

Cooperación, solidaridad y egoísmo racional. Acerca de la relación entre moralidad y racionalidad*

Luis Eduardo Hoyos❖

Fecha de recepción: 10 de octubre de 2012
Fecha de aceptación: 14 de febrero de 2013
Fecha de modificación: 18 de marzo de 2013

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res46.2013.03>

RESUMEN

El artículo parte de la base que hay un vínculo interno conceptual entre moralidad y racionalidad. Se pretende hacer ver ese vínculo en el contexto de un diálogo crítico con el utilitarismo y mostrando cómo el egoísmo racional se autocontradice. La pregunta central es si tal cosa permitiría demostrar al mismo tiempo la racionalidad y la moralidad tanto de la cooperación como de la solidaridad.

PALABRAS CLAVE

Egoísmo, moralidad, racionalidad, utilitarismo, cooperación, solidaridad.

Cooperation, Solidarity, and Rational Egoism. Regarding the Relationship Between Morality and Rationality

ABSTRACT

The article assumes a conceptual link exists between morality and rationality and attempts to show this link in the context of a critical dialogue with utilitarianism and by showing how rational egoism is self-contradictory. The main question is if such a thing would allow us to simultaneously demonstrate the rationality and the morality of cooperation and solidarity.

KEY WORDS

Egoism, morality, rationality, utilitarianism, cooperation, solidarity.

Cooperação, solidariedade e egoísmo racional. Acerca da relação entre moralidade e racionalidade

RESUMO

O artigo parte do princípio que há um vínculo interno conceitual entre moralidade e racionalidade. Pretende-se fazer ver esse vínculo no contexto de um diálogo crítico com o utilitarismo e mostrando como o egoísmo racional se contradiz. A pergunta central é se tal coisa permitiria demonstrar ao mesmo tempo a racionalidade e a moralidade tanto da cooperação quanto da solidariedade.

PALAVRAS CHAVE

Egoísmo, moralidade, racionalidade, utilitarismo, cooperação, solidariedade.

* Lo principal de las reflexiones que se presentan a continuación forma parte del capítulo II ("La normatividad de la racionalidad estratégica"), del libro próximo a aparecer: *Ensayos de filosofía práctica y de la acción*. Es parte, además, del proyecto No. 12585 de la DIB (Universidad Nacional de Colombia). Una versión de este texto fue presentada en el Coloquio (Humboldt-Kolleg) *Solidaridad en perspectiva filosófica*, organizado por la Fundación Alexander von Humboldt y la Universidad de los Andes, y que tuvo lugar los días 3 y 4 de mayo de 2012 en Bogotá. Agradezco a los participantes del Coloquio por sus observaciones críticas y sus comentarios, así como a tres árbitros anónimos que han contribuido con sus observaciones a la mejora del texto.

❖ Doctor en Filosofía y Romanística de la Georg-August-Universität de Gotinga, Alemania. Profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y director del Grupo de Investigación *Relativismo y racionalidad* de la misma universidad. De su extensa obra se destacan los libros *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional – Siglo del Hombre, 2001, y *Der Skeptizismus und die Transzendentalphilosophie. Deutsche Philosophie am Ende des XVIII. Jahrhunderts*. Friburgo: Karl Alber Verlag, 2008. Correo electrónico: lehoyosj@unal.edu.co

Las siguientes reflexiones se enmarcan dentro de una investigación acerca del vínculo interno conceptual entre moralidad y racionalidad. Me interesa sacar a la luz algo que considero esencial a ese vínculo a través de una breve discusión con el utilitarismo, o con algo que considero nuclear en eso que llamamos “utilitarismo”, y que constituye mucho de su “aire de familia”. Como sabemos, el utilitarismo es una postura filosófica también seriamente interesada en hacer ver el vínculo conceptual entre moralidad y racionalidad. La concepción de la racionalidad práctica del utilitarismo está, no obstante, ligada a la idea de que el principio del interés propio y la maximización del bienestar personal son los principios rectores de la conducta racional. Estos dos principios, a su vez, son la clave de la valoración moral. Ahora bien, en cuanto no parece conveniente desde un punto de vista racional maximizar única y exclusivamente mi bienestar, y mucho menos a costa de los otros (pues ello podría tropezar con mi propia búsqueda del bienestar), entonces la visión utilitarista no puede menos que defender el valor normativo de la maximización, al menos neta, del bienestar colectivo. La pregunta de este texto es si, con la intención de hacer ver el vínculo interno conceptual entre moralidad y racionalidad en el contexto de un diálogo crítico con el utilitarismo, se puede brindar una base para probar la racionalidad y la moralidad tanto de la cooperación como de la solidaridad. Tomo a ambas, la cooperación y la solidaridad, porque ambas son expresiones de comportamientos no egoístas, y toda mi argumentación apuntará a mostrar que el comportamiento egoísta, el comportamiento no cooperativo e insolidario, se autoinvalida.

Llamo egoísta a la actitud de un agente cuando éste antepone la maximización de su propio beneficio y la búsqueda de la satisfacción de sus propios intereses a cualquier otra consideración práctica, principalmente a las consideraciones prácticas ligadas a la maximización del bienestar de los otros y a la satisfacción de sus intereses. Desde este punto de vista, es egoísta el agente que se interesa en el bienestar de los demás sólo en la medida en que eso redunde en bienestar para sí mismo. Por supuesto que en el comportamiento egoísta hay grados: no es igualmente egoísta quien busca el bienestar de los otros porque eso es conveniente para su propio bienestar, al egoísta que sólo busca su propio bienestar, o al egoísta, ya más extremo, que busca su propio bienestar a costa del bienestar de los demás. Con todo, es relativamente fácil de aceptar y de constatar de modo empírico que la falta de cooperación y la insolidaridad, que también pueden darse en grados, por supuesto, son manifestaciones, o consecuencias, pro-

minentes de comportamiento egoísta. Por otra parte, quisiera hacer valer la idea de que la cooperación y la solidaridad están estrechamente vinculadas. La solidaridad, para decirlo en una palabra, es un tipo de cooperación en la que alguien recibe ayuda por hallarse en una situación desventajosa o francamente deplorable. La cooperación, que es un término de mayor extensión, no necesariamente supone desventaja entre las partes que cooperan. Pero, además, la solidaridad, más que la cooperación entre pares, desafía el principio del interés propio y le resta valor como único principio que rige el comportamiento racional, pues cuando somos solidarios con alguien, le ayudamos o cooperamos, no sólo cuando está mal, sino *porque* está mal. La razón de la acción parece separarse del egoísmo racional y suponer la capacidad del agente solidario de ponerse en los “zapatos del otro”.

Como es de todos sabido, la visión estándar de la racionalidad de un agente que primó durante mucho tiempo estaba ligada a esta idea del egoísmo racional, entendida como el “principio” de “que todo agente actúa por su propio interés” (Sen 1977, 317).¹ La filosofía práctica de los últimos cuarenta años está plagada de ataques a ese principio, provenientes de las más disímiles vertientes teóricas. En lo que sigue, desarrollo una argumentación que no se encuentra, en lo fundamental, por fuera de esta suerte de *Zeitgeist* en el que está enmarcada buena parte de la filosofía práctica contemporánea.

Hay dos constantes en la discusión filosófica de las últimas décadas con el utilitarismo y con la concepción de que el principio del interés propio es principio rector de la conducta racional. La primera constante es la adopción del enfrentamiento entre interés egoísta racional y moralidad como punto de partida para llegar, de algún modo, al sometimiento de aquél a ésta; y la segunda es la propuesta de un tipo de racionalidad diferente, o menos estrecho, al que —según la teoría de la acción de la ideología económica moderna— rige la conducta humana. No puede ser pasado por alto, por supuesto, el hecho de que una importante sugerencia crítica contra el utilitarismo está en la idea de que no es necesario buscar modelos alternativos de racionalidad, como en los casos de John Rawls y Amartya Sen, por ejemplo, sino que es forzoso reconocer que hay fuentes no racionales de la valoración y de la acción moral. Bernard Williams y Harry Frankfurt han sido conspicuos defensores de este punto de vista (Williams 1973, 77-150; 1981, 1-19, y 1985; Sen y Williams 1999, 1-21; Frankfurt 2000, 259-273).

1 La frase es de F. Y. Edgeworth, (1881) y es citada literalmente por Sen.

En la base de esas dos constantes en la discusión con el utilitarismo hay dos serios reproches en su contra: uno, que no distingue fundamentalmente interés egoísta racional y moralidad; y dos, que tiene una concepción sumamente estrecha de la racionalidad humana. Ninguno de estos dos reproches puede ser aceptado por la visión utilitarista de la conducta y la valoración, y tal cosa sería, para los críticos del utilitarismo, un error. El primer reproche no puede ser aceptado porque buena parte de la fuerza de la propuesta utilitarista consiste justamente en mostrar que en la búsqueda de la satisfacción del interés propio se halla la principal fuente de la valoración moral.

La validez del segundo reproche tampoco puede ser aceptada, debido a que los conceptos de acción racional, decisión racional y acción estratégica con los que opera el utilitarismo son conceptos que tienen garantizada su inteligibilidad por el hecho de ser muy próximos a una visión científica y empirista de la naturaleza humana. Sobre esta visión, en mi opinión, se fundan en última instancia el “monismo” y el “absolutismo” del utilitarismo, es decir, la creencia en que se puede dar una única y unitaria explicación de lo que es correcto y bueno por referencia al placer (o al rechazo del dolor), o por referencia a la búsqueda de la satisfacción (Taylor 1999, 129-144).

No reconocer la validez de este segundo reproche es más grave que no aceptar el primero, aunque ambos problemas estén íntimamente ligados. Y esto es así porque es más o menos fácil mostrar que no asiste derecho alguno a quien pretenda establecer como *única* forma de acción racional la orientada a la satisfacción del interés propio. Muchísimo más plausible —e incluso mejor soportada fácticamente— es en este punto la defensa de una posición pluralista, tal como lo ha dejado ver bien Amartya Sen (2000, cap. 2, y 1989, cap. I). El pluralismo es también una correcta posición con respecto al primer reproche: aunque pueda y —tal como creo (Hoyos 2007a)— deba reconocerse la búsqueda del bienestar, y del propio bienestar, como fuente (racional) de valoración moral, no tenemos por qué aceptar esa búsqueda como la única “fuente de la normatividad”. Sin embargo, la plausibilidad del primer reproche depende de algo más; depende de una argumentación que saque a la luz el vínculo conceptual entre racionalidad práctica y racionalidad moral.

Esa argumentación tendría que estar montada al menos sobre dos pilares básicos: 1) la comprobación de que el egoísmo racional, entendido como búsqueda de la maximización del mero beneficio personal, se autoinvalida en términos prácticos; y 2) una ponderación racional acerca del significado del futuro y, en ese orden de ideas, de la

importancia de lo que pretendemos que dure. Me ocuparé en esta presentación sólo del primer punto. Al segundo le he dado un tratamiento en la investigación de la que este escrito es parte.

Autoinvalidación del egoísmo

La idea de que el egoísmo se autoinvalida prácticamente, o que es autocontradictorio desde un punto de vista práctico racional, no es nada nueva en filosofía. Por lo menos desde el tratamiento que le da Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* al célebre ejemplo de la insolidaridad, conocemos una argumentación moral en ese sentido (Kant 1996, 177). Kurt Baier también propuso un argumento en una dirección muy semejante en su muy influyente *The Moral Point of View* (1958, 187-213). También es de destacar aquí la contribución que hace Thomas Nagel en este sentido, y que él mismo comprendió como una manera de perfeccionar la argumentación de Baier (Nagel 1970, 86 y ss.). Otro tanto vale para el proyecto de Derek Parfit, que, a su vez, debe muchísimo al de Th. Nagel (Parfit 1984, i). Desde un punto de vista bastante diferente, que valora la racionalidad estratégica, David Gauthier (1998) ha pretendido hacer lo propio.

Se ha de puntualizar, ante todo, que la autoinvalidación, o inconsistencia, del egoísmo racional no debe ser entendida como una autocontradicción de tipo lógico. Esto ya era claro para el mismo Kant, quien llamó por eso al deber de la solidaridad un deber imperfecto para con los otros, debido a que, dicho en sus términos, la máxima de la insolidaridad puede ser universalizada sin *contradicción interna*, pero, en cambio, *no puede ser querida* por un agente racional como principio normativo que rija universalmente. En otras palabras: *puedo pensar* un mundo de egoístas racionales insolidarios sin que ese pensamiento se contradiga internamente, pero *no puedo querer* que la insolidaridad se torne ley universal que rija para todos, pues eso implicaría que yo mismo querría no ser auxiliado en un momento de necesidad, y nadie que posea una voluntad mínimamente racional, es decir, al menos interesada en sí misma, puede querer algo semejante.

La idea de que lo que en última instancia impide querer que la insolidaridad o el egoísmo se universalicen es una volición (racional) ligada al interés propio ha llevado a algunos, como se sabe, a considerar al imperativo categórico como una formulación refinada de la regla de oro: “no hagas a otros lo que no quieras que te hagan a ti mismo”. Y esto, a su vez, se ha tenido como indicio de que, finalmente, la moralidad, como es con-

cebida por Kant, descansa en el principio del interés propio (Schopenhauer 1986; Hoyos 2007b, 290 y ss.). Este reparo tiene algo de razón, sobre todo en relación con los llamados deberes imperfectos. Pero no es seguramente un reparo que pueda extenderse sin más a todo el campo de aplicación del imperativo categórico, entendido como principio normativo de la evaluación de máximas y del razonamiento moral.

Sea de ello lo que fuere, pienso que una idea parecida a la que hay en la manera como Kant concibe el deber imperfecto de la solidaridad —y que ha dado pie a la equiparación de su principio de razonamiento moral con la llamada “regla de oro” del interés propio— fue la que llevó a Henry Sidgwick a considerar al egoísmo como uno de los “métodos de la ética” y a sugerir que éste es racionalmente consistente, o sea, no contradictorio lógicamente, aunque, según Sidgwick, tenga que ser rechazado por nosotros de acuerdo con una intuición moral (Sidgwick 1966, iii y i).

¿Qué tipo de autoinvalidación (racional) es la que se tiene en mente cuando decimos que el egoísmo racional, o el mero principio de maximización del propio beneficio, es inconsistente consigo mismo?

Si se lo considera desde un punto de vista individual, este principio no se autoinvalida. Si, por otra parte, se le examina desde el punto de vista colectivo, la situación parece ser otra (Parfit 1984, caps. 6, 7 y 9). Aunque esto no sea en sí mismo obvio. Ahora bien, para que esto sea aceptable, hay que separar, en cierto sentido artificialmente, el ámbito de lo individual del ámbito de lo social. Pero hay un “cierto sentido” en el que esa separación no se puede llevar a cabo. De ese “cierto sentido” me ocuparé algo más adelante. En ese cierto sentido creo que la autoinvalidación colectiva implica también autoinvalidación individual.

Empiezo por observar que, desde un punto de vista colectivo, pueden presentarse casos en los que entran en conflicto el egoísmo racional y la moralidad. Éstos son los casos que le interesan al impugnador del utilitarismo. Piénsese, por ejemplo, en el dilema del prisionero, en el evasor de impuestos, o en todos los ejemplos con la estructura del “gorrón” o *free rider* y que se consideran relevantes para la problemática de la acción colectiva.²

² Recientemente ha adquirido bastante fuerza el llamado “juego del ultimátum”, que tiene a su favor un cúmulo de evidencia empírica. Dos jugadores deben dividir una determinada suma de dinero, digamos 10 unidades, de acuerdo con la propuesta de alguno de los

De aquí no se sigue, sin embargo, que *toda* búsqueda de la maximización del beneficio privado entre, per se, en conflicto con la moralidad, ni mucho menos que el principio de la maximización del beneficio personal se autocontradiga desde un punto de vista colectivo. Al utilitarista le interesa mucho destacar lo primero, y por eso su argumentación se ve fortalecida cuando se considera que la búsqueda del beneficio personal también rinde un beneficio colectivo. Piénsese aquí en el ejemplo del cuidado personal de la salud.

Trae consigo un indiscutible beneficio público el que los individuos cuiden por sí mismos de su cuerpo, ya que eso implica un alivio para el sistema colectivo de salud. De hecho, en la base de la noción de racionalidad del utilitarismo está la idea de que la búsqueda del beneficio personal es la principal generadora de riqueza, la cual ha de redundar siempre en un beneficio colectivo.

Aunque de una cosa no se siga directamente la otra, es importante reconocer, en todo caso, que no es correcto creer que la búsqueda del beneficio personal siempre entra en conflicto con la moralidad. Si es un error del utilitarista su tendencia a absolutizar, no debe cometer el mismo error el impugnador del utilitarismo al absolutizar en sentido contrario.

Hay, pues, casos en los que el egoísmo racional y la moralidad entran en conflicto, y esto parece ser ya de suyo suficiente para no aceptar un punto de vista que quiere derivar *toda* la evaluación moral de la búsqueda de satisfacción del interés propio. Pero no basta, en realidad, con ello. Hace falta saber cuáles son esos casos, o mejor, qué es lo característico de ellos. Lo característico de esos casos es, en mi opinión, que pasan por alto el hecho de que *la contribución individual es necesaria para la existencia colectiva*. Como esa contribución no siempre implica un beneficio individual, sino que puede traer consigo incluso sacrificios personales, suele estar basada en la obligación.

jugadores (el jugador 1). Si el jugador que oye la propuesta (jugador 2) acepta el modo como el jugador 1 sugiere que se debe dividir el dinero, ambos reciben lo que les corresponde, según la división propuesta. Si el jugador 2 no acepta la propuesta de división del dinero, ninguno de los dos recibe dinero. Lo que ha mostrado el juego, practicado con diferentes grupos humanos, es que ante una propuesta de división del dinero muy desigual (digamos que el jugador 1 propone quedarse con 8 unidades y dar sólo las 2 restantes al jugador 2), el jugador 2 prefiere en la mayoría de los casos no aceptar, es decir, prefiere quedarse con nada, que aceptar una injusticia. El “juego del ultimátum” ha sido con razón considerado como un desafío a la creencia en el carácter universal e invariable del egoísmo racional.

La obligación puede ser, o bien positiva, como en el caso del pago de impuestos, o como en el caso de la solidaridad con personas desfavorecidas, y entonces se trata de la obligación de hacer algo; o bien negativa, como en el caso de no mentir, o no matar, y entonces ella se correlaciona con la prohibición. Aunque la obligación es un claro indicio de que la búsqueda del beneficio personal puede entrar en conflicto con la moralidad, o con el principio del beneficio colectivo, no creo que ella sea lo más característico de los casos en los que se presenta ese conflicto. Ésa es, en mi opinión, una de las exageraciones del pensamiento moral kantiano. No es necesario sentirse obligado a pagar impuestos para pagarlos, ni tampoco es necesario sentirse obligado a no matar para no hacerlo. Lo que en ambos casos sí se puede constatar, en cambio, es que la contribución individual se convierte en necesaria para el beneficio colectivo. Es eso lo que hace indeseable matar y deseable pagar impuestos, o mejor, lo que hace que no se pueda querer lo uno y sí, en cambio, lo otro: porque es lo mejor para *todos* y, seguro, también, potencialmente, para *cualquiera*.

El hecho de que la contribución individual sea necesaria para el beneficio colectivo puede ser tenido como el rasgo característico de los casos en que hay, *prima facie*, un conflicto entre el principio del interés personal y la moralidad, porque lo que ese rasgo indica es que la *contribución individual no se requiere forzosamente para el beneficio personal sino para el colectivo*.

Con esto no estoy sugiriendo que todo lo que hagamos tengamos que hacerlo pensando en los otros. Simplemente estoy sosteniendo que tenemos que hacer cosas por los otros. Y así y todo, éste es un principio que admite muchos grados. Son diferentes las contribuciones del que paga regularmente sus impuestos (sin importar su motivación), del que es padre de familia, del que además de ello es profesor, o policía, o político. En diferentes proporciones y grados estamos haciendo y dejando de hacer muchas cosas por los otros diariamente, y no sólo por nosotros, y eso es algo tan elemental como constitutivo de la vida en sociedad.

Visto ya el rasgo característico que indica que el principio del mero interés propio puede entrar en conflicto con la moralidad, podemos intentar examinar lo que significa que el egoísmo racional, o el principio del interés propio, no se autoinvalide individualmente, aunque sí sea el caso que se autoinvalide colectivamente.

Que el principio del interés propio no se invalida, es algo que han destacado utilitaristas como Sidgwick y Smart

(Sidgwick 1966; Smart 1973).³ Que eso es algo que vale sólo en sentido individual, pero no colectivo, ha sido subrayado por Parfit en su argumentación crítica en contra del principio del interés personal como supremo principio (racional) de valoración y de acción. Si se toma de nuevo como ejemplo el pago de impuestos, lo que eso quiere decir, simplemente, es que un evasor podría reconocer que, considerado desde el punto de vista colectivo, es mejor pagar impuestos, pero desde el punto de vista individual es mejor no pagarlos y arreglárselas para que nadie se entere. La evasión de uno (él mismo) no implica un daño sensible a la sociedad. No hay aquí autoinvalidación individual del principio, sino sólo colectiva, pues este evasor no quiere ser la regla (por eso actúa en secreto) sino la excepción (por eso sólo quiere su propio beneficio).

Pero como el pago de impuestos debe ser reglamentado (y eso lo acepta nuestro evasor), querer ser la excepción, y no la regla, es colectiva pero no individualmente contradictorio. Desde el punto de vista de las meras “matemáticas racionales”, este evasor está haciendo un cálculo *prima facie* correcto. Pero ese “cálculo” ya no es igualmente aceptable si se le considera desde el punto de vista de lo que Parfit llama “matemáticas morales”. La “matemática moral” es la que le da una base de deseabilidad a una práctica como la del pago de impuestos. Formulada de modo negativo, la evasión no es deseable porque, de generali-

3 Como es sabido, G. E. Moore atacó la visión de Sidgwick con el argumento de que el egoísmo es autocontradictorio si se lo concibe como la tesis según la cual “la felicidad de *cada uno*” es “*lo único bueno*”. (Moore 1997, 61 y 184). Pero eso es ver las cosas un poco a la ligera porque lo que dice el egoísta es que la felicidad de cada uno es lo único bueno para cada uno. Y lo demás no le importa. (B. Williams ha criticado ácidamente este punto de vista de Moore en Williams 1973, 258). J. J. C. Smart ha mostrado, por su parte, que el utilitarismo está basado en una concepción de la acción racional perfectamente “consistente en sí misma” (“self-consistent”), por cuanto el agente utilitarista no necesita hacer un cálculo cuantitativo completo de las consecuencias que traería consigo su actuación, sino que basta con que, en una situación de elección, se forme un juicio “puramente ordinal” (Smart 1973, 38) y, por así decir, global sobre lo que más convendría a la maximización de la “felicidad o bienestar probable de la humanidad como un todo, o más correctamente, de todos los seres sensibles” (42). Semejante cálculo, o apreciación global, es posible, y por eso el utilitarismo puede servir como “criterio de decisión racional”. De modo que la objeción al utilitarismo según la cual no es posible calcular siempre las consecuencias de las acciones y —aunque fuera posible— nadie podría estar calculándolas cada vez que actúa pierde buena parte de su peso. Quedan, eso sí, aún dos cosas que reprochar: 1) lo único que garantiza que el utilitarista actúe según sus criterios es que viva en un mundo en el que él sabe que la mayoría de las personas es utilitarista (es decir, maximizadora del bienestar de todos), debido a que el carácter racional de su acción se define por la “coordinación estratégica” (Smart 1973, 61), incluso en ausencia de reglas, como ha sugerido Thomas Schelling (Schelling 1980). Y una situación así nos conduce al asunto de las preferencias de preferencias de A. Sen (Sen 1974). Por otra parte, 2) parece que la idea de la “maximización del bienestar de todos” dependiera de una decisión previa sobre lo que es “bueno” para todos.

zarse la práctica de no pagar impuestos, ello acarrearía el colapso del aparato colectivo. “Yo no deseo su generalización —insiste nuestro evasor—, yo sólo quiero ser el único y exclusivo evasor”. Aquí no parece haber inconsistencia racional, sino sólo moral. Por eso creo que Parfit tiene razón al sostener que dilemas de acción colectiva como éste tienen una solución moral, y no meramente racional (si por racional se entiende, por supuesto, lo que la teoría del interés propio entiende: la búsqueda del beneficio propio). Sólo que él no parece ver que la solución moral —que para Parfit consiste en favorecer el interés colectivo— debe ser vista también como una solución racional. Esto supone que se especifique en otro sentido el predicado “racional”. Esto es mucho más evidente en el caso de la solidaridad que en el caso de la cooperación entre pares. Pues la solidaridad, como dije, supone que hacemos algo por alguien *porque* esa persona está mal.

En cuanto el evasor quiere algo para sí que no puede querer para todos y cada uno, o que no puede considerar como válido en un sentido “impersonal”, no está asumiendo un punto de vista moral; es más, puede estar incluso actuando en contra de él (Nagel 1970). Y esto es ya suficiente para considerar que su acción es moralmente inconsistente, aunque no lo sea desde el punto de vista de un cálculo egoísta racional.

Pero queda todavía algo de mal sabor en la idea de Parfit de que el egoísmo racional, o el principio del interés propio, no es inconsistente individual, aunque sí colectivamente. Me parece que esto supone una suerte de *oposición substancial* entre lo individual y lo social. No parece, sin embargo, que semejante oposición pueda ser aceptada. En un sentido que podría llamarse estructural, los individuos debemos buena parte de lo que somos como personas racionales y deliberantes al medio social e institucional en el que crecemos. Si lo que un individuo es y pueda llegar a hacer de su vida se encuentran en interdependencia con otros y con una base institucional que regula la vida social, entonces no puede afirmarse sin más que cuando ese individuo persigue la mera satisfacción personal como supremo valor, aun bajo la aceptación de un posible (no real) daño colectivo, está actuando en contra de un principio racional que está colectivamente establecido, pero no está yendo en contra de un principio de acción racional individual. Y esto no se puede afirmar así porque el principio de acción individual se halla en una situación de dependencia estructural respecto de una base normativa social. De manera que un individuo puede beneficiarse de modo egoísta de la evasión fiscal, pero en cuanto ese beneficio implica una contravención del principio que en ese orden de ideas hace posible la

existencia social (en este caso, el pago de impuestos), y, por tanto, su propia existencia, con sus planes de realización, esa acción es inconsistente o inconsecuente desde una perspectiva tanto individual como colectivamente racional. Si el individuo tiene que contribuir al desarrollo social porque la sociedad lo ha convertido en un contribuyente, entonces la acción con implicaciones para los otros que es meramente egoísta, es decir, que busca el mero beneficio propio como supremo valor, se invalida tanto individual como colectivamente.

El presupuesto de que no hay oposición substancial entre lo individual y lo social constituye una de las bases principales de lo que podríamos llamar un concepto social de racionalidad. Es justo esa base la que permite demostrar que el egoísmo racional es tanto colectiva como individualmente inconsistente. Pues la concepción social de la racionalidad no es mucho más que la conciencia de que constantemente nos necesitamos los unos a los otros, de que el individuo es frágil. Ella es condición de posibilidad, por tanto, de la cooperación y de la solidaridad.

El hecho de que no haya una oposición substancial entre lo individual y lo social es lo que nos permite dar una respuesta clara y directa a la pregunta: Cuando la moralidad entra en conflicto con el interés propio, ¿qué es racional hacer? (Parfit 1984, 88). Creo que la respuesta es que lo más racional es obrar conforme a la moralidad. Ésta es una respuesta, digamos, de principio. Pero no creo que sea una respuesta que se deba entender en términos de “todo o nada”. Y esto es así, justamente, por el hecho de que no hay una oposición substancial entre lo individual y lo social. Lo que el individuo deba y pueda hacer para sí, y cómo lo haga, es algo que depende de manera estructural del grado de institucionalidad de las relaciones colectivas. Si el aparato social se halla devastado, debido a una situación de guerra, por ejemplo, es muy difícil exigir de un individuo que actúe siempre, a toda costa, moralmente, o en favor de un principio de racionalidad moral. Con seguridad, muchas veces tendrá que hacer cosas que van en contra de criterios morales que posibilitan el ordenamiento colectivo, como mentir, engañar e, incluso —el caso más dramático—, matar. Pero esto no prueba que no se pueda dar la respuesta directa, en forma de principio, a la pregunta por la mayor racionalidad de la acción moral en relación con aquella que se basa en el interés propio (en el caso en que ambas entran en conflicto); eso prueba simplemente que la acción moral individual está ligada a condiciones de organización social. Esto no es una excusa, por supuesto, para la inmoralidad, sino una muestra más de que la conciencia moral es una competencia social, como la libertad. ♡

Referencias

1. Baier, Kurt. 1958. *The Moral Point of View*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.
2. Edgeworth, Francis Ysidro. 1881. *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*. Londres: C. Kegan Paul and Co.
3. Frankfurt, Harry. 2000. Rationalism in Ethics. En *Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte zur Philosophie Harry G. Frankfurts*, eds. Monika Betzler y Barbara Guckes. Berlín: Akademie Verlag, 259-273.
4. Gauthier, David. 1998. El egoísta incompleto. En *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*. Barcelona: Paidós, 67-117.
5. Hoyos, Luis Eduardo. 2007a. Ética y racionalidad práctica. *Diánoia* 52, n° 58: 97-125.
6. Hoyos, Luis Eduardo. 2007b. Tres críticas a la filosofía práctica kantiana. En *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*, eds. Felipe Castañeda, Vicente Durán y Luis Eduardo Hoyos. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Universidad de los Andes – Pontificia Universidad Javeriana – Siglo del Hombre, 279-297.
7. Kant Immanuel. 1996 [1785]. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.
8. Moore, G. E. 1997 [1903]. *Principia ethica*. México: UNAM.
9. Nagel, Thomas. 1970. *The Possibility of Altruism*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.
10. Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
11. Schelling, Thomas C. 1980. *The Strategy of Conflict*. Cambridge, Londres: Harvard University Press.
12. Schopenhauer, Arthur. 1986. *Die beiden Grundprobleme der Ethik, Sämtliche Werke III*. Fráncfort: Suhrkamp.
13. Sen, Amartya. 1974. Choice, Orderings and Morality. En *Practical Reason*, ed. Stephan Körner. Oxford: Blackwell, 54-67.
14. Sen, Amartya. 1977. Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory. *Philosophy and Public Affairs* 6, n° 4: 317-344.
15. Sen, Amartya. 1989. *Sobre ética y economía*. Madrid: Alianza Editorial.
16. Sen, Amartya. 2000. *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta.
17. Sen, Amartya y Bernard Williams. 1999. Prefacio a *Utilitarianism and Beyond* de Amartya Sen y Bernard Williams. Cambridge: Cambridge University Press – Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1-21.
18. Sidgwick, Henry. 1966. *The Methods of Ethics*. Nueva York: Dover.
19. Smart, J. J. C. 1973. An Outline of a System of Utilitarian Ethics. En *Utilitarianism: For and against*, eds. J. J. C. Smart y Bernard Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 3-74.
20. Taylor, Charles. 1999. The Diversity of Goods. En *Utilitarianism and Beyond*, eds. A. Sen y B. Williams. Cambridge: Cambridge University Press – Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 129-144.
21. Williams, Bernard. 1973. A Critique of Utilitarianism. En *Utilitarianism: For and against*, eds. J. J. C. Smart y Bernard Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 77-150.
22. Williams, Bernard. 1981. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.
23. Williams, Bernard. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.