aseguramiento de las necesidades materiales y de determinados avances culturales. Véase: Copp, 1995: 127.

<sup>3</sup> El último aspecto lo tomo de Ernst Tugendhat (2001: 163).

las infracciones contra las normas morales; segundo, ninguno de los sentimientos negativos que típicamente son considerados constitutivos para la moral funge exclusivamente como reacción ante el comportamiento moral incorrecto<sup>4</sup>; tercero, cada uno de los denominados sentimientos morales ya presupone el reconocimiento de una norma en tanto norma moral, en lugar de constituirla. Sin embargo, el enlace de la moral con sanciones especiales, a través de las cuales se ejerce presión social, se basa sobre una idea correcta. Por una parte, la mayoría de las normas morales afectan intereses que son tan importantes para una sociedad, que su acatamiento no se debe abandonar a las inclinaciones naturales de los individuos. Por otra parte, la moral puede exigirnos cosas cuyo cumplimiento no siempre nos resulta fácil. El actuar moral reclama, en múltiples ocasiones, que coloquemos a un lado nuestros propios intereses, en favor de los otros o de la colectividad, y para ello puede ser necesario el reforzamiento motivacional por medio de sentimientos como los de indignación y culpa. El cumplimiento de las normas no es sólo algo que los miembros de una sociedad desean, es algo que se *exigen* los unos de los otros.

c) A esta imagen de la moral como un sistema de exigencias le corresponden las actitudes que caracterizan a alguien que comprende y secunda las normas en tanto morales. Tener una moral, en el sentido que aquí se asume, significa algo más que poseer un ideal personal (Strawson, 1974: 26-44). Quien considera que algo es moralmente correcto, espera un comportamiento adecuado, no solamente de su propia parte, sino también de parte de los demás –y, ciertamente, de parte de todos los demás– miembros de la sociedad. Él querrá que las normas cuyo cumplimiento estima moralmente debido sean respetadas –por lo menos– en los sectores importantes de la sociedad. Y dará a conocer reacciones negativas de uno u otro tipo, tan pronto como vea que él mismo u otros violan las normas morales. Las normas morales son regulaciones sobre las cuales opinamos que estamos obligados a cumplir, así como también opinamos que estamos autorizados para reclamar a los otros su cumplimiento. Ello implica la suposición de que el constreñimiento de la moral no es extorsivo, ya que en este último caso se carece de toda legitimación<sup>5</sup>. Además, a la moral también parece pertenecer

---

<sup>4</sup> Los sentimientos de culpa, por ejemplo, pueden aparecer debido a infracciones contra un ideal personal.

<sup>5</sup> Sobre lo que es contrario a la obligación moral y su conexión con el constreñimiento extorsivo, véase: Stemmer, 2003: 42-46.

un tipo específico de motivación. En todo caso, es evidente que aquel que se siente obligado a algo cumple con ello *porque* se siente obligado y, de esta manera, actúa moralmente *porque* cree que eso es moralmente debido o correcto.

La comprensión de moral que se ha delineado hasta el momento no es evidente ni indiscutible. En el curso de mis reflexiones yo mismo enunciaré dudas sobre ella. Los límites entre las normas morales y los ideales morales, u otro tipo de ideales, resultará ser poco clara, y ello conducirá a un debilitamiento del elemento de exigencia de las normas morales. No obstante, la concepción de la moral como un sistema de exigencias, es decir, como deberes con sus correspondientes derechos, ha echado profundas raíces en nuestra comprensión cotidiana de la moral, y es secundada por una tradición filosófica emblemática. Su formulación más prominente se encuentra en Immanuel Kant, aunque también ha sido asumida por John Stuart Mill (2004: cap. 5). Por otra parte, esta concepción está claramente mejor delineada en tanto conceptos morales alternativos, como ocurre, por ejemplo, con aquellos que parten de un concepto amplio de lo ético que abarca todas las reflexiones prácticas (Williams, 1985), o con aquellos que asimilan la moral con un altruismo espontáneo.

## 2. ¿Requiere la moral una justificación?

LA FORMA COMO UNO SE OCUPE DE LA PREGUNTA por la necesidad de justificación depende de cómo uno entienda la moral. En tanto una totalidad de inclinaciones altruistas naturales, la moral requeriría de una fundamentación, en todo caso siempre que pudiéramos discurrir acerca de qué espacio le deberíamos conceder en nuestra vida a tales inclinaciones. Si la moral se asimilara con un ideal personal, ella por lo menos no necesitaría ninguna fundamentación frente a los demás.

La situación es otra cuando concebimos la moral –o su núcleo– como un sistema de exigencias que se plantea frente a los otros, exigencias que deben conducir sus actos y actitudes en aspectos fundamentales. Aquellos a quienes se les exige algo pueden preguntar con qué derecho ello ocurre y por qué deben cumplir con lo que se les exige. Y ellos harán esto con mucho mayor empeño, mientras la moral más les exija. Una necesidad de fundamentación nace en cualquier lugar donde se pueda llegar a un conflicto entre las exigencias morales y los intereses propios que son tenidos como

importantes. Pero, precisamente, esta posibilidad es una parte integral de la comprensión usual de moral: quien se somete a ella acepta establecerse límites, en caso de emergencia, y también en ámbitos centrales de su propia vida, en favor de los otros o de la colectividad. Y en casos extremos acepta inclusive sacrificar su propia vida. Si podemos esperar que se ofrezca alguna fundamentación para algo, parece, pues, que debe ser para este tipo de exigencias.

Asimismo, la pregunta por la fundamentación no sólo se la plantean aquellos de quienes se exige algo, sino también quienes exigen. Una exigencia moral no es simplemente un decreto o una orden; es más bien una declaración de intenciones para la cual, la persona que exige, cree estar legitimada. El constreñimiento de la moral, como ya se dijo, no es extorsivo, y por ello aquel que plantea una exigencia moral no puede, por principio, evadirse de la pretensión de que aporte razones en favor de su exigencia.

A lo anterior se suma el que existen diferentes concepciones de moral, inclusive diferentes morales, y debido a ello se debe justificar por qué se prefiere cierta concepción o cierta moral. Toda fundamentación de la moral debería proporcionar, a la vez, criterios para la calificación de determinadas normas morales como correctas o más correctas, en comparación con otras normas morales.

Sin embargo, muchos no perciben la moral como algo que esté especialmente necesitado de fundamentación, incluso allí donde la moral se presenta en forma de exigencias que no son compartidas por todos. Esto no debería sorprendernos pues desde muy temprano, sin ningún tipo de alternativa y de manera tan constante, somos exhortados a cumplir con determinadas normas morales, que tan siquiera podemos imaginarnos una vida sin ellas o sin ninguna moral. En cierta manera, seguimos ciegamente las reglas morales; nosotros sencillamente *vemos* y *sentimos* lo que está moralmente ordenado o lo que es correcto en situaciones diferentes. En la vida diaria tendemos a no permitir que surja o a diferir la pregunta sobre *qué* es en verdad lo que se exige moralmente. Por ello, muchos seres humanos apenas se dejan persuadir por argumentos en favor de una modificación de sus actitudes morales básicas. Sin embargo, la filosofía renunciaría a toda pretensión de aclaración, si por lo menos no asumiera las preguntas por la fundamentación, allí donde sustancialmente se plantean. Justamente, porque

la moral de una u otra manera impregna nuestra vida desde el comienzo, no deberíamos renunciar a inquirirla críticamente y a cavilar sobre lo que habla en su favor.

### 3. ¿Qué significa fundamentar la moral?

¿PERO QUÉ PUEDE QUERER DECIR FUNDAMENTAR LA MORAL? Cuando la moral se encuentra bajo la presión de fundamentar el hecho de que exige a los particulares que, en determinadas situaciones, posterguen sus intereses en favor de otros o en favor de la comunidad es, pues, evidente que se espera que una fundamentación de la moral presente a los individuos buenas razones para ese comportamiento en particular. ¿Por qué debo someterme a esta o a aquella norma moral o a la totalidad de las normas morales, si ello me puede imponer una renuncia a cosas que para mí son importantes? Al final de mis reflexiones retornaré a esta pregunta. De momento, sin embargo, quisiera emprender un cambio de perspectiva.

Entendida como un sistema de exigencias específicas, la moral es una institución *social*, y en cuanto tal, no se debe al quehacer de un *yo*, sino al de un *nosotros*. La moral es algo que nosotros de manera conjunta traemos al mundo. Incluso cuando no estoy satisfecho con la moral dominante y quiero reformarla, me imagino la nueva moral –que es supuesta o realmente mejor– como un conjunto de normas para nosotros, esto es, para una sociedad y, dado el caso, para una sociedad global que comprende a todos los seres humanos. Sobre la base de la comprensión de moral bosquejada, ninguna moral puede existir solamente para una persona.

Que la moral sea una institución social creada por nosotros no significa, evidentemente, que ella sea normalmente o, a fin de cuentas, el resultado de un acuerdo explícito. Pero esta tendencia la comparte la moral con muchas otras instituciones sociales. Incluso un adelanto tan *artificial* como el del papel moneda no debería tener su origen, en principio, en una orden de una instancia autorizada para ello, sino en los permanentes procesos de transformación que experimenta el intercambio de mercancías, procesos que en su mayor parte ocurrieron a espaldas de los interesados. Para el dinero, empero, vale lo mismo que para la moral el hecho de que, en tanto instituciones sociales, sólo pueden funcionar con base en el reconocimiento. John Searle ha indicado que, en su existencia, los *hechos institucionales* dependen de las actitudes personales: para que puedan funcionar como dinero billetes que han sido impresos de tal o cual manera, debemos creer que los billetes son dinero; nosotros debemos concederle conjuntamente el estatus

*dinero*, y ese estatus debemos mantenerlo por medio de un reconocimiento continuo del papel en tanto dinero (Searle 1995: cap. 2 y 4). Algo similar –Searle también ha hecho referencia a ello– es válido para la existencia de los derechos humanos (Searle 1995: 93): en sí mismo, ningún ser humano tiene algún derecho por el sólo hecho de que es ser humano. No hay ningún derecho a la vida, a la integridad física, a la libertad de opinión o de religión que sea preexistente. Los derechos humanos son creados por nosotros; ellos nacen porque un colectivo le adscribe a los seres humanos –por el sólo hecho de ser ser humano– el estatus de portador de determinados derechos, y porque a esta adscripción se vincula un conjunto de consecuencias prácticas importantes. En virtud de que los derechos humanos no son reconocidos desde siempre, ellos no valen atemporalmente; en todo caso, siempre y en todas partes existen buenas razones para *hacerlos* válidos. En tanto que son algo creado por nosotros, en principio, los derechos humanos también pueden ser suprimidos por nosotros. Y, por último, lo que es válido para los derechos humanos también es válido para la estructura normativa de la moral: todas las exigencias morales valen tanto tiempo como sean empleadas por la voluntad colectiva de la comunidad moral, o por una parte de ella que sea lo suficientemente grande.

Ahora bien, si la moral es comprendida como un proyecto común a la manera expuesta, la pregunta por la fundamentación aparece en una perspectiva diferente. Todavía puedo preguntarme por qué *yo* debo permitir que mi comportamiento sea determinado por las normas morales, y una fundamentación de la moral debería efectivamente proveer una respuesta a esta pregunta. Pero, antes que nada, deberíamos preguntarnos por qué realmente *nosotros* debemos crear o sostener un sistema de normas morales. ¿Qué razones puede tener una sociedad para estructurar su vida interna de acuerdo con exigencias de determinado tipo?

#### 4. La función social de la moral

DESDE LA PERSPECTIVA FÁCTICA, el código social de la moral se mantiene por diversas razones: por adaptación a lo *convencional*, por miedo a la exclusión social, por la creencia de que Dios habría ordenado ciertos actos y prohibido otros, y por otras razones similares. ¿Pero cuáles serían las *buenas* razones que puede tener un *nosotros* –independientemente de cómo éste se encuentre delimitado– para imponerse una moral?

Fácilmente, se puede dar una respuesta muy general. Como en el caso de otras instituciones sociales, el valor de una moral deberá ser medido en tanto que ella haga mejor a la sociedad correspondiente o, inclusive, la haga posible, a cuyo efecto el *mejor* en cuestión no tiene sentido moral, sino que debe referirse a un beneficio extramoral. ¿Es la vida más llevadera en un mundo bosquejado moralmente –por lo menos, rudimentariamente– o en un mundo sin moral? Si la moral promueve el *bonum commune*, ¿aumenta ella las posibilidades de una existencia satisfactoria, rica y, de ser posible, feliz? Toda experiencia habla en favor de una respuesta afirmativa a estas preguntas. Desde luego que sin las regulaciones centrales de cada moral, sin regulaciones como la prohibición de matar a otro sin razón alguna, herirlo o dañarlo de alguna manera, es decir, sin las reglas que comúnmente forman parte de la justicia, ninguna sociedad podría existir permanentemente. Y sin regulaciones adicionales que puedan ser vistas como exhortaciones a la beneficencia, la vida en una sociedad debería seguir siendo inhóspita<sup>6</sup>.

La moral tiene una función social: ella debe hacer la vida segura y digna de ser vivida. De allí que una primera forma de fundamentación de una moral consiste en la prueba de que ésta es adecuada para ello. Con tal enfoque de fundamentación tenemos en las manos, al mismo tiempo, un primer medio para distinguir las falsas normas morales de las correctas, o las peores de las mejores. El estilo de vida en tanto exigencias referidas a un todo, las cuales de forma evidente o no evidente no ayudan a cumplir la función social de la moral, no son *verdaderas* exigencias morales; ellas únicamente se corresponden con un concepto formal de moral, pero no se corresponden con una moral debidamente fundamentada y, en este sentido, con una moral *correcta*. Críticos morales radicales como Nietzsche pueden ser entendidos como escépticos ante “la utilidad de la moral para la vida”, esto es, como escépticos frente a toda moral, entendida ésta en el sentido de un sistema de exigencias. Por esta razón, para ellos no existe absolutamente ninguna moral que sea correcta.

Para algunos, el acceso al fenómeno de la moral por medio de su función social causará ciertamente la impresión de ser desde el principio demasiado instrumentalista. ¿No hay precisamente algo errado con la moral, si uno la

---

<sup>6</sup> En Adam Smith (1976) se encuentran acertadas observaciones sobre las funciones básicas de la justicia (*justice*) y de la beneficencia (*beneficence*).

considera como una institución para la promoción de fines extramorales? Contra esto se deben expresar tres cosas: en primer lugar, las normas morales están allí para los seres humanos, y no al revés. Ya en el estoicismo, y luego especialmente en Kant, hay un fetichismo por las normas morales que tiene algo de inhumano<sup>7</sup>. En segundo lugar, interpelar la moral en atención a su utilidad es tanto más importante, en cuanto que por lo menos una moral que exige y que está reforzada con sanciones informales también tiene su premio. Ella no sólo posibilita las libertades, sino que también las limita. No obstante, en tercer lugar, la utilidad de la moral puede verse efectivamente –quizás esencialmente– cuando propicia modos no instrumentales de convivencia que en sí mismos son valiosos para nosotros. De esta manera, si nos comportamos correcta y amablemente unos con otros, puede ser porque lo queremos en sí mismo. El cumplir con las exigencias morales, pues, cimienta relaciones que percibimos como parte de una vida buena, de una vida lograda.

La verdadera dificultad de definir la moral por medio de su función social yace en otro lugar. Fines como garantizar la convivencia pacífica o aportar a la prosperidad de la sociedad pueden ser interpretados de diferentes maneras y realizados por diversos caminos. Si con vista a la función social de la moral se logra excluir ciertas normas y sistemas de normas, una pluralidad de sistemas de normas, no obstante, aprobaría este primer test de justificación<sup>8</sup>. La creciente dificultad que emana de ello puede detectarse claramente en la rivalidad que existe sobre las diferentes concepciones de *bien común*. ¿Se refiere el bien común al bien de los miembros de la sociedad? ¿Cómo debe ser distribuido el bien común entre ellos? ¿Se trata del *bonum commune* de una sociedad en particular o del bien de la humanidad? ¿Cómo deben ser ponderados valores como la libertad, seguridad, justicia y bienestar, los cuales a menudo se encuentran en tensión entre ellos dentro de una comunidad moral? ¿Dónde se encuentran los límites de eso que, como restricciones en favor de los otros o de la comunidad, puede ser exigido a los particulares?

---

<sup>7</sup> Patzig (1980: 115 ss.) lo formula de un modo similar.

<sup>8</sup> Esta problemática se asemeja estructuralmente a la de la fundamentación del Estado por parte de Hobbes: el razonamiento de que al fin y al cabo debe haber un Estado, no provee una fundamentación suficiente para calificar una forma de Estado como la mejor.

### 5. Variantes del *nosotros-criterio*<sup>9</sup>

PARA OBTENER RESPUESTAS MÁS DETALLADAS sobre estas preguntas es recomendable aprehender con mayor precisión el discurso en torno a un *nosotros* que fundamente la moral.

La idea de que la moral se debe a aportes de un sujeto colectivo con conciencia y metas propias sería errónea. Las actitudes conscientes y las metas siempre son actitudes y metas de los individuos. Cada *nosotros* se remite a la interacción de una mayoría de sujetos individuales. Estos, sin embargo, en tanto parte de un grupo o de una sociedad, pueden entenderse a sí mismos de diferentes maneras.

La forma más débil de un *nosotros-criterio* se encuentra allí donde los individuos están totalmente orientados hacia sus propias metas, aunque se dejan guiar por el razonamiento de que pueden alcanzar sus metas no contra los otros, sino con los otros. Los convenios, expresos o tácitos, que son capaces de alcanzar los sujetos en este contexto pueden tomar la forma de compromisos: cada uno refrena sus propias exigencias a tal extremo, que no se producen obstrucciones mutuas y todos consiguen, como mínimo, algo de lo que se quería inicialmente. A menudo se encontrarán los individuos en la algo más afortunada circunstancia de poder realizar sus metas sin ninguna limitación, por medio de la mera cooperación; ellos alcanzan, pues, por medio de la unión de sus fuerzas, más de lo que pudiera alcanzar cada uno por sí mismo. Con todo, incluso en este caso las personas que cooperan entre sí tienen un proyecto común en un sentido débil. Ellos continúan persiguiendo cada uno de sus propios proyectos y se usan recíprocamente como instrumento para la implementación de sus planes. El interés que tienen los unos en los otros sólo se alcanza hasta el punto en que la realización de sus correspondientes intereses lo exige. La institución social de la moral que debe constituirse sobre esta base pretende, primordialmente, amurallar las tendencias destructivas y agrupar de manera productiva las energías divergentes. Esta institución es un tipo de comando de emergencia, que se acepta porque sin él reinaría una inseguridad demasiado grande en vista a las oportunidades para perseguir sin obstáculos los propios proyectos de vida.

---

<sup>9</sup> Las reflexiones de esta sección se inspiran –de manera asociativa– en Tugendhat (2001).

El otro extremo de un *nosotros-criterio* yace allí donde los particulares se ponen absolutamente al servicio de la exigencia del bien común. El individuo se concibe, entonces, como una parte, en sí misma insignificante, de un todo más grande; como una parte, por ejemplo, de un pueblo o de la humanidad. Su objetivo es asegurar y acrecentar, respectivamente, la permanencia y la prosperidad del todo, al cual él siente que pertenece. Esta subordinación del particular a los intereses de la sociedad o de una comunidad omnímoda puede atemorizar, pero ello no es nada misterioso. Ante todo, tal subordinación no presupone la hipóstasis del correspondiente todo en un sujeto colectivo; los intereses del todo pueden ser vistos como dependientes de los intereses de los particulares, si bien, no necesariamente como dependientes de cada particular o de sólo una mayoría de ellos. Cuando hablamos de que una sociedad, de una u otra forma, se encuentra en mejor situación que otra, normalmente pensamos en servicios que los individuos han aportado y que han conformado en total la imagen de una sociedad; aquí nosotros no nos servimos necesariamente de una ontología obsoleta.

Finalmente, puede distinguirse un tercer *nosotros-criterio*. Este criterio surge a través de un intercambio imaginario y correlativo de perspectiva por parte de los miembros de la sociedad. En este caso, yo no me pregunto qué quiero para mí y cómo puedo lograrlo de la mejor manera, ya sea en contra de los otros o sobre la base de acuerdos con ellos. Pero, tampoco me pregunto directamente qué puedo aportar para el bien de la sociedad. Me pregunto más bien, qué podemos querer todos nosotros el uno del otro, cuando cada uno de nosotros toma la voluntad y las necesidades de los otros absolutamente tan en serio como las propias. ¿Puedo afirmar mis objetivos también desde la perspectiva de todos los demás, siempre y cuando los otros también adopten esta perspectiva? Para el *nosotros-criterio* que se expresa en esta manera de preguntar, el supuesto de una igualdad básica entre quienes constituyen la comunidad moral es decisivo. Los individuos que hacen suyo este criterio se ven a sí mismos como compañeros, con iguales derechos, de un proyecto común para constituir una sociedad, la cual está fundada sobre el respeto mutuo.

En palabras claves, el primer *nosotros-criterio* puede llamarse subjetivo o aditivo, el segundo, suprasubjetivo o colectivista y, el tercero, intersubjetivo. Si se parte del primer criterio, el bien común se presenta como la simple suma de eso que, visto el correspondiente poder de los particulares, es bueno para mí, bueno para ti y bueno para cada uno de los miembros de la sociedad.

En la segunda forma del *nosotros-criterio*, el bien de una sociedad se valora, en cierta manera, desde fuera, desde el punto de vista de un observador que pondera con mayor peso el gran todo, antes que sus partes individuales. Y, en la tercera variante, lo bueno es eso que es igualmente bueno para cada uno de nosotros. Probablemente, el espectro de los posibles *nosotros-criterio* no se agote con ello; además, se puede pensar en combinaciones entre ellos. No obstante, en favor de las diferenciaciones planteadas habla el hecho de que ellas pueden ser catalogadas fácilmente en las tres concepciones morales que dominan la discusión filosófico-moral actual. El primer criterio es el punto de partida para el contractualismo de origen hobbesiano, que entiende la moral como un conjunto de reglas sobre el cual se pondrían de acuerdo los individuos, tomando en cuenta sus propios intereses<sup>10</sup>. El segundo criterio encaja bien en el utilitarismo, que juzga las acciones, más allá de los límites del individuo, de acuerdo con su aporte a la promoción o maximización del bien de todos. Y, el tercer criterio, resulta de una lectura intersubjetiva del imperativo categórico, a la manera como el mismo Kant la traza y que subyace en muchas concepciones éticas que, en diferentes grados, son herederas de Kant<sup>11</sup>.

A los ojos de ciertos representantes de las teorías expuestas, estos tres tipos de concepciones morales se refieren solamente a tres vías diferentes para llegar a la reconstrucción –en cuanto a su contenido– de las mismas exigencias morales. Por el contrario, yo sostengo que es bastante obvio que su empleo consecuente en diferentes campos de acción genera prescripciones divergentes. El contractualismo hobbesiano tenderá a circunscribir la moral a un conjunto limitado de –especialmente– deberes negativos. El utilitarista se inclinará a permitir que los derechos individuales pasen a estar por

---

<sup>10</sup> Los dos autores que mejor exponen esta concepción son Gauthier (1986) y Stemmer (2000).

<sup>11</sup> Como representantes de esta posición se pueden mencionar a Habermas (1983), Scanlon (1998) y Tugendhat (1993, 2001). Las variantes de la concepción moral sostenida – en cierta forma de maneras muy diferentes– por estos autores pueden ser llamadas, en sentido amplio, *contractualistas*. Ello en razón de que, similar al caso de la concepción hobbesiana, la cualificación de *correctas* o *falsas* que reciben las acciones se hace depender de la posibilidad de que tales acciones puedan ser justificadas frente a los individuos. Scanlon y –más recientemente– Tugendhat hacen esto. Por el contrario, a fin de evitar confusiones, yo quisiera hablar a lo largo de este artículo de *contractualismo* en el sentido del contractualismo de proveniencia hobbesiana, no del contractualismo de origen kantiano ni de ningún otro.

detrás de los intereses de la comunidad. Y, el intersubjetivismo inspirado por Kant, se esforzará en ampliar materialmente la esfera de deberes y derechos limitada por los contractualistas, y en permitirle el acceso a ello a todos los seres humanos. Ciertamente, pueden darse diferentes respuestas a la lista de preguntas planteadas en el último apartado, incluso en el marco de cada una de las concepciones morales indicadas. Pero decidirnos entre estas concepciones nos ayudaría a dar un paso más en la búsqueda de tales respuestas. Nos preguntamos, pues, sobre la base de cuál *nosotros-criterio* deberíamos representarnos la constitución de una moral.

## **6. La insuficiencia de un *nosotros* aditivo y del contractualismo individualista radical**

DESDE MI PERSPECTIVA, EL CRITERIO DE TIPO INTERSUBJETIVO ES digno de preferencia frente al criterio subjetivo y al suprasubjetivo. Con ello, pues, la concepción moral inspirada en Kant merece preferencia frente al contractualismo y al utilitarismo. Yo pienso, en efecto, que no existe un argumento simple y convincente ni contra el contractualismo ni contra el utilitarismo. Al fin de cuentas, es la falta de atractivo de las concepciones de vida que están detrás de ellas lo que habla en su contra.

El contractualismo moral de proveniencia hobbesiana justifica las normas morales de acuerdo con el mismo patrón con el que el contractualismo político legitima la autoridad del Estado. Los principios morales correctos son vistos como reglas para limitar la acción de los individuos, cuyo hábil acuerdo redundaría en beneficio recíproco para todos los que se encuentran en posición de obligados. Derechos morales y deberes resultan de un intercambio de libertades. Luego, las limitaciones de la libertad que están asociadas con la moral deben ser aceptadas por cada uno, pues –así dice la hipótesis– a cada uno le importa más la libertad y la seguridad que gana con la renuncia a la libertad que hacen los otros, que la libertad que él debe conceder en contraprestación. Tal intercambio de libertad puede visualizarse con la ayuda de la figura del contrato, pero, bien entendido, la idea del contrato no es constitutiva para el contractualismo, a pesar de su nombre. Me explico: tomando en cuenta los intereses recíprocos, para cada uno debería ser importante, aun sin la existencia del contrato y con motivo de los propios intereses, seguir determinadas normas morales, en la medida en que se pueda estar suficientemente seguro de que los otros también lo hacen. Por el contrario, sin la debida seguridad, también un contrato sería

inútil. Por ello, para el contractualismo, las típicas sanciones informales de la moral tienen una especial importancia. En ello no necesariamente se encuentra presupuesta una imagen egoísta del ser humano<sup>12</sup>; el interés propio de las personas puede ser variado e incluir, desde luego, fines altruistas. No obstante, el contractualista anhela todavía poder mostrarle al egoísta que un comportamiento de acuerdo con normas morales es racionalmente forzoso. Él se dirige especialmente a personas para las cuales los otros son en gran parte indiferentes, ya que sólo así cree poder demostrar que las normas morales son obligatorias para absolutamente todos.

Desde los tiempos de Hobbes –y, mucho antes, desde los tiempos de los sofistas y de Epicuro–, se han planteado numerosas objeciones a esta manera de fundamentar la moral. Tal vez las objeciones más importantes sean: (a) el contractualismo no toma en cuenta el fenómeno de la conciencia y, con ello, tampoco toma en cuenta la motivación moral genuina; (b) el contractualismo no podría admitir obligaciones frente a los débiles que carecen de poder de represalia; (c) el contractualismo conduciría a relaciones desiguales e injustas.

(a) En el caso de la problemática sobre la conciencia, una estrategia de defensa está dirigida a darle preferencia a los intereses propios no en acciones individuales dependientes de las circunstancias, sino a darles preferencia en un nivel donde la opción que se plantea resulta de entre varias concepciones de vida. En este sentido, David Gauthier opina que el interés propio debería tomarse en cuenta

cuando los seres humanos se preguntan: ¿cuál es la clase de ser humano que más me conviene ser, con arreglo a las metas y deseos que con toda seguridad tendré? ¿Es lo mejor para mí ser un ser humano que puede construir relaciones de confianza? o ¿es mejor para mí ser un ser humano que se beneficia en todo momento de los otros y los hace trabajar en favor de sus metas? (Gauthier, 2000: 118-119).

A esta pregunta, Gauthier ofrece una respuesta en favor de la primera alternativa. Así, nosotros solamente tendríamos la opción de asumir las

---

<sup>12</sup> No obstante, el contractualismo moral no está totalmente libre de tal imagen de lo que es el ser humano, ya que convertir a los egoístas radicales en piedra de toque de la fundamentación moral carecería de sentido, si no se partiera de la premisa de que tales egoístas existen en número suficiente.

reglas morales, junto con la estructura motivacional que le es propia, o vivir en un mundo sin moral. En vista de esta opción, la mayor parte de los seres humanos estaría en favor de la constitución de una autognosis moral, antes que de una egoísta. No obstante, uno se pregunta, primero, por qué uno debería comprometerse con esta opción, si únicamente se trata de nuestras propias metas; segundo, qué tan estable puede ser nuestra decisión en favor de la moral, si ella, por un lado, se toma en razón de nuestros propios intereses y, por otro lado, puede implicar una dolorosa renuncia a la satisfacción de los propios intereses. Hasta donde yo lo puedo ver, en el marco del contractualismo individualista consecuente no existe ninguna buena razón para que las personas con intereses concretos se orienten, durante toda una vida, por decisiones que posiblemente ellas tomarían en la imaginaria y contrafáctica situación de elección que plantea Gauthier. Igual de dudoso me parece que las correspondientes decisiones se puedan mantener en pie, si un comportamiento en conformidad con las normas morales nos exigiera lesionar nuestros intereses más importantes y fundamentales. Debido a esto, debería ser más prometedor para el contractualista renunciar a la incorporación de una motivación genuinamente moral en su propia concepción moral. El contractualista puede sostener la opinión que, al fin y al cabo, todo depende solamente de lo que se hace a las demás personas, se trate de los motivos que uno quiera que se trate<sup>13</sup>.

(b) Una defensa que acepta la objeción antes planteada, pero que no considera que la misma sea algo fatal, probablemente también tendrá más éxito –también en el caso de la segunda y de la tercera objeción– que el intento de declarar las supuestas deficiencias como meramente aparentes. El contractualismo de origen hobbesiano plantea una moral que es básicamente una moral para personas que son igual de fuertes. Con cierta razón, el contractualismo puede afirmar que el ámbito de aquellos que disponen de suficiente poder de represalia es mucho más amplio de lo que parece en un primer momento. Quien se considera fuerte, realmente, no puede estar seguro de poder oponerse a la fuerza unificada de los que son supuestamente débiles y, además, debe contar con que su fuerza en algún momento lo abandonará. La moral es una institución social para mitigar las consecuencias de contingencias que, en diferentes grados, amenazan toda vida humana. No obstante, este criterio no es suficiente para hacer comprensible la

---

<sup>13</sup> Esta es la vía escogida por Stemmer (2000: 12-13).

existencia de deberes frente a, por ejemplo, niños muy pequeños o frente a las futuras generaciones. Si el contractualista no quiere operar nuevamente con escenarios contrafácticos, en los cuales no se puede percibir por qué una persona absolutamente orientada hacia sus propios intereses –que existe aquí y ahora– participaría en ellos, debería entonces el contractualista admitir que, partiendo del fundamento de su concepción moral, no podemos hablar realmente de deberes *frente* a los niños ni *frente* a las futuras generaciones, sino que a lo sumo podemos hablar de deberes *en atención a* éstos, cuando la consideración por los padres de los niños y, más tarde, por los hijos de éstos justifica un deber indirecto<sup>14</sup>.

El contractualista debe admitir igualmente que su moral puede tener consecuencias desigualitarias. Ello dependerá justamente de las relaciones de poder, bajo cuyas condiciones los actores racionales, debido al interés mutuo, se pondrían de acuerdo sobre ciertas reglas de juego. En el estado natural de Hobbes, todos son más o menos igual de fuertes; las diferencias fácticas entre los seres humanos disminuyen su poder de amenaza de una forma tan insignificante, que es de esperar razonablemente que resulten regulaciones igualitarias y justas. Por el contrario, en el caso de las desigualdades de poder solidificadas institucionalmente que existen en el mundo real, un acuerdo relativo a normas que reflejen esas desigualdades es más probable.

Estas consideraciones ponen de relieve que una fundamentación de la moral basada en la perspectiva de los denominados intereses propios, si el interés propio del egoísta es tomado como medida, conlleva por lo menos a que algunas intuiciones morales –incluso algunas fundamentales– sean rechazadas, en tanto que ya no son racionalmente obligatorias. Sin embargo, si uno contempla la moral como algo que no nos es sencillamente dado, no puede uno rechazar el contractualismo moral solamente por el hecho antes mencionado. Las intuiciones morales no son evidencias que se justifican a sí mismas, como algunas variantes del realismo ético quieren hacer creer. Igualmente, tampoco existe razón alguna para que fijemos algunas convicciones morales en el marco de un equilibrio reflexivo, como Rawls (1976: I 9) lo ha propuesto<sup>15</sup>, ya que, en tanto algo que es creado y que en la

---

<sup>14</sup> Esta es la visión de Stemmer (2000: 249)

<sup>15</sup> Julian Nida-Rümelin (2002) también sostiene una posición coherentista que evade el problema de dar una fundamentación de la moral.

mayoría de los casos también es algo que varía históricamente, ningún *dato* debería ser ni siquiera relativamente inmune contra una indagación crítica. Las severas consecuencias del contractualismo moral de proveniencia hobbesiana sugieren otro tipo de crítica.

En primer lugar, no es claro si los preceptos que los actores han alcanzado sólo sobre la base de un *nosotros-criterio* de carácter aditivo puedan ser lo suficientemente estables para cumplir satisfactoriamente con la función social de la moral. Siempre existen alicientes para la defección, y es dudoso que estos alicientes reduzcan considerablemente su efecto únicamente con motivo de la amenaza de sanciones. Gauthier, no por casualidad, considera conveniente que los individuos conciban su comportamiento moral como parte de su identidad pero, precisamente, no es seguro si los individuos pueden constituir tal autocomprensión partiendo de consideraciones egoístas para el beneficio propio. Constituye una pregunta importante el si personas que poseen una autocomprensión fuertemente egoísta pueden en realidad fundar alguna institución social.

En segundo lugar, se le puede formular una crítica al contractualismo, recurriendo a la concepción formal de moral que se esbozó al comienzo. Incluso si se deja de lado el problema de la motivación moral, de la comparación entre la moral y el chantaje pueden resultar algunas dificultades: si yo en tanto persona débil llego a la conclusión de que mejor debería ponerme de acuerdo con los fuertes, incluso sobre regulaciones que no sean igualitarias, antes de que la arbitrariedad me amenace, ¿estaría yo actuando libremente o bajo una fuerza que en el fondo no acepto? El contractualismo moral también quisiera hacer que las *obligaciones* morales sean comprensibles, pero nadie está obligado frente a una persona que, por así decirlo, le coloca la pistola en el pecho; en todo caso, es aconsejable seguir sus instrucciones. Este argumento en contra del contractualismo moral es especialmente útil cuando los débiles poseen nociones de igualdad, nociones que pertenecen a un *nosotros-criterio* intersubjetivo.

En tercer lugar –y este es el punto más importante–, deberíamos preguntarnos si nosotros podemos desear y consideramos que es atractivo un mundo en el cual las personas, más allá de sus relaciones personales, únicamente actúan en conformidad con su cálculo de intereses. A pesar de la primera crítica, un mundo en el cual las personas mantienen unas con otras un trato instrumental, pero en el cual ellas mismas son conscientes de

que dependen unas de otras, tal vez no sería un mundo insoportablemente inseguro. Un mundo así, sin embargo, no sería un buen lugar para vivir: éste sería un mundo en el cual las relaciones generales de los seres humanos se encontrarían determinadas por las diferencias de poder existentes entre ellos. El contractualista puede responder que nadie nos impedirá emular nuestros ideales de un mundo mejor, pero que todo lo que va más allá de las reglas sobre las que pudieran ponerse de acuerdo incluso los actores egoístas, en procura de sus propios intereses –en un sentido positivo–, no puede mostrarse como algo racionalmente obligatorio a personas que tengan otros ideales. Esto es correcto. Pero ¿en qué medida algo puede ser mostrado frente a cada persona como racionalmente obligatorio?<sup>16</sup> Puede ser que una persona que sea amoralista y egoísta no tenga ningún interés en una convivencia no instrumental, pero ¿por qué deberíamos nosotros, quienes poseemos tal interés, constituir nuestra moral de acuerdo con su escala? El sentido de la moral podría hallarse en el posibilitar una convivencia que no esté dictada por las consideraciones egoístas del beneficio propio y, precisamente por ello, posibilitar una convivencia que sea deseable para la mayor parte.

### 7. Las insuficiencias de un *nosotros* colectivista y del utilitarismo

SI NOSOTROS –O MUCHOS, O LA MAYORÍA, cuando no la mayor parte de nosotros– no queremos ver nuestra convivencia social como algo caracterizado por compromisos o por ventajas cooperativas, ¿no deberíamos formular un *nosotros-criterio* que sea suprasubjetivo o colectivista, y a partir de él comprender la moral? Percibirse a sí mismo como una parte de un gran todo, poner sus propias acciones al servicio del –como quiera que se defina– bien común, es para muchos una importante fuente de experiencias vitales. Por este mero hecho ellos no pasan inmediatamente a ser utilitaristas, pues un *nosotros-criterio* de tipo colectivista compagina exactamente igual de bien, si no mejor, con las éticas particularistas que se han colocado como meta el

---

<sup>16</sup> A esta pregunta, Peter Stemmer me ha respondido que las normas morales perderían obligatoriedad frente al egoísta y que llegarían a ser chantajistas para él, en caso de que la observancia de las normas no respondiera a sus intereses. Ciertamente, las normas de una moral más rica que la moral del contractualismo perderían su carácter obligatorio frente al egoísta, pero que ellas sean chantajistas frente al egoísta, depende de las circunstancias. Aquellos que quieren una moral más exigente, no necesariamente deben emplear la coacción frente al egoísta; dado el caso, ellos pueden, por decirlo así, dejar de lado al egoísta. Además, sobre la base de su moral, debería ser legítimo impedir al egoísta la realización de intereses que perjudicarían a los demás.

bienestar de un grupo específico. Sin embargo, para aquellos que adhieren a una moral universalista, el utilitarismo puede ganar en atracción, a través de la posibilidad de enlazar el contractualismo con la perspectiva de la subordinación altruísta a los intereses del colectivo. Cuando el asunto no se trata de nuestra felicidad, ¿qué puede ser más parecido a ello que valorar nuestras acciones en vista a eso que contribuye a “la felicidad del mayor número”? ¿No es éste acaso el sentido natural de una moral racional?

Al igual que en el caso del contractualismo radicalmente individualista, también se han formulado algunas objeciones contra el utilitarismo, objeciones que tienen como base ciertas intuiciones morales. El aumento de la felicidad de todos, ¿no depende también de cómo ella es repartida? ¿Acaso no es injusto que el bienestar de muchos se promueva a costa de algunos individuos? ¿No hay acaso derechos individuales que no pueden ser compensados con el beneficio general? ¿No tenemos nosotros obligaciones primariamente frente a otros individuos, antes que frente a una generalidad anónima? ¿No hacemos nosotros una diferenciación moral de forma más clara entre deberes negativos de no dañar y deberes positivos de ayuda que la manera en que el utilitarismo regularmente lo permite? La formulación de tales objeciones y el intento de refutarlos llenan estantes completos. La mayoría de los utilitaristas se esfuerza en mostrar, especialmente, las consideraciones en torno a la justicia como algo que desde luego es compatible con su posición. Mi impresión es que los utilitaristas, en general, no consiguen su objetivo, y que sería más honesto aceptar que dentro del utilitarismo existen contradicciones que afectan algunas –tal vez fundamentales– intuiciones morales, pero conceder que estas contradicciones, no obstante, tienen escaso peso argumentativo.

En lugar de continuar ocupándome de este asunto, quisiera plantear nuevamente la pregunta de si existen razones que hablen en contra de una concepción moral utilitarista y que no operen con convicciones morales básicas que sean fijas.

Una variante de este tipo de crítica está representada por la objeción de la demanda excesiva, que ya fue discutida por Mill<sup>17</sup>. Incluso en el caso de actuar con buenas intenciones, casi nadie debería verse –ni cognitiva

---

<sup>17</sup> Véase: Mill (2004: cap. 2).

ni motivacionalmente— en la situación de valorar siempre sus acciones u omisiones en relación con la promoción de la felicidad de todas las personas que posiblemente sean afectadas por uno. El utilitarismo no es una moral para seres humanos corrientes, y en virtud de que la moral debe existir para los seres humanos, y no los seres humanos para la moral, el utilitarismo no es ninguna moral individual: el utilitarismo tiene su verdadero puesto en la política. En lo concerniente a decisiones políticas sobre la configuración de la colectividad —o del mundo como un todo—, las consideraciones que atañen más fuertemente el bien del todo, antes que a los individuos, son inevitables, pero en este nivel los actores ya no son más los individuos en tanto tales, sino particulares que actúan como representantes de la sociedad. Con motivo de que el utilitarismo, entendido como una concepción moral para la regulación de relaciones entre seres humanos, conduce a exigencias que los particulares no pueden satisfacer en condiciones normales, esta concepción no puede fundamentarse frente a los particulares.

A pesar de lo expuesto, podemos preguntarnos nuevamente y sin rodeos si la convivencia a la que apunta el utilitarismo puede ser atractiva para nosotros y si podemos llegar a desearla. Si es cierto que el utilitarismo obtiene su poder de atracción del ideal colectivista (al cual también se le debe sumar la imagen de una vida en consonancia con toda la naturaleza sensible), entonces, esta concepción se alimenta de un ideal de vida que niega la independencia de los particulares. De esta manera, el utilitarismo atenta contra el deseo de autonomía y contra un bien fundamental que forma parte, por lo menos, de toda sociedad liberal<sup>18</sup>. Para la mayor parte de los seres humanos esto puede ser atractivo, sólo en tanto sea visto como una alternativa a un individualismo que reduce toda convivencia —convivencia que no tiene como base relaciones afectivas casuales— a algo meramente *aditivo*. La autocomprensión sobre la que intenta basarse el utilitarismo y aquella de la que parte el contractualismo hobbesiano se comportan como imágenes opuestas: si ésta es egoísta, aquella es altruísta.

## 8. Intersubjetividad y la moral del respeto igualitario

AHORA BIEN, DE LA CRÍTICA AL *NOSOTROS-CRITERIO* DEL CONTRACTUALISMO y del utilitarismo no se desprende necesariamente que una moral que sea

---

<sup>18</sup> Aquí yacen las raíces de las muy discutidas tensiones entre el utilitarismo de Mill y su acentuado liberalismo.

justificada y, en este sentido, correcta deba ser entendida como la obra de una moral intersubjetiva. No obstante, mientras no puedan mencionarse otras alternativas, la opción antes mencionada luce como muy evidente. Una concepción intersubjetiva del imperativo categórico se ofrece como tercera vía entre el escenario contractualista y el utilitarista. Asumir una perspectiva desde la cual cada uno de nosotros se pregunta qué es lo que yo, desde el punto de vista de todos, puedo querer<sup>19</sup>, proporciona la base para una convivencia no instrumental, la cual, empero, reconoce la autonomía del particular. En razón de ello, una concepción moral inspirada por Kant puede, en principio, dar cabida a contenidos esenciales de las posiciones con las cuales compete. Con el contractualismo individualista ella comparte la inquietud de proteger los intereses básicos de los particulares contra ataques, por medio de un sistema de derechos y deberes. Y, puede, cuando menos, tomar en cuenta las grandes exigencias de beneficencia del utilitarismo, en la medida en que permite entender las ayudas extraordinarias como algo que ciertamente no podemos exigir unos de otros, pero que sí podemos desear. La realización de una moral intersubjetiva también debería corresponderse con la función social de la moral. Una sociedad cuyos miembros se atengan al principio de no hacer lo que consideran que no se puede fundamentar desde la perspectiva de los otros, en la medida en que éstos, por su parte, estén interesados en la fundamentación subjetiva de su actuar, debería garantizar de mejor manera la cohesión social y la prosperidad.

Las exigencias sustanciales que resultan de una concepción moral intersubjetiva, no obstante, dependen de la exacta configuración de la auto-comprensión que poseen las personas que se conciben conjuntamente como creadores de una moral. Si nos preguntamos qué es aquello que nos podemos exigir unos de otro de una forma tan marcadamente recíproca, de manera tal que por principio tomemos la voluntad de los otros tan en serio como la nuestra, con ello se abren dos temas: primero, qué tan amplio debe trazarse

---

<sup>19</sup> Formulaciones como ésta son inexactas. Tal vez la formulación más precisa de la mencionada perspectiva sea aquella que ofrece Scanlon en diferentes variantes. De acuerdo con ello, se trata de un actuar según principios, principios que los demás no pueden rechazar racionalmente, si ellos hacen depender su propio actuar de las mismas cautelas. Según Scanlon, una acción es moralmente falsa: “*if its performance under the circumstances would be disallowed by any set of principles for the general regulation of behavior that no one could reasonably reject as a basis for informed, unforced general agreement*” (Scanlon: 1998: 153). Yo quisiera dejar abierta la pregunta sobre cuál es la mejor formulación del punto de vista intersubjetivo.

el ámbito del *nosotros* que sea verdaderamente relevante (a) y, segundo, qué puede ser aquello que nos podemos exigir mutuamente de forma específica (b). Mi tesis es que para responder a estas preguntas debemos recurrir a determinadas ideas de lo que es una vida buena o a ideas de lo que significa ser una persona, con lo cual se abre nuevamente otro campo problemático que no puede ser tratado con argumentos racionales convincentes.

(a) Para Kant, así como para sus seguidores, es indiscutible, en gran medida, que una moral conformada por exigencias que los individuos pueden justificar entre sí debe ser una moral universalista, la cual vale por lo menos para todo ser humano desde su nacimiento. Pero, ¿por qué uno no debería concebir la sociedad para la cual se establece la moral como algo más reducido de lo que es una comunidad compuesta por todos los seres humanos? Para Kant, todo ser que dispone de razón y autonomía de la voluntad es titular de derechos y deberes. Kant ve en la capacidad de la razón práctica, en tanto fundamento de nuestra libertad, la fuente misma de la moral, y por ello considera que es plausible hacer que todo portador de esta capacidad tenga una *dignidad*, la cual los convierte tanto en sujetos como en objetos de la moral. Sin embargo, sin los fuertes conceptos de razón y de libertad que emplea Kant, tal justificación del universalismo carece de fundamento. Algunos de los rigurosos seguidores de Kant opinan que a la moral pertenece *eo ipso* una pretensión universalista, de manera que se contradice a sí mismo quien excluye de sus consideraciones morales a los otros, sólo por el hecho de que ellos pertenecen a otra cultura o porque son ciudadanos de otro Estado<sup>20</sup>. No obstante, quien efectúa tal exclusión no hace nada contradictorio, y tampoco parte necesariamente de falsos supuestos como el siguiente: personas de otras culturas o de otros Estados son menos inteligentes o menos sensibles. Pero él, una vez que ha aceptado la perspectiva de la moral intersubjetiva, ya no podrá aseverar que puede justificar su acción, desde esta perspectiva, frente a los otros que han sido excluidos. Por el contrario, deberá admitir que tiene frente a ellos una actuación puramente instrumental y determinada por el poder (en caso de benevolencia, quizá también podría decir que procede benigna y paternalmente). Sin embargo, con ello estaría en contra de los fundamentos de su propia autocomprensión, de la que forma parte esencial la asunción de un *nosotros-criterio* de tipo intersubjetivo. Su pretensión de poder justificar su conducta frente a los otros la puede limitar

---

<sup>20</sup> Véase la nota 1, pág.53

arbitrariamente a un grupo de personas, y con ello cerrarse artificialmente frente a experiencias de humanidad que nos permiten darnos cuenta de que, en principio, todos los seres humanos son capaces de compartir un modo de vida humano<sup>21</sup>.

(b) La determinación del ámbito de los destinatarios de la moral repercute inevitablemente también sobre la determinación del contenido, pues mientras más se amplíe el ámbito, menos deberían ser los puntos comunes entre quienes se entienden a sí mismos como miembros de una comunidad moral. Qué es lo que podemos querer recíprocamente unos de otros, es una pregunta sobre los intereses empíricos de los seres humanos –y, bajo ciertas condiciones, también de los animales–. Por ello, por una parte, no sería inconsecuente seguir la recomendación de Habermas (1983: 104) y dejarle la conformación sustancial de la moral, la cual está comprometida con el principio de la fundamentación recíproca, a los discursos *reales* de los participantes<sup>22</sup>. Así, el trabajo de la filosofía moral se limitaría a la elaboración y plausibilización del *nosotros-criterio* intersubjetivo, en tanto primer principio moral. Por otra parte, podría suponerse la existencia de determinadas necesidades e intereses básicos, cuya protección es importante para todos. A modo de ejemplo: nadie quisiera ser asesinado, herido, humillado o engañado por otro; cada uno espera ayuda en caso de emergencia, seguridad en cuanto a lo más necesario para vivir, etc. Hay, pues, una serie de bienes que son vistos como condiciones y componentes de una vida buena en todas las sociedades, aunque con especificaciones diferentes. Una tarea propia de la filosofía podría consistir en dar a conocer posibles conexiones sistemáticas que existen entre esos bienes<sup>23</sup>. La filosofía también podría, por medio de discusiones sobre situaciones concretas –aunque típicas– que poseen relevancia moral, intentar estimular la sensibilidad hacia la multiplicidad de lesiones y humillaciones existentes, pero también hacia formas de vida

---

<sup>21</sup> A pesar de ello, una moral universalista es compatible con un sistema de deberes que se gradúa por la cercanía de las relaciones –familiares, regionales, nacionales, etc.–, y, dentro de estos deberes, es especialmente compatible con los deberes positivos de ayuda.

<sup>22</sup> No obstante, a diferencia de lo que Habermas pareciera opinar, algo no es moralmente correcto por el hecho de ser el resultado de un discurso real. Tales discursos son sólo imprescindibles medios heurísticos para determinar lo que es moralmente exigible.

<sup>23</sup> Así, una serie de bienes (salud, educación, bienestar material, etc.) pueden ser entendidos como condiciones para perseguir exitosamente metas ulteriores, independientemente de su contenido.

diferentes que realmente no perjudican a nadie<sup>24</sup>. No obstante, permanecería sin ser resuelta la dificultad, ya mencionada, de que los valores fundamentales sobre los que puede lograrse un consenso pueden ser ponderados de formas muy diferentes. Decisiones sobre sí, por ejemplo, en caso de conflicto le corresponde la preferencia al interés en la seguridad o a ciertas libertades, dependen de un transfondo que se refiere a las concepciones de vida que se comparten mayoritariamente. En tal situación, los filósofos sólo podrán hacer sugerencias para una autocomprensión. Dichas sugerencias pueden ser la expresión de una experiencia valiosa, de exactitud fenomenológica y de claridad conceptual, pero no pueden reclamar para sí mismas el tratarse de un conocimiento especial de expertos.

### 9. ¿Por qué debo actuar moralmente?

Así, HEMOS ALCANZADO EL PUNTO en el cual se puede retomar la pregunta fundamental y específica que se formuló al comienzo de la tercera sección. Ella se refiere a las razones que pueden presentársele a quien pregunta por qué debe someterse a las normas de la moral, cuando ésta puede exigir de él que posponga, en favor de otros o de la colectividad, intereses que para sí mismo son importantes. Una comprensión moral que esté conectada con el bien común incita esta pregunta, pues realmente no se puede partir ni de una armonía natural entre el bien particular y el bien común, ni de una preeminencia elemental del primero frente al segundo<sup>25</sup>. A diferencia de lo que pudiera parecer en un primer momento, el debate sobre la función social de la moral y los diferentes criterios del *nosotros* no es una evasiva a la pregunta fundamental. Pues, si es correcto que la moral es una institución social que se debe a la contribución de un *nosotros*, y si además es correcto que de entre varios *nosotros-criterio*, a partir de los cuales puede constituirse una moral, el criterio intersubjetivo es el más atractivo; entonces, la pregunta sobre por qué debo actuar moralmente debe concebirse como una pregunta referida a las razones para que se asuma precisamente esta concepción. Y, en esencia, la respuesta a ello no es otra que la que se da a la pregunta de

---

<sup>24</sup> Muchas de las denominadas intuiciones morales encuentran aquí su lugar. Qué es lo que en un caso particular debe ser visto como un daño moralmente relevante, y cuya omisión podemos exigirnos mutuamente, es una cuestión que compete a la experiencia y a la facultad de juzgar.

<sup>25</sup> Esta visión diferencia a la mayoría de los filósofos éticos modernos de los filósofos antiguos y de los medievales.

por qué el criterio intersubjetivo merece prioridad ante el subjetivo y ante el suprasubjetivo. Con otras palabras: cada persona está obligada a relacionarse con los otros miembros de su sociedad. Debido a esto, cada uno debe considerar cómo se representa una convivencia con ellos, siendo los tres *nosotros-criterio* los que aportan los modelos más importantes para ello.

Quien considere que dentro de una sociedad la mejor manera de alcanzar la regulación de las relaciones fundamentales –relaciones que no se constituyen sobre vínculos afectivos ocasionales– entre los seres humanos, se da sobre la base de un trato social recíproco e instrumental, seguro que no puede ser tenido por alguien que es sencillamente irracional. Y tampoco es irracional quien concibe su comportamiento hacia los otros como una parte de su servicio a la sociedad, vista ésta como un todo. A aquellos que sostienen una de estas posiciones mencionadas podemos intentar convencerlos, sólo con argumentos racionales débiles, de las ventajas de una perspectiva referida a la vida social, perspectiva que promete satisfacer en medidas iguales la necesidad que se tiene de interacciones no instrumentales y la necesidad de conservar tanto la propia autonomía como la propia independencia. Tener éxito en ello depende de la posibilidad de que se tomen en cuenta las necesidades de las personas interesadas. Así, a los instrumentalistas se les recordaría que aquel que sólo conoce relaciones estrictamente instrumentales o estrictamente afectivas es incapaz de mantener verdaderas amistades y relaciones de amor duraderas. Algo similar es válido para los colectivistas, debido a que también ellos tienden casi que a pasar por alto la realidad de los otros individuos. Tanto aquel que se aísla totalmente de los otros, como aquel que quisiera diluirse en un grupo carecen, por lo general, no sólo de la facultad de apreciar a los otros sino, también, de la facultad de apreciarse a sí mismos. De ello no se deriva que ni el contractualista ni el utilitarista pueden mantener verdaderas amistades. Pero, gracias al balance exacto entre la convivencia no instrumental y la independencia, existen formas de amistad de las cuales el intersubjetivista desea que tengan repercusión sobre nuestras relaciones sociales habituales. En la amistad, y en otros tipos de relaciones íntimas que son importantes casi que para cada uno de nosotros, está integrado un elemento de intersubjetividad moral –una forma especial de reconocimiento mutuo–, cuyo atractivo debería hablar en favor de su expansión hacia la vida social<sup>26</sup>. Reflexiones de este tipo son

---

<sup>26</sup> Scanlon (1998: 162 ss.) presenta reflexiones similares.

reflexiones de naturaleza eudemonista: ellas apuntan a calificar determinadas formas de comportamiento y de autocomprensión como algo compatible con una vida buena, y también califican otras formas de comportamiento y autocomprensión como incompatibles con tal vida buena. Se trata de alegatos en favor de una manera especial de ver el mundo y de verse a sí mismo, alegatos de los cuales uno puede esperar que estén en condiciones de ser sustentados con conocimientos generales sobre la constitución de los seres humanos. Una constitución cuyo alcance, no obstante, permanece necesariamente indefinido, en razón de la variedad existente en la vida humana. Quien asume la perspectiva de la moral intersubjetiva nota que por medio de ella se posibilitan relaciones sociales que él, al fin y al cabo, desea más por su valor en sí mismas, antes que por su evidente beneficio instrumental. Además, puede ver que en estas relaciones se expresa mejor la naturaleza de todos nosotros en tanto seres racionales, seres que somos capaces de ofrecer justificaciones recíprocas y que al mismo tiempo somos vulnerables. En ello yace la razón de la obligación de tener un cierto ideal: la igualdad entre individuos autónomos y finitos. Puesto que este ideal está anclado en nuestras necesidades elementales, y puesto que su realización – más que la realización de todos los demás ideales– promete el establecimiento de un mundo que es llevadero para la mayor parte de nosotros, existen, entonces, buenas razones para impulsarlo. Evidentemente, esto es más de lo que especialmente el contractualista considera que es posible. Sin embargo, es menos de lo que desean aquellos que opinan que, en comparación con los ideales del egoísta y del colectivista, se puede demostrar que el ideal de la moral intersubjetiva es racionalmente obligatorio u objetivamente valioso en sí mismo.

### **10. Consecuencias para la comprensión general de la moral**

DEBERÍA SER EVIDENTE QUE ESTAS REFLEXIONES, como se dijo al comienzo, conduzcan a una determinada revisión de la comprensión –en gran parte formal– de la moral, comprensión que tomé como punto de partida.

Las concepciones morales contractualistas, las utilitaristas y las inspiradas en Kant, o intersubjetivas, la mayoría de las veces pretenden demostrar que las normas morales son obligatorias para casi todos los seres humanos. Para Kant, la moral ordena categóricamente. Para el contractualismo moral de origen hobbesiano, todo deber moral es un deber prudencial y, con ello,

hipotético, aunque es cierto que el contractulismo intenta reproducir el elemento categórico, en tanto que pretende fundar la moral sobre los intereses fundamentales que cada uno tiene<sup>27</sup>. El utilitarismo, por su parte, toma como punto de partida el que la promoción de la utilidad colectiva expresa un valor supremo, hacia cuya realización cada uno se siente obligado, tan pronto este valor ha sido reconocido. A pesar de ello, una obligación categórica de uno u otro tipo sólo podría existir si la moral se fundamentara racionalmente frente a todos. Si cada uno quisiera un mundo en el cual fuera posible una convivencia no instrumentalista y, al mismo tiempo, la protección de la autonomía de los particulares, habría que aportar tal fundamentación racional. No obstante, es dudoso que cada uno quiera o deba querer esto. El egoísta radical no es ningún personaje ficticio, y en razón de que la fuerza de la moral no es extorsiva, sino que es, en última instancia, una fuerza autoimpuesta, la moral intersubjetiva pierde su carácter de exigibilidad en relación con el egoísta. Desde la perspectiva del contractualista, la moral intersubjetiva debe ser excluida, en tanto que no es un ideal absolutamente justificable. En virtud de ello, dije al comienzo que los límites entre moral, ideales morales y otros tipos de ideales deberían ser trazados de manera menos tajante de lo que el concepto formal de moral supone, y que en consecuencia también se ve debilitado el elemento de exigibilidad de la moral.

Visto estrictamente, la moral es un sistema de exigencias recíprocas solamente para quienes se conciben a sí mismos moralmente o para quienes pueden ser conducidos relativamente fácil hacia una autocomprensión moral. También reacciones morales como la indignación, con las cuales respondemos ante graves incumplimientos de las reglas morales, son adecuadas únicamente dentro de una comunidad moral. Quien se sitúa fuera de una comunidad tal y, en esencia, no puede ser alcanzado por las consideraciones morales, no es merecedor de nuestra indignación, sino que es merecedor, de acuerdo con el caso, de nuestra repelencia o de nuestra lástima. Pero si las exigencias morales y ciertas sanciones informales, de acuerdo con su sentido intrínseco, están conectadas sólo con aquellos que ya de por sí se conciben moralmente, ¿no es superfluo, entonces, el hecho de que la moral se presente en forma de exigencias y sanciones?

---

<sup>27</sup> Dicho en términos kantianos, los imperativos que el contractualista ve como imperativos básicos de la moral no son problemático-prácticos, sino asertórico-prácticos.

En este punto, ciertamente, es adecuada una modificación en la comprensión de moral que se delineó al comienzo. Ante todo, la necesidad de sanciones específicas está sobrevaluada en muchas concepciones morales. Por razones evidentes, esto es válido para el contractualismo hobbesiano, pero también para algunas versiones de una teoría moral que se orienta en Kant. Si concebimos la moral como una expresión de un *nosotros-criterio* de tipo intersubjetivo, ella ciertamente también serviría para la protección de importantes intereses extramorales, los cuales, en caso de emergencia, también deben ser garantizados con la ayuda de sanciones. Sin embargo, una empresa común para la realización de una forma de vida que sea apreciada en cuanto tal es algo adicional y esencial. Además, desde la perspectiva de una moral que es entendida de esta manera, el impulso de sancionar a los otros por el quebrantamiento de las normas morales puede, inclusive, llegar a ser en sí mismo moralmente cuestionable. En el lugar de las sanciones aparecen, pues, formas leves de crítica o formas de ayuda e ilustración. Con esto, la moral no tiene que perder al mismo tiempo su carácter de obligatoriedad, ya que también podemos hablar de *exigencias* sin alusión a sanciones<sup>28</sup>. Tales exigencias pueden ser entendidas como declaraciones de intención, con las cuales se deja claro, por una parte, que lo exigido puede fundamentarse frente al destinatario de la exigencia y, por otra parte, que tanto para el destinatario como para la persona misma que exige se trata de algo de especial importancia. No obstante, para aquellos que se acobijan bajo la moral intersubjetiva, su capacidad –interna– para ser justificada y su importancia, están fuera de duda.

## Referencias

COPP, D. (1995). *Morality, Normativity, and Society*. Oxford: Oxford University Press.

GAUTHIER, D. (1986). *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press.

GAUTHIER, D. (2000). *Konstruktionen praktischer Vernunft. Philosophie im Gespräch*. Pauer-Studer, H. (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (pp. 97-128).

GIBBARD, A. (1990). *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Oxford: Clarendon Press.

---

<sup>28</sup> Con ello se da a entender que las teorías que consideran el deber moral como algo que depende de la sanción son, para mí, falsas. Tales teorías son sostenidas, verbigracia, por Stemmer (2000: 100-108) y Tugendhat (1993: 45 ss.).

- HABERMAS, J. (1983). Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (pp. 53-126).
- MILL, J. (2004 [1863]). *Utilitarianism*. Oxford: Oxford University Press.
- NIDA-RÜMELIN, J. (2002). Ethische Begründungen. *Ethische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (pp. 32-47).
- PATZIG, G. (1980). Zur Begründung sozialer Verhaltensnormen. *Tatsachen, Normen, Sätze*. Stuttgart: Reclam. (pp. 98-118).
- RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*. Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.
- SCANLON, T. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- SEARLE, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. London: Free Press.
- SMITH, A. (1976 [1759]). *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Oxford University Press.
- STEMMER, P. (2000). *Handeln zugunsten anderer*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- STRAWSON, P. (1974). Social Morality and Individual Ideal. *Freedom and Resentment*. London: Methuen. (pp. 26-77).
- TUGENDHAT, E. (1993). *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- TUGENDHAT, E. (2001). Wie sollen wir die Moral verstehen? *Aufsätze 1992 – 2000*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (pp. 163-184).
- WALLACE, J. (1996). *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- WILLIAMS, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press.