

LA LEGITIMACION POLITICA DE LA ETICA^{*}

CAMILO J. CELA CONDE

Quisiera comenzar aclarando una cuestión probablemente necesaria para evitar malentendidos. A lo largo de estas páginas voy a mantener tanto las hipótesis que arbitre como los argumentos que maneje, dentro de un plano estrictamente formal. Puede objetarse que el recurso a la formalidad en un tema como el de las relaciones entre ética y política resulta, en un mundo como el nuestro, algo frívolo e incluso despreciable, acusaciones ambas que no me molestaré en negar, principalmente porque quizás no sea capaz de hacerlo. Pero no veo cómo se puede pretender otra cosa, es decir, el abandono del plano formal, si hay que mantener a la vez cierto rigor. Reflexionemos un momento acerca de lo que puede llegar a ser una fundamentación ética de la política. Algo así exige, de entrada, el reivindicar la existencia de un puente entre ambas actividades o, si se prefiere, entre ambos talantes. Es decir, el volver a una teoría de la acción humana de cariz aristotélico, haciendo caso omiso de las evidencias que, desde Maquiavelo, apuntan hacia el divorcio insalvable entre la coartada moral de unas prácticas políticas por lo común inviables, y el uso político de ciertas técnicas sin duda eficaces, pero que no parecen detenerse demasiado en el análisis de sus raíces éticas.

* Ponencia presentada en la III Semana de Etica y Filosofía Política, *La legitimación ética de la política*, Granada, 19-22 de diciembre de 1983.

Pero la negación radical de la existencia de conexiones entre ética y política sería también un absurdo error. Resulta patente que ciertas actividades claramente clasificables bajo el manto de las acciones políticas suelen llevar como añadido la voluntad por parte de quienes las realizan de invocar algunos principios éticos que serían supuestamente capaces de prestar un abrigo moral a sus actos. El por qué se hacen tales cosas es algo en verdad extraño, si nos atenemos al carácter del acto político en sí y dejamos de lado aventuras psicologistas. Imaginemos un ejemplo formal, dado que insisto en situarme en esa tesitura. Supongamos que un Estado poderoso donde los haya decide invadir una diminuta isla y derribar su gobierno. Llevar a cabo tal cosa equivale, de hecho, a un ejercicio de maniobras militares gracias a la desproporción de las fuerzas y el uso prudente de la sorpresa. Tras la invasión, y conseguidos los eventuales objetivos, se permite el acceso a la isla a los periodistas. En su beneficio se redactan los pertinentes comunicados del Estado mayor del ejército de ocupación, y, en ellos, se comienzan a intercalar justificaciones morales: la invasión se ha producido ante, por ejemplo, la persistente insistencia del gobierno isleño en violar los derechos humanos, o bajo la necesidad de proteger vidas inocentes, o por cualquier motivo al estilo. En realidad se trata de algo supérfluo. Ninguno de los hechos relacionados con la invasión queda afectado por ese tipo de declaraciones, que se instalan también en el más absoluto de los limbos formales. Ni siquiera sirven para tonificar a la opinión pública, porque el público que acepta tales pretextos es el que ya está de antemano convencido de lo justo y acertado de la invasión, y resultaría ingenuo pensar que quienes se oponen a ella vayan a aceptar tales excusas.

¿No queda, pues, resquicio para la relación entre ética y política más allá de la retórica de segunda clase? Bueno, en realidad sí que existe una vía de contactos, y bien documentada en la historia del pensamiento. Hay una relación evidente si el tipo de justificación anterior se sustituye por el que realmente subyace a cualquiera de las operaciones realizables en ese terreno. Aparecería así el modo de legitimación que concede el carácter de acto moralmente justo al llevado a cabo por el Estado más fuerte en defensa de sus intereses, legítimos por definición. Desde Trasímaco es ése un argumento que liga la ética y la política más allá de toda banalidad retórica. Y, por mi parte, creo, en contra de la opinión expresada por ilustres filósofos de la moral, que la tesis de Trasímaco no significa el final de la ética, ni se sitúa fuera del contexto de la discusión en tal sentido. Pero también quisiera hacer notar que las discusiones acerca de la relación existente entre ética y política, dentro del *locus* definido por la postura de Trasímaco, tienen que situarse necesariamente en una dependencia inversa. Intentaré defender ambos supuestos y, en primer lugar, el que se refiere al sentido ético del derecho del más fuerte.

En un episodio ciertamente famoso del *Gorgias*, Caliclés y Sócrates discuten acerca de lo que ha de ser digno de alabanza y lo que, por el contrario,

merece prohibirse. Caliclés sostiene que la naturaleza nos demuestra el acierto de aquellos Estados en los que la justicia y la bondad se identifican con la actividad de los fuertes que disponen del poder político, mientras que Sócrates niega ese principio de legitimación. No menos conocidos resultan los argumentos similares de Trasímaco cuando enuncia su tesis acerca de la legitimidad de las acciones del Estado. Pero quizás fuera oportuno hacer hincapié en que el contexto de los diálogos platónicos no es el de la política empírica, ni el de la ciencia militar, o al menos no lo es de forma primordial. Lo importante resulta ser la especulación filosófica, y por mucho que todas esas disciplinas puedan coincidir en el universo cultural griego, no lo hacen de una forma tan mecánica como para que no puedan marcarse las diferencias más obvias. Estas aparecen en cuanto tengamos en cuenta que Trasímaco, Caliclés y Sócrates están, todos ellos, argumentando. Discuten acerca de la conducta moral, partiendo de valores que, por supuesto, no son los mismos en la postura de unos y otros, pero a través de una coincidencia básica: la de calificar como deseables o reprobables, justas o injustas, unas determinadas acciones. Trasímaco entiende que la justicia queda vinculada a un hecho empírico: el poder del vencedor. Sócrates argumenta en contra. Y es la presencia de tales argumentos la que supone la diferencia esencial ligada a la existencia de la especulación filosófica. La agresión del más fuerte, y la imposición de su voluntad como cuestión de hecho, tal como decía al principio, no necesita de mayores razonamientos que los que puedan destinarse a plantear instrumentalmente las estrategias militares o policíacas. El más fuerte es, por definición, quien puede imponer su voluntad a través de medios expeditivos, y, en el contexto griego, quien ha demostrado su excelencia en la empresa de conquista por medio de las armas. ¿De qué manera podría nadie no tan solo negarlo, sino, sencillamente, impedirlo? Pero la discusión se plantea. La condición de excelencia se traslada hacia otro tipo de consideraciones alejadas del principio pragmático de quién ha resultado ser vencedor. Y a partir de ese momento la tarea de identificar poder y justicia pasa por ciertas manipulaciones que, en cualquier caso, suponen la separación (no tan solo paradigmática) de lo que es y lo que debe ser. La postura de Trasímaco y Caliclés no se dirige al campo de lo fáctico, supuesto en el que sí habría terminado la discusión moral, sino a ese nuevo terreno de la legitimación de lo deseable. Y eso no supone el final de la ética, sino un principio que, por cierto, marca indeleblemente todo el asunto en sí de la fundamentación y la carta de legitimidad. Es, de hecho, un postulado político el que nos da razón del edificio moral consecuente.

Pero no adelantemos acontecimientos. Había quedado pendiente un asunto que antes parecía necesitado de argumentos en su defensa: el de la relación formal existente entre ética y política. Puede que ahora haya ganado en evidencia, pero con el fin de asegurar mayores dosis de claridad se me tendría que permitir el hacer uso de algunas precisiones relativas a eso que de-

nombramos "el fenómeno moral", precisiones que ya he utilizado anteriormente, pero que quizás resulten todavía demasiado esotéricas como para esgrimir las ahora sin mayores explicaciones. Si dentro de la teoría ética que procede de la Ilustración se ha distinguido tradicionalmente entre "motivo" y "criterio" de la acción moral, abundando en la no menos conocida diferenciación kantiana entre los órdenes de la causalidad y la racionalidad, quizás tenga sentido el extender la nómina de las distinciones, definiendo cuatro niveles diversos dentro del fenómeno moral:

—El nivel alfa-moral, que corresponde a lo referente al motivo para actuar, y se nutre de explicaciones en gran medida causales.

—El nivel beta-moral, en el que se incluye el juicio y la preferencia ética como mecanismos que forman algo así como la estructura del criterio.

—El nivel gamma-moral, que abarca los códigos, normas, leyes, costumbres y decretos empíricos que podemos ir encontrando, y, finalmente,

—el nivel delta-moral, que está reservado a los valores supremos y fines últimos.

Cuando he usado esta clasificación con menos premuras de tiempo de las que ahora me acechan, he tenido que reconocer que este último nivel, el delta-moral, resulta reducible, desde un punto de vista riguroso, al anterior, al gamma-moral, pero prefiero aun así mantenerlo como independiente por razones que se remiten a la forma como los actores implicados en la situación ética o política hacen uso de los valores supremos.

Pues bien, en la pretendida justificación ética de la política que hace Trasímaco (o, si hace al caso, en cualquiera de los otros supuestos que remiten a las violaciones de los derechos humanos, la protección de víctimas inocentes, la voluntad de los dioses, o cosas por el estilo) lo que se trata de hacer es el enjuiciar desde el nivel beta-moral, desde los criterios de preferencia, unas acciones como las de la invasión de territorios ajenos, que siempre que obtuviesen carta de existencia empírica resultarían clasificables dentro del nivel gamma-moral. En cualquier caso, y aun aceptando el superior estilo de las argumentaciones de Trasímaco frente a las de nuestros contemporáneos implícitamente partidarios del derecho del más fuerte, la discusión no puede resolverse dentro del nivel del criterio. No hay ninguna razón interna para preferir éticamente el ejercicio indiscriminado del poder, porque, de hecho, no existe ninguna razón interna para preferir nada, como no tienen más remedio que admitir, aunque sea a regañadientes, los que pretenden sostener una teoría analítica de la preferencia racional profilácticamente aislada de los contextos causales. La tesis de Trasímaco, en concreto, se remite al nivel delta-moral, a un valor supremo que indica el derecho absoluto del Estado poderoso a hacer lo que le venga en gana, siempre que no amenace de quiebra el poderío. Otras referencias al estilo de la de los derechos humanos pueden vincularse también al nivel de los fines últimos, sin más que realizar sencillas

operaciones que ahorraré a los oyentes para evitar borchornos innecesarios.

Llegamos así a una situación un tanto diferente a la inicial. El problema no consiste en analizar unas acciones (como las de la agresión territorial, por ejemplo) que tienen que ver con ciertas costumbres gamma-morales, y justificarlas desde el nivel beta-moral de la preferencia, sino justamente al revés: la discusión beta-moral se resuelve mediante el recurso a un fin último delta, cosa que, por lo demás, la mayoría de los presentes podría haber anticipado sin ninguna dificultad. Quizás se pueda incluso mantener que es ése el recurso standard dentro de la habitual forma de empleo de los juicios éticos, y puede que yo acertase a ofrecer algunos argumentos en favor de otras alternativas teóricas, pero así nos apartaríamos demasiado del hilo inicial. Volvamos a él. Si traducimos la vinculación existente entre los niveles beta y delta, entre la argumentación ética y los valores últimos, estamos sin más dando la vuelta al asunto entero de las legitimaciones. Porque los valores supremos, como puede enseñarnos cualquier aprendiz de antropólogo, dependen muy empíricamente de contextos políticos, y, en consecuencia, lo que estamos haciendo es legitimar la ética desde la política, aun cuando sea de manera indirecta.

De ahí que el único recurso posible sea el del escape al terreno formal. Lo contrario obligaría a contar con un medio para la preferencia entre códigos éticos alternativos fijados desde posturas políticas probablemente divergentes, o bien nos conduciría a ir repartiendo alabanzas y condenas según un criterio que será aplaudido o denostado en base a las identificaciones políticas adecuadas. Por mi parte, prefiero no abandonar el cómodo recurso a la formalización, al menos hoy, y detenerme en consecuencia a analizar algunos detalles de la relación existente entre ética y política. No quisiera dejar de advertir antes, a modo de paréntesis, que estoy bien lejos de aceptar la solución relativista al conflicto entre códigos alternativos.

Pues bien, dentro del análisis formal de la relación existente entre la política y la ética, pueden detectarse ciertos rasgos que van a permitirnos el contar con una hipótesis de trabajo a la que voy a llamar "hipótesis de la asimetría". Para expresarla voy a partir de un axioma primero que consiste, inicialmente, en la negación de la tesis de Trasímaco, en tanto que considero que no existe sujeto alguno (incluido el Estado como representación del sujeto social) al que pueda concedérsele una legitimidad automática. No hay ningún sujeto cuyas acciones puedan permanecer impunes si está violando los derechos, empíricamente reconocibles como propios de cualquier otro individuo dentro del código colectivo. Por supuesto que esta condición inicial puede ser transgredida, pero en ese caso el transgresor será calificado como éticamente perverso, y sus acciones no gozarán de la anhelada legitimidad. De esta forma, el axioma supone el retomar las exigencias más radicales expuestas por Nozick como las características de un "estado original de

naturaleza" en el que ninguna situación de monopolio introduce elementos propios de las estructuras de poder del Estado.

Pero en segundo lugar usaré, dentro también del panorama inicial de partida, un segundo postulado que, esta vez, resulta compatible con las tesis de Trasímaco: supongo que toda tesis acerca de lo que los hombres quieren, o acerca de los medios pertinentes para lograrlo, se base en una postura de fuerza. La idea consiste en rechazar la necesidad previa de situaciones ideales de comunicación como vía de legitimidad ética, al estilo de las arbitradas por Apel o Habermas, sobre las que volveremos luego.

Los dos supuestos previos no son contradictorios entre sí. Por el primero se mantiene tan solo la exclusión de una legitimidad automática ligada a la condición de Estado, o a cualquier otra condición imaginable. Eso significa que las imposiciones necesitan ser legitimadas de forma externa a la propia condición, pero no excluye en ningún modo que puedan existir imposiciones legítimas. Tan solo obliga a distinguir entre imposiciones éticas e imposiciones no-éticas. Por imposición ética entenderé aquella que se remite a alguna justificación exterior al propio acto de fuerza (y entiéndase que la cualidad de "imposición ética" no prejuzga la posible quiebra de esa pretendida legitimidad). Una imposición no-ética es la que ignora tales intentos justificativos, en tanto que se limita a establecer situaciones positivas de dominio. La "solución final" de los campos de exterminio nazis, o el bombardeo con napalm de los campos de refugiados palestinos son, claramente, acciones que conducen a una imposición no-ética, pero las discusiones que puedan plantearse acerca de la validez de tales medidas, en tanto que pueden conducir, por ejemplo, a la mejora de la raza humana o al mantenimiento del precio mundial del petróleo, significarían cuando menos el intento de obtener el carácter ético para la imposición. Quienes piensen que eso no supone diferencias demasiado grandes para los palestinos actuales o para los judíos de la generación anterior, deberían recordar mis esfuerzos por mantenernos en un nivel formal.

Los dos supuestos iniciales, pues, no se contradicen. Y la "hipótesis de la asimetría" puede expresarse manteniendo: A) que la necesidad de justificación exterior puede ser satisfecha, al menos en sus aspectos teóricos, dentro de aquellas situaciones en las que los interlocutores no ocupan lugares simétricos y B) que el proceso de cambio de la situación inicial supone ciertas transformaciones que conducen desde una situación de asimetría a otra situación diferente pero también asimétrica, y no la aparición de una simetría absoluta. Mucho me temo que esta hipótesis tiene bastante que ver con los modelos más plausibles que tenemos para interpretar las relaciones existentes entre los interlocutores. Toda relación es en este sentido jerárquica al margen de que los individuos implicados en ella no sean capaces de darse cuenta de la jerarquía. Pero quizás esta idea de la jerarquización necesite también de algunas explicaciones. Si el primer principio esgrimido para encauzar

la hipótesis de la asimetría se destinaba a negar la identificación estrecha entre dominio positivo y legitimidad, gracias al recurso al plano formal, el segundo rescata algo la dimensión empírica olvidada y pone las cosas en un estado más acorde con los asuntos cotidianos. El marco en el que va a desarrollarse una acción ética cualquiera comprende la existencia de relaciones que en ningún modo pueden considerarse equilibradas, por motivos que tienen que ver con la forma como se interpreta el establecimiento de relaciones entre los hombres. Si se acepta en líneas generales una teoría de la sociedad que presente modelos de estratificación jerarquizada por medio de la existencia de imposiciones de fuerza, cosa que yo por mi parte estoy dispuesto a hacer, semejante presencia de la disimetría debe traducirse en el análisis que haya que realizar de la comunicación.

Pero no puede darse por supuesto que sea ésta una idea universalmente aceptada. Es sabido que Habermas y Apel insisten en la necesidad, al menos en forma de proyecto deseable, de una simetría de diálogo, y eso es exactamente lo contrario de lo que estoy proponiendo. Habermas presenta la "situación ideal de diálogo" como aquella que exige el que todos los implicados en la acción comunicativa puedan argumentar, y todo en ella pueda ser argumentado, y concede a tal supuesto la condición de elemento recíproco y obligatorio. Por su parte, Apel antropomorfiza los supuestos pretendiendo, un tanto kantianamente, que el reconocimiento recíproco de los interlocutores conduce, aun de forma implícita, a un reconocimiento mutuo de todos los hombres como personas. Probablemente estas síntesis que presento son demasiado injustas para la riqueza del pensamiento de ambos autores, pero quizás puedan caracterizar suficientemente los elementos contrastables con la hipótesis de la asimetría.

En tanto que Habermas y Apel nos están presentando teorías para el análisis de un cierto fenómeno en el que está implicada la comunicación y la valoración de acciones, resulta un tanto aventurado oponerse a ellas con argumentos acerca de la evidente desproporción que existe entre la situación ideal de diálogo y aquellas situaciones empíricas susceptibles de ser interpretadas bajo el prisma de esa o cualquier otra teoría. Aun así, el recurso a la formalidad de los modelos interpretativos debería tomarse con cierta prudencia. El tipo de prudencia, por ejemplo, que nos lleva a pensar si, después de todo, un juego como el del estructuralismo parsoniano no acaba siendo inútil para la pretendida acotación y previsión de los fenómenos sociales. No estoy acusando a Habermas y Apel de contaminaciones parsonianas, ni calificando de mero juguete para entretenimiento de ociosos sus teorías. Pero quisiera hacer hincapié en que la situación ideal de diálogo, como condición previa, no resulta necesaria para poder ofrecer un programa de racionalización ética, y, por el contrario, introduce servidumbres capaces de elevar de forma excesiva el nivel de abstracción del modelo.

Otro tanto se podría decir de la pretensión de Apel acerca del reconoci-

miento del interlocutor como persona. "Persona" no es una categoría estable dentro de la historia del pensamiento, y me parece que ni siquiera puede entenderse que exista un concepto general de ese tipo capaz de servir para entendernos. Si identificamos el sentido de "persona" con el de "hombre", lo que estamos proponiendo resulta trivial. Pero si añadimos alguna exigencia que pueda servirnos para caracterizar la condición de "persona", tal como la simetría, el respeto mutuo, los derechos humanos, etc., lo que obtenemos es cualquier cosa excepto algo susceptible de ser tomado en forma general. Cuando dos individuos están implicados en una relación comunicativa o, para el caso, de cualquier otro tipo, lo hacen dentro de un marco cuyas determinaciones causales imponen unas condiciones de partida que pueden fácilmente llegar a ser incompatibles con cualquiera de esas exigencias, y, si aceptamos como cierta la hipótesis que estoy manejando, siempre son en alguna medida incompatibles con los supuestos de simetría. Podemos exigir al modelo la presencia de la simetría como una característica definitoria, pero lo que no vamos a poder hacer con tal herramienta es, por ejemplo, plantear el sentido de la discusión aristotélica acerca de la amistad y colocar de forma aceptable dentro de ella a los esclavos.

La hipótesis de la asimetría permite mucho mejor, a mi juicio, el situar las cosas en una perspectiva adecuada para la "argumentación sin fin" sugerida por Victoria Camps como respuesta al desafío de la vida cotidiana, que es imperfecta y viciada, pero exige ciertas propuestas éticas. La gran dificultad aparece, sin embargo, cuando hay que dar el paso decisivo desde este punto de partida asimétrico hacia las alternativas que deberían entenderse, aun a riesgo de ambigüedades, como etapas en una línea de progreso ético. ¿Está condenada la hipótesis de la asimetría a tener que aceptar un relativismo itinerante a través de sucesivas e infinitas situaciones de dominio que ofrecen, cada una de ellas, una gama de valores y justificaciones? Antes anticipé que me parecía necesario dar una respuesta negativa a tal pregunta. Intentaré ahora explicar de qué manera puede lograrse.

La hipótesis de la asimetría establece no solo la existencia de una situación jerárquica de partida, sino, además, la conclusión de que las relaciones entre los hombres no van a conseguir alcanzar nunca el equilibrio de la identidad, como no sea de forma asintótica. Esta segunda parte de la hipótesis podría plantearse, si se prefiere, en forma de enunciado: lo que los hombres quieren depende de lo que son.

Pero lo que los hombres quieren no tiene por qué tomarse en un sentido restrictivo. Los hombres pueden querer muchas cosas, y, entre ellas, el que la asimetría y la desigualdad desaparezcan, o el que continúen ambas como están por un tiempo indefinido. La hipótesis de la asimetría no es incompatible con ninguna de esas dos voluntades, que podrían ponerse en relación con las dos posturas contrapuestas del diálogo platónico. La pregunta acerca de quién tiene razón, si Sócrates o Trasímaco, carece de sentido formulada de

esa forma general. Todos sabemos que lo que se está enfrentando es una concepción ética basada en los valores que imperaban en la época arcaica, y todo un nuevo mundo moral ligado a la convivencia en una *polis* ilustrada. Pero voy a tomar a ambos personajes como paradigmas de dos propuestas límites de tipo general. Por cierto que tendré que tomarme numerosas libertades frente al significado histórico de los personajes de los diálogos y las connotaciones que habitualmente incluyen, pero quienes me hayan seguido hasta aquí estarán tan habituados a que me tome licencias que probablemente no se enfadarán demasiado.

Desde este punto de vista, la discusión entre Trasímaco y Sócrates podría reducirse a un cierto aspecto que supone la contraposición entre dos voluntades: una acepta el legítimo derecho del más fuerte, y otra niega tal cosa. Trasímaco arguye acerca de la justicia de una imposición de poder, y, desde nuestra actual perspectiva, eso puede parecer repugnante e incluso digno de ser erradicado del terreno académico de la ética. Si dejamos de lado el que existen numerosos Trasímacos implícitos en no pocas de las valoraciones que se hacen hoy de los actos políticos, podemos llegar a la conclusión de que el talante de nuestros juicios morales está más cercano al de Sócrates. Pero convendría que eso no nos llevase al error de pretender que Trasímaco opta por una asimetría, y, en consecuencia, una injusticia, mientras que la postura de Sócrates es la de la justicia simétrica. La hipótesis de la asimetría contempla el movimiento de juicios y valores como el paso de una posición asimétrica a otra también asimétrica, pero con respectivos y diferentes rangos de asimetría y mecanismos de jerarquización. Sócrates no propugna una situación última de equilibrio absoluto (en realidad Sócrates no propugna gran cosa, pero me permito utilizarlo en el sentido paradigmático al que antes me refería) entre otras cosas por cuanto no hay una situación final de ese tipo. El "individuo Sócrates" y el "individuo Trasímaco" pueden estar ambos convencidos de que sus proposiciones son universalizables en el sentido que da a ese término Hare, pero tal certeza está necesariamente limitada por el nivel de conocimiento históricamente asequible, y por el grado de intuición personalmente logrado. Si aceptamos tal cosa, la hipótesis de la asimetría puede conducir a una idea asintótica del progreso moral, aun cuando queda todavía por explicar en qué consiste el cambio progresivo y de qué forma puede identificarse la preferible calidad de la propuesta de cambio frente a la propuesta de estabilidad.

El "progreso ético" supone la sustitución de unos ciertos valores y códigos empíricos, pertenecientes pues al nivel gamma-moral del que antes hablaba, por otros distintos. Se pasa de un contenido gamma a otro contenido gamma, y se supone que ambos pueden ser incompatibles entre sí al menos en parte, lo que obliga al individuo eventualmente implicado a preferir entre ellos. ¿Puede resolverse el conflicto dentro del propio nivel gamma? Existen, desde luego, interesantes propuestas en ese sentido. La tesis de la

universalizabilidad creciente de Hare, por ejemplo, nos podría llevar a decir que ciertos juicios empíricos son preferibles a otros porque han profundizado más en la precisión de los términos empleados. Quizás sea mejor decir "no hieras a nadie que no lo necesite para curarse" que decir "no hieras a nadie", así, a secas. Pero el recurso al nivel gamma no parece ser lo suficientemente sólido como para resolver nuestras miserias, si tenemos en cuenta los avatares del mecanismo de preferencia racional, y el triste sino del sujeto que pretende preferir de esa forma. Ningún medio que provenga del nivel gamma puede asegurar las condiciones bien radicales que se le exigen a la solución asintótica. Es la estructura en sí de la preferencia la que debe contener, dentro del nivel beta-moral, los mecanismos necesarios para convertir en plausible el camino de progreso ético. Hace cuatro años, en ocasión de una convocatoria similar a la que hoy nos reúne, Ernest Tugendhat planteó una vía de extensión de las propuestas esbozadas por Hare, remitiendo al significado de la palabra "bueno" como imparcialidad, para proporcionar al progreso moral un asidero capaz de superar sus iniciales paradojas. Apuntaba Tugendhat hacia la necesidad de incluir el elemento empírico en el análisis filosófico del fenómeno moral, y yo me he permitido aprovechar en otros lugares esa sugerencia para rastrear qué tipo de condición empírica puede ofrecernos evidencia acerca del significado de "bueno" como imparcialidad. No voy a insistir en ello. Me limitaré a dar por supuesto que la conjunción de innatismos morales y procesos empíricos de transformación social permiten, al alimón, un cierto movimiento en la situación inicial de asimetría, y a sugerir que, según creo, hay medios racionales para preferir dentro de una curva asintótica de progreso.

Pero, una vez sentado todo esto, ¿puede decirse que hayamos avanzado algo en el intento de entender las relaciones que existen entre ética y política? Supongo que todo el mundo está autorizado a pensar en que la pregunta es retórica, porque en caso contrario no me habría atrevido a llegar hasta aquí. Desde luego la simple oportunidad de eliminar las pretensiones moralistas de legitimar idealmente la política ya sería un premio suficiente. Pero creo que puede extraerse alguna conclusión más, útil también para lo que nos ocupa. Por lo general, la legitimación del poder político suele discurrir por cauces que intentan explicar los motivos por los cuales el ciudadano está obligado moralmente a obedecer las imposiciones del Estado. Si dejamos de lado el argumento tautológico que se desprende del hecho de conceder una situación de privilegio al poder estatal, y nos olvidamos también de las sutilezas al estilo de la "obligación prudente" de obedecer a aquel que, de todas formas, cuenta con medios para obligarnos a ello (renuncias ambas que son justificables sin más que invocar el postulado inicial sobre el que descansaba la hipótesis de la asimetría), aparece el horizonte del contractualismo como locus teórico del principio de legitimación.

La teoría del contrato social ha dejado hace tiempo de considerarse como una descripción histórica de los avatares que han podido conducir desde un primitivo estado de naturaleza a la maquinaria organizada de poder. Supongo que pocas personas pondrían hoy en duda que la intención de Hobbes, o de Locke, es una intención heurística y no descriptiva, pero aun cuando surjan hermenéuticos disconformes con esa sentencia, da igual. Ni Rawls ni Nozick sirven como ejemplos de prehistoriadores. Pero incluso ese valor heurístico puede dejarse de lado si echamos mano de la hipótesis de la asimetría, que no niega la fórmula contractual, pero la convierte en innecesaria y, por tanto, en inútil.

Desde la situación asimétrica definida, no hay que hacer cábala alguna acerca de la cesión de derechos al Estado, por motivos que tienen que ver con el hecho de que el Estado no es ningún personaje privilegiado en la relación entre los sujetos: cualquier imposición de fuerza debe ser legitimada al margen de quién es el sujeto que pretende hacer uso del poder. Quizás pueda entenderse ahora mejor el sentido de incluir un axioma de este tipo: así evitamos el caer en una dualidad de vías de legitimación que tenga necesariamente que distinguir entre situaciones voluntariamente asumidas y situaciones, al estilo de las analizadas por el contractualismo, que no son en absoluto el producto de una decisión libre. En realidad la hipótesis de la asimetría niega sentido a la distinción, porque impide pensar en la voluntariedad como en algo categorialmente utilizable. En una situación de asimetría puede haber (y de hecho estamos suponiendo que hay) una asunción voluntaria de la jerarquía, pero esa voluntad resulta un tanto en entredicho si reservamos el concepto de libertad para definir estados verdaderamente libres de toda restricción. La libertad y la voluntad en el sentido kantiano de la *wille* son difícilmente compatibles con la presencia de determinaciones de variado tipo que asedian a los seres humanos de todos los tiempos y todas las condiciones, y tal cosa me parece digna de ser reflejada en cuanto modelo formal se pretenda ofrecer.

El problema de la libre aceptación de la jerarquía tiene poco que ver con esa formulación ligeramente distinta del contractualismo que se suele referir al mecanismo consensual establecido por Locke. Ni el sujeto voluntariamente dispuesto a aceptar la jerarquía en términos de valores está obligado a ello por ningún consenso, ni el hecho de permanecer en la comunidad significa una concesión automática de consentimiento a sus normas y leyes. La ciudadanía y el consentimiento voluntario son dos fenómenos distintos, cuyo tratamiento tiene que ser también diferente. La hipótesis de la asimetría entiende que la inserción en un grupo supone la presencia empírica de ciertas costumbres y valores que mediante la endoculturación se convierten en datos significativos para la toma de decisiones y la valoración individual. Pero así no aparece el consenso, a menos que eliminemos del término su

sentido esencial de la aceptación voluntaria de compromisos. El ciudadano no otorga ningún consenso, en tanto que no cuenta con medios para decidir su pertenencia o no a la comunidad excepto en casos raros y aislados. Ese mundo valorativo influye, claro es, en forma de determinación social para que se produzca la aceptación de la jerarquía definida por las relaciones existentes en cada comunidad, pero tal aceptación de la jerarquía, o su negación, no pueden medirse en términos automáticos. Por el hecho de ser ciudadano el individuo se limita a mantener un difícil compromiso que está dando paso de continuo a variaciones en la forma de valorar. En realidad la idea del consensualismo debería sustituirse por la de un conflicto continuo y latente, que en ocasiones aflora y obliga a arbitrar nuevos sistemas de valores mediante un proceso paradójicamente explicable tanto en términos de estabilidad (el bloque de valores no cambia durante periodos largos de tiempo) como de quiebra (el bloque de valores está en constante renovación).

El valor heurístico del contractualismo queda seriamente afectado por aquellos mecanismos que pretenden en realidad dejar fuera del modelo todas esas determinaciones causales, mecanismos al estilo del velo de ignorancia rawlsiano. Por contra, el mayor mérito de la hipótesis de la asimetría, según creo, consiste precisamente en la necesidad de tomar tales determinantes como elementos centrales para ir construyendo una ética de corte racional. Existen inconvenientes, ciertamente, ligados sobre todo a la necesidad de ir teniendo en cuenta las advertencias que llueven sobre la filosofía moral desde campos como la sociología, la psicología cognitiva y la sociobiología o la biología a secas. Resulta más cómodo hacer caso omiso de ellas, pero quizás haya llegado el momento de preguntarse, con Macintyre, si merece la pena seguir confundiendo a los agentes morales con los espíritus.