

- (2015a), «Politischer Kitsch». *Die Weltwoche*, 52. <http://www.weltwoche.ch/ausgaben/2015-52/artikel/deutsche-fluechtlingspolitik-politischer-kitsch-die-weltwoche-ausgabe-522015.html>
- SLOTERDIJK, P. (2016), «Das kann nicht gut gehen». *Cicero*, 28 Januar. <http://cicero.de/berliner-republik/peter-sloterdijk-ueber-merkel-und-die-fluechtlingskrisen-es-gibt-keine-moralische>
- (2015), «Die Europäer definieren sich selber als gutartig». *Deutschlandfunk*, 30.07. [http://www.deutschlandfunk.de/peter-sloterdijk-die-europaeer-definieren-sich-selber-als.1295.de.html?dram:article\\_id=326944](http://www.deutschlandfunk.de/peter-sloterdijk-die-europaeer-definieren-sich-selber-als.1295.de.html?dram:article_id=326944)
- (2015a), «Der Philosoph spricht über Sozialdemokratie und Migration», *Berliner Zeitung*, 31.05., <http://www.berliner-zeitung.de/kultur/peter-sloterdijk-der-philosoph-spricht-ueber-sozialdemokratie-und-migration-24148132-seite2>
- STRAUSS, B. (2015), «Der letzte Deutsche». *Der Spiegel* (41), 122-214.
- THIELEMANN, E. (2003), «Between Interest and Norms: Explaining Burden-Sharing in the European Union». *Journal of Refugee Studies*, 16 (3), 253-273.
- UNHCR (2015), *Mid-Year Trends*, <http://www.unhcr.org/statistics/unhcrstats/56701b969/mid-year-trends-june-2015.html>
- UNHCR (1967), «Introductory Note». *Convention and Protocol Relating to the Status of Refugees*, United Nations, Geneva: 2-5. <http://www.unhcr.org/protect/PROTECTION/3b66c2aa10.pdf>
- UNITED NATIONS (1948), *Universal Declaration of Human Rights*, <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>
- (1951), *Convention Relating to the Status of Refugees*, No.2545, <https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%20189/volume-189-I-2545-English.pdf>
- (1967), *Protocol Relating to the Status of Refugees*, New York, No. 8791, <https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%20606/volume-606-I-8791-English.pdf>
- (2016), *Outcome Document for 19 September 2016 High-Level Meeting to Address Large Movements of Refugees and Migrants*, 29 July. [http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/events/ga/documents/2016/1August2016/Outcome\\_Declaration.pdf](http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/events/ga/documents/2016/1August2016/Outcome_Declaration.pdf)
- (2016a), *In Safety and Dignity: Addressing Large Movements of Refugees and Migrants*, Report, [http://www.un.org/pga/70/wp-content/uploads/sites/10/2015/08/21-Apr\\_Refugees-and-Migrants-21-April-2016.pdf](http://www.un.org/pga/70/wp-content/uploads/sites/10/2015/08/21-Apr_Refugees-and-Migrants-21-April-2016.pdf)
- WALSER, M. (2016), «Wir müssen es schaffen», *Focus*, 29.01, <https://www.welt.de/regionales/baden-wuerttemberg/article151620665/Wir-muessen-es-schaffen.html>
- WEBER, M. (2013), *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübinga: Mohr, vol. 23.
- (1989), «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen», *Gesamtausgabe*, Tübinga: Mohr.

## LA ÉTICA DEL ORDEN Y LA TESIS BÖCKENFÖRDE: ¿EN QUÉ SUPUESTOS DE FONDO SE BASAN LAS SOCIEDADES MODERNAS?

CHRISTOPH LÜTGE  
(*Technische Universität. München*)

### 1. INTRODUCCIÓN: LA TESIS BÖCKENFÖRDE Y LOS VALORES MORALES SUPLEMENTARIOS

La ética del discurso y la ética del orden se basan en presupuestos muy diferentes. Aquí voy a intentar nombrar alguno de esos presupuestos y hacer visibles sus consecuencias para las sociedades modernas.

En el año 2004 tuvo lugar en Múnich una conversación que se ha hecho famosa entre Jürgen Habermas, padre de la ética del discurso, y el entonces Cardenal Ratzinger (más tarde, Benedicto XVI) (Habermas/Ratzinger 2005). No se trató solo de la relación entre razón y religión, sino también de una cuestión central de la filosofía política, concretamente del problema de cómo puede permanecer estable una sociedad democrática. Habermas se refirió a una tesis muy citada, formulada en 1967 por el que fuera juez del tribunal constitucional alemán Ernst-Wolfgang Böckenförde. Dice así:

*El Estado liberal secularizado vive de presupuestos que él mismo no puede garantizar. Este es el gran riesgo que tiene que afrontar en aras de la libertad. Por una parte, en cuanto Estado liberal solo puede existir si la libertad que otorga a sus ciudadanos se regula desde dentro, desde la sustancia moral del individuo y desde la homogeneidad de la sociedad. Por otra parte, no puede intentar garantizar estas fuerzas internas reguladoras desde sí mismo, es decir, con los medios de la coacción legal y el mandato autoritario, sin renunciar a su carácter liberal y —en el nivel de la secularización— recaer en aquella pretensión de totalitarismo de la que salió con las guerras civiles religiosas. (Böckenförde, 1967/1991, 112).*

En la mayoría de las ocasiones solo se cita la primera frase, según la cual el Estado vive de presupuestos que él mismo no puede

producir. Me he ocupado detalladamente de esta tesis (Lütge 2007, 2015 y 2016.) aunque no tanto del lado de Böckenförde, que me parece insuficientemente desarrollado y apropiado para una discusión más prolongada. Por lo demás, la tesis ya fue defendida por Wilhelm Röpke (1944/1979) —y tiene una historia previa que se remonta más atrás—.

La cuestión acerca de qué es lo que mantiene unidas a las sociedades humanas es un problema ancestral de la filosofía. En todas las épocas encontramos manifestaciones de dicho problema: desde Platón y Aristóteles, pasando por Hobbes, Hume, Kant y Hegel hasta la actualidad. Durante el pasado siglo y especialmente desde el comienzo de la globalización, la cuestión se ha convertido en apremiante: las sociedades modernas contemplan ante ellas un pluralismo cultural, social y económico que ha adoptado una nueva dimensión (Stiglitz, 2002; Leggewie, 2003). No está claro si, y en caso afirmativo de qué manera, se pueden sostener las respuestas tradicionales a la cuestión de la estabilidad social para los problemas sociales de la modernidad. Aquí se va a aclarar más detalladamente esta relación.

Gran parte de las posiciones contemporáneas en filosofía política y en filosofía social analizan la siguiente cuestión: Dado el caso de que, en las sociedades modernas, los actores se esfuerzan en función de su propio beneficio, ¿necesitamos un «pegamento» social adicional, más allá del interés propio, para mantener unidas las sociedades? Este pegamento social es lo que yo denomino *valor moral suplementario*. Un valor moral suplementario es una capacidad o una cualidad que deben asumir los ciudadanos de una sociedad moderna para asegurar la estabilidad de su sociedad. Este valor moral suplementario hay que *añadirlo* necesariamente a normas, leyes y estructuras de incentivos —según la concepción de estas posiciones.

A continuación, voy a analizar dos posiciones contemporáneas: se trata de los planteamientos de J. Habermas y K. Binmore. Mientras que Habermas defiende el punto de vista de que las sociedades modernas se basan en un valor moral suplementario para evitar su propia desestabilización, Binmore ve este asunto de otra manera. Como estos planteamientos no se pueden tratar aquí exhaustivamente, me voy a limitar a reconstruir un valor moral suplementario y a investigar si puede mantenerse estable ante incentivos sistemáticamente contradictorios.

Esta cuestión se puede expresar de la siguiente manera: el dilema del prisionero (DP) nos proporciona el modelo clásico de una situación con incentivos desastrosos para todos los actores participantes<sup>1</sup>. Los actores en situaciones similares al dilema del prisionero, al comportarse cooperativamente, se encuentran permanentemente expuestos a la posibilidad de que los demás participantes se aprovechen de ellos. Por eso, suspenden su cooperación, se niegan a ella. Esto conduce a una situación en la que todos los actores —racionales, interesados por lo propio— se encuentran peor y ninguno de ellos mejor. Los actores no pueden salir de esta situación por sus propios medios; en el dilema del prisionero la cooperación por parte de uno solo lleva a la explotación y por eso mismo, es suicida. Por cierto, Binmore elige el dilema del prisionero como su punto de partida conceptual.

Quiero defender aquí la tesis de que el valor moral suplementario de Habermas no puede permanecer estable desde el punto de vista de los incentivos sistemáticamente contradictorios que se dan en situaciones similares al dilema del prisionero.

## 2. J. HABERMAS: MOTIVACIÓN RACIONAL

La ética del discurso presupone que los actores que participan en discursos son movidos a actuar, al menos en parte, por una «motivación racional» (Habermas, 1981, vol. 1, 50). Con la ayuda de este concepto se explica la diferencia entre la racionalidad estratégica y la comunicativa: mientras que la acción estratégica está influida por incentivos y sanciones, la acción comunicativa se basa precisamente en la motivación racional.

Habermas fundamenta la motivación racional recurriendo a la teoría de los actos de habla. Toma como punto de partida que los actos de habla pueden obligar a quienes los desempeñan a realizar u omitir determinadas acciones. El núcleo de este supuesto es el concepto de contradicción performativa: quien está racionalmente motivado se conduce evitando la contradicción performativa.

¿Se puede adjudicar razonablemente tal efecto vinculante a un acto de habla? Habermas se ocupa detalladamente de este problema y por cierto, en diálogo con un «escéptico» ficticio. Este escéptico

<sup>1</sup> Sobre el dilema del prisionero, cfr. fundamentalmente AXELROD 1984/1991.

pone en duda el efecto vinculante de los actos de habla, así como la eficacia de la motivación racional. Habermas le responde que rehusando consecuentemente el diálogo solo puede «afirmar su posición de manera muda y efectiva» (Habermas, 1983/1999, 109), pero no podría salir de la praxis comunicativa cotidiana. Si lo intentara, acabaría cayendo en «la esquizofrenia y el suicidio» (Habermas 1983/1999, 112). Nuestro mundo de la vida está ya siempre irremisiblemente impregnado por las tradiciones culturales y la socialización; los procesos de la tradición y de la socialización se efectúan sobre la acción comunicativa y de ese modo, sobre la motivación racional. Aquí no tenemos elección. De este modo Habermas considera asegurada la refutación del escéptico: no podría escoger entre la acción estratégica o motivada por incentivos por una parte y la acción comunicativa o racionalmente motivada, por otra.

Sin embargo, aún quedan preguntas por responder. No está claro si el acceso analítico de Habermas a los procesos comunicativos de la praxis cotidiana es el único posible. ¿Tiene sentido partir de que tales procesos *no* son controlados solo por la acción estratégica? Habermas lo afirma así, lo cual implica, obviamente, que en la comunicación del mundo de la vida podemos ir contra los incentivos desde la base de la motivación racional. Pero de este modo el deseo o la fuerza para evitar una contradicción performativa debería ser considerado más fuerte que los incentivos en situaciones similares al dilema del prisionero.

De hecho, los contextos prácticos cotidianos también pueden reconstruirse como entremezclados con situaciones similares al dilema del prisionero (Homann/Suchanek, 2005). Con frecuencia en estas situaciones no se trata de dilemas manifiestos sino *superados*. Los individuos que participan en ellos podían entablar con éxito interacciones, superar trampas sociales (mediante soluciones institucionales formales o informales) y lograr beneficios mediante cooperación. Pero el dilema puede volver a plantearse de nuevo completamente. Sin embargo, en un enfoque que se quede en los fenómenos, los dilemas superados no son visibles.

En las «Aclaraciones a la ética del discurso» vuelve a plantearse de nuevo el problema del escéptico. Comienza Habermas subrayando que la ética del discurso no debería afirmar nunca que el conocimiento moral pueda suministrar un motivo suficiente para la acción moral: el conocimiento y los mandatos morales podrían reclamar para sí «solo la débil fuerza motivadora de las buenas razones»

(Habermas, 1991, 135). Los mandatos y el conocimiento implican, ciertamente, una obligación moral; sin embargo, pudiera ocurrir que esta no fuera obedecida debido a la debilidad de la voluntad. Poco más adelante dice:

La validez de los mandatos morales está sujeta a la condición de que éstos se sigan *en general* como base para una práctica universal. (Habermas, 1991, 136; subrayado en el original).

Aquí está incluida la idea de que el grado de seguimiento de las normas pasa por la *validez* de tales normas. Esto implica que en una situación similar al dilema del prisionero, la norma «¡debes cooperar!» puede no tener ninguna validez para el individuo, puesto que él tiene que tomar como punto de partida la desobediencia de todos los demás. Este pensamiento iría más allá de la idea original de Habermas de que el *seguimiento* de las normas podría no estar suficientemente asegurado debido a la debilidad de la voluntad pero que, al mismo tiempo, la *validez* de estas normas no puede quedar menoscabada por ello. Consecuentemente, ya no se podría hablar más de una eficacia de la motivación racional. Pues tal motivación racional no podría persistir, obviamente, frente a los incentivos procedentes de la situación.

Sin embargo, en conexión directa con la frase citada Habermas habla solamente de una «condición de exigibilidad» (Habermas 1991, 136). Así está suavizando lo anterior, pues la exigibilidad o no exigibilidad (del seguimiento) de una norma aún no dice nada, evidentemente, acerca de su validez. También es una atenuación la precisión inmediatamente posterior, según la cual a partir de una norma reconocida como la única adecuada se podría derivar un juicio que demandara a los actores de esa situación concreta una acción «no exigible existencialmente» (Habermas, 1991, 198). La cuestión de la exigibilidad surgiría, según Habermas, ante todo en discursos jurídicos teóricos y no tanto en la ética. *En el derecho* existe una figura argumentativa según la cual las normas «no serían exigibles prescindiendo de su validez» (Habermas, 1991, 199) cuando no se puede contar con un seguimiento generalizado de la norma. Para Habermas, esta transición al derecho tiene la función de introducir las instituciones en su concepción:

Solo una institucionalización jurídica puede asegurar el seguimiento general de las normas moralmente válidas. (Habermas, 1991, 199).

Así se muestra la siguiente evolución: mientras en los trabajos de las «Aclaraciones» las instituciones jugaban solamente un papel restringido<sup>2</sup>, ahora reconoce Habermas que la cuestión de la imposición, esto es, de la efectividad de hecho de las normas fundamentadas discursivamente, tiene que jugar un papel mayor que el imaginado. Reconoce que no basta simplemente con postular la existencia de la motivación racional, ni confiar en la contradicción performativa, ni apelar —como apoyo empírico— exclusivamente a la psicología del desarrollo de Kohlberg. Habermas busca asegurarse el apoyo de otra disciplina: la teoría del derecho. Con su ayuda fundamentará la necesidad de las instituciones sin renunciar a la vez al concepto de motivación racional.

Esta línea argumentativa se continuará en «Facticidad y validez»: Habermas pone aquí en el lugar central el significado de las normas codificadas jurídicamente y provistas de sanción. Al mismo tiempo, los ciudadanos sometidos a esas normas tienen que seguir reconociendo las pretensiones extrajurídicas de validez normativa que se derivan de determinados presupuestos ideales de la argumentación lingüística (Habermas, 1992, 34, 678 ss.). Habermas continúa considerando este reconocimiento como eficaz para la acción: Sigue partiendo de una «coordinación de planes de acción» mediante el lenguaje que —según lo dicho hasta ahora— tiene que presuponer la existencia de la motivación racional (Habermas, 1992, 34).

En resumen, la ética del discurso reconoce el papel de los incentivos y de las instituciones, pero solo les adjudica un papel entre muchos otros en el «concierto» de las influencias sociales. La motivación racional podría neutralizar los incentivos derivados de las estructuras sociales, como las dilemáticas, y de las instituciones. Esto me parece cuestionable.

### 3. K. BINMORE: LA DISPOSICIÓN A LA EMPATÍA

Con «Game Theory and the Social Contract» K. Binmore (1994; 1998) ha proporcionado una teoría del contrato elaborada sobre la base de presupuestos completamente diferentes a la ética del discurso y que se remite tanto a la teoría de juegos como a conceptos so-

<sup>2</sup> Cfr. por ejemplo, HABERMAS (1983/1999), 102: Ahí se habla de las «necesidades triviales de institucionalización de los discursos» (subrayado en el original), lo que indica que aún no se reconocía en toda su agudeza el significado de las instituciones.

ciobiológicos. Él mismo califica su planteamiento de «naturalista» y condensa su crítica a otras concepciones en filosofía social mediante la fórmula: ¡Ningún *commitment*! Primero quisiera abordar los *commitments*. Después voy a discutir el concepto de disposición a la empatía que, según Binmore, representa el recurso normativo necesario para el funcionamiento de una sociedad moderna. No obstante, se mostrará que, por su estatus teórico, esta disposición se diferencia claramente de otros valores morales suplementarios.

Según la concepción de Binmore, en la mayoría de los planteamientos de filosofía social la estabilidad de las sociedades se legitima mediante instancias que, finalmente, tienen carácter metafísico. Entre los autores que argumentan de este modo menciona a J. Rawls, J. Harsanyi, D. Gauthier y R. Nozick. Todos ellos tienen en común la concepción de que a los actores de las interacciones sociales les sería posible establecer los denominados *commitments*,<sup>3</sup> compromisos o vínculos cuyo cumplimiento no se puede garantizar mediante sanciones e incentivos.

Binmore define un *commitment* como una *promesa unilateral vinculante*, es decir, una promesa cuyo cumplimiento (en última instancia) no se puede deshacer y precisamente por eso —así lo interpreto yo— no queda ni puede quedar asegurado mediante sanciones. Por eso, un *commitment* no es equiparable a una regla R obedecida por A, pues A espera globalmente más beneficios de R que los inconvenientes que le pudiera reportar en un caso particular.

La dificultad esencial en la aceptación de *commitments* está en la construcción de un mecanismo de imposición creíble (Binmore 1994, 162). Tan difícil es realizar un auténtico *commitment* como convencer a los demás de que se ha efectuado uno. Se puede fundar en la amenaza de sanciones o en la situación de «rehén». Por ejemplo, una empresa que ha contraído un *commitment* para la protección del medio ambiente puede hacerlo creíble depositando una gran suma (tal vez en un banco). La empresa se compromete contractualmente a que el dinero será confiscado en caso de que no se cumpla el *commitment*. Pero Binmore señala que, en la mayoría de las ocasiones, los *commitment* se respaldan de maneras muy sutiles, especialmente mediante mecanismos de reputación.

Sin embargo, Binmore sugiere otro concepto. Recurre a las «preferencias de simpatía ampliadas» de Harsanyi (1977), pero prefiere

<sup>3</sup> En adelante voy a mantener este concepto en el idioma original porque, en mi opinión, son insatisfactorios todos los intentos de traducción pues se pueden perder matices importantes.

el concepto de «preferencias empáticas»<sup>4</sup>. La idea intuitiva es que un actor racional debe poder predecir el comportamiento de los demás actores para, de ese modo, acomodar mejor el suyo propio al de los otros. Binmore diferencia entre las preferencias de simpatía y las preferencias empáticas de la siguiente manera:

Según Binmore, el actor A revela una *preferencia de simpatía* cuando de su comportamiento se puede deducir que se pone en la situación de un actor B, de tal modo que *asume* las preferencias de B como si fueran las suyas propias (Binmore, 1994, 286).

Por el contrario, manifiesta una *preferencia empática* aquel actor de cuyo comportamiento se puede deducir que se ha puesto en la situación de un actor B, pero *mantiene* sus propias preferencias (Binmore 1994, 288). Además A diferencia entre lo que a él le resulta útil y lo que le resulta útil a B. A pesar de que A se pone en la situación de B, aún puede *comparar* sus propias preferencias con las de B o *evaluarlas* desde su propio punto de vista.

Binmore ve en la disposición a la empatía<sup>5</sup> (*¡de ningún modo* en la disposición a la simpatía!<sup>6</sup>) una cualidad crucial del ser humano que constituye esencialmente su «humanidad» (Binmore, 1994, 289). (No voy a dirimir ahora si tal cualidad está condicionada genéticamente, como piensa Binmore). La cuestión es la siguiente: ¿puede considerarse la disposición a la empatía como un valor moral suplementario del mismo tipo, por ejemplo, que la motivación racional de Habermas o el sentido de la justicia de Rawls? En mi opinión existe una importante diferencia entre estos conceptos: la disposición a la empatía no puede *explotarse*. Esto se vuelve verosímil con la siguiente reflexión:

En el dilema del prisionero o en situaciones equiparables, cuando A se impone a sí mismo limitaciones a su comportamiento —por ejemplo, por medio de la motivación racional—, entonces existe

<sup>4</sup> «Empathetic preferences», cfr. especialmente BINMORE 1994, 28, 58 ss., así como cap. 4.3.1. y BINMORE 1998, cap. 2.5.4.

<sup>5</sup> Según Binmore, hay que diferenciar entre la *predisposición* fundamental a la empatía y las «preferencias empáticas». Las preferencias empáticas son aquellas preferencias que manifiesta un actor *en un caso específico* con respecto a otro o varios actores. Estas preferencias pueden diferenciarse y se distinguen entre un actor y otro y entre un caso y otro.

<sup>6</sup> En expresa oposición a ELSTER (1989) por ejemplo, quien defiende la opinión de que «love and duty» —es decir, precisamente aquello que Binmore entiende como simpatía— constituyen el «cemento de la sociedad». BINMORE (1994, 24) objeta agudamente: las sociedades modernas no necesitaban cemento, se parecían a un muro de piedra seca en el que cada piedra se mantiene en su lugar solo mediante las demás piedras, es decir, mediante la reciprocidad. De nuevo bastaron la codicia y el miedo para el mantenimiento de esa reciprocidad.

peligro de explotación por parte del actor B, a no ser que B actúe exactamente igual que A, de modo que B se impone a sí mismo las mismas limitaciones (tal vez a causa de las sanciones). Sin embargo, si en los mismos tipos de situaciones, A dispone de preferencias empáticas, entonces no existe este riesgo de explotación de forma automática, muy especialmente si sucede que B no actúa de la misma forma que A. Supongamos que, en una situación similar a la del dilema del prisionero, uno de los dos (A) dispone de un sentido de la justicia. Si el otro (B) lo sabe, pero no puede permitirse el lujo de tener tal sentido de la justicia, entonces puede aprovecharse de A sin problemas. Pero si A dispone de alguna preferencia empática, eso quiere decir que A podría anticipar cómo reaccionaría B a las acciones de A. Por ejemplo, A podría aplicar este conocimiento para intentar aprovecharse de B. En cualquier caso, del conocimiento de las preferencias empáticas de A no puede sacar B ningún beneficio unilateral. Pues B debería tener en cuenta que a A le basta con ponerse en la situación de B y comprender sus reflexiones. Por eso, la disposición a la empatía tiene un carácter diferente a los demás candidatos a valor moral suplementario: uno no se puede aprovechar de ella. Con todo, sigue siendo una capacidad de los actores.

#### 4. LA ÉTICA DEL ORDEN COMO ALTERNATIVA: LA ESTABILIDAD DE BENEFICIOS E INCENTIVOS

Detrás del planteamiento que voy a esbozar a continuación para la ética económica se encuentra la idea de reconstruir las normas como funcionales para la estabilidad social, manteniendo tan débiles como sea posible los supuestos sobre los actores. El objetivo es minimizar el valor moral suplementario y desprenderse de la focalización en las capacidades de los actores —que en Binmore aún está presente. Este punto de vista alternativo es una concepción de la ética como ética del orden que toma sistemáticamente como punto de partida el problema de la aplicación de la norma y no el de la fundamentación de la norma<sup>7</sup>.

En la tradición ética, los problemas de aplicación y de fundamentación de la norma se han pensado conjuntamente, pero nor-

<sup>7</sup> Para este planteamiento cfr. HOMANN 2002, así como LÜTGE 2014, 2015, 2016; LÜTGE/ARMBRÜSTER/MÜLLER 2016; y LÜTGE/MUKERJI 2016.

malmente no se ha hecho explícito (Homann, 2002, cap. 8). La causa de ello estriba en que en los siglos pasados, la aplicación de la norma no se consideró como un problema específico y, ciertamente, por dos motivos: por una parte, aún no se había desarrollado suficientemente el pluralismo moderno de los valores y, por otra parte, las relaciones sociales no eran tan anónimas como en la modernidad. En particular, las normas aceptadas generalmente podían ser impuestas mucho más fácilmente con la ayuda de sanciones *face-to-face*.

Esta situación ha cambiado drásticamente desde comienzos de la modernidad. Las sociedades modernas se han diferenciado en subsistemas sociales. Los actores de estos subsistemas tienen que actuar bajo mecanismos («codes») completamente diferenciables, lo que conduce, en lo que respecta a la ética, a la queja por la «decadencia de valores» sociales.

En esta situación, la pregunta por la aplicación de la norma adquiere una urgencia completamente nueva para la ética. La concepción de una ética económica como ética del orden, centrada en los beneficios y los incentivos como mecanismos centrales, pone la cuestión de la aplicación como principio conceptual. Tal concepción cuenta con que los actores persiguen su beneficio —que de ninguna manera es solo material— y tiene como objetivo establecer los incentivos adecuados para que la búsqueda del interés propio no redunde solo en el interés unilateral, sino en el interés *mutuo*.

La ética del orden puede desarrollarse a partir de un experimento mental. Aquí me remito a B. Ackerman (1980), que ha renovado la argumentación de la teoría contractual clásica con la ayuda de un escenario de ciencia ficción de la siguiente manera: (Lütge, 2007, cap. 2; Lütge, 2015, cap. 2).

Un grupo de astronautas aterrizan en un planeta recién descubierto e intentan construir allí una sociedad. Los astronautas tienen que ponerse de acuerdo acerca de las reglas de esta sociedad, de la misma manera que los actores en la *original position* de Rawls. Sin embargo, Ackerman utiliza este escenario de una manera peculiar, es decir, con la finalidad de eludir la cuestión acerca de cómo, aún cuando todos se hayan adherido a las reglas, estas aún pueden imponerse de hecho. Ackerman supone en su escenario que las infracciones pueden ser sancionadas de forma inmediata y automática con la ayuda de una tecnología avanzada (armas láser) (Ackerman, 1980, 34).

Aquí es donde encuentro la dificultad central en la concepción de Ackerman. Precisamente en un experimento mental puede que no tenga sentido tratar los problemas de puesta en práctica solo posterior y secundariamente, *quasi* con la ayuda de un *deus ex machina* (los cañones láser). Procediendo a la manera de Ackerman, primero se construye un modelo ideal cuyas posibilidades de puesta en práctica solo se consideran (se deben considerar) después retrospectivamente —fragmentariamente. De esa manera se produce sistemáticamente una «brecha» entre el modelo y la puesta en práctica que no se puede eliminar posteriormente, sino que a lo sumo —con la ayuda de arriesgadas construcciones-puente— puede ser abarcada precariamente.

En consecuencia, propongo que se modifique el escenario de Ackerman del modo siguiente: *no* está disponible la tecnología para garantizar la imposición de los acuerdos una vez que se han tomado. No existe una tecnología armamentística que asegure que también se van a respetar las reglas halladas mediante consenso. Esto significa que los ocupantes de la nave espacial tienen que preocuparse, ya desde que se ponen de acuerdo, acerca de los mecanismos de imposición. Estos mecanismos tienen que estar disponibles tras el aterrizaje y ser resistentes frente a las acciones de quienes actúan (en interés propio). Además, los ocupantes de la nave espacial poseen *trasfondos culturales* diferenciables. Llevan consigo su historia cultural, sus diferentes concepciones del valor y de las normas. Aunque se trata de configurar el orden de una *nueva* sociedad, hay que tener en cuenta las reliquias de un orden antiguo. Por ejemplo, no se puede suponer que exista o que esté a la vista una concepción moral común. Los ocupantes tienen concepciones morales diferentes y, con mucha probabilidad, conflictivas. De tal modo que el resultado es una situación en la que hay que descubrir las reglas para una sociedad acuñada por un amplio pluralismo<sup>8</sup>.

Desde el trasfondo de este experimento mental modificado se pueden deducir las tesis principales de una ética del orden en cuatro pasos:

- 1) La ética económica, en tanto que ética del orden, está hecha a la medida de un determinado problema. Se trata del problema del orden social: (Hayeck 1980-81, vol. 1, cap. 2)

<sup>8</sup> Esto se expone más extensamente en LÜTGE, 2007, cap. 2.



¿Cómo puede mantenerse estable un orden social bajo las condiciones del pluralismo de valores moderno?

- 2) Este problema no puede solucionarse mediante una ética individual que supone —de forma ideal-típica— que la causa de las circunstancias moralmente problemáticas son los motivos o preferencias inmorales de los actores. Por eso, esta posición exige consecuentemente una modificación de los motivos o una transformación de la conciencia. Las apelaciones (morales), a ser posible apoyadas por la educación, se convierten, de este modo, en el principal mecanismo de control de las sociedades modernas.
- 3) A pesar de eso, una ética que se dirija preferentemente al individuo permanece estéril ante las situaciones dilemáticas dominantes en las sociedades modernas. Por el contrario, una ética del orden parte de que las circunstancias moralmente problemáticas no están provocadas por preferencias inmorales, sino por estructuras específicas de interacción. Por eso, las exigencias morales deben dirigirse a modificar las condiciones marco (las reglas de juego) válidas para todos los actores. En esta concepción, el mecanismo de control más importante de las sociedades modernas es la configuración de estructuras de incentivo. Las normas morales no deben entrar en conflicto con los incentivos existentes. No estoy en contra de que las «buenas razones» desempeñen un papel, pero entre ellas y los incentivos no debe establecerse una contraposición sistemática.
- 4) Finalmente, debe ser modificado parcialmente el marco teórico del contrato social. Se van a mencionar dos modificaciones —o, mejor, aclaraciones. En primer lugar, contrariamente a las afirmaciones de ciertos críticos de la teoría contractual, los actores pueden invertir en el futuro. Pueden invertir en mejores reglas, pero también en comportamiento moral y en normas que funcionen. En una ética del orden basada en la teoría contractual queda espacio para el comportamiento «moral» de los actores en el sentido tradicional, aunque este comportamiento puede explicarse con la ayuda del concepto de contratos *abiertos*. Como en las sociedades modernas muchos de los contratos —y las reglas son contratos sociales— que se firman son sistemáticamente abiertos o incompletos, los actores tienen que llenar —por

su propio interés— los vacíos de esos contratos con su propio comportamiento «moral»<sup>9</sup>.

Los argumentos que se han presentado en los párrafos anteriores han debido dejar claro que no es fecundo basar sistemáticamente la normatividad en capacidades o propiedades antropológicas, en valores morales suplementarios. La ética del orden propone un mecanismo de control social alternativo que no esté basado en datos antropológicos (ni siquiera sobre una disposición a la empatía), sino en *situaciones*: una sociedad moderna que quiera cosechar los beneficios de la especialización y la competencia debe cambiar a reglas entendidas como mecanismo de control. No es posible apropiarse de esos beneficios con los mecanismos de control premodernos.

Qué reglas y qué mecanismos de control se requieren para una interacción específica I, depende exclusivamente de las condiciones situacionales de I. Por ejemplo, podrían darse situaciones en las que (todavía) surtieran efecto las reglas informales y en las que los participantes en la interacción puedan contar con trasfondos normativos aproximadamente iguales o, al menos, parecidos. En tales situaciones las normas morales (todavía) pueden desplegar su efecto controlador. Sin embargo, tales casos no son demasiado corrientes en las sociedades modernas, en especial en las condiciones de la globalización (Ostrom, 1990/1999). Aumenta constantemente el número de interacciones entre actores con trasfondos culturales, sociales y normativos fuertemente diferenciados. Estos actores no pueden confiar en valores morales suplementarios (comunes), antes bien, solo pueden confiar en reglas comunes mutuamente aceptadas —o, de ser posible, pueden darse a sí mismos reglas nuevas diseñadas para su situación—.

La cuestión es si en estos casos de control mediante reglas son necesarias una o más capacidades débiles, de carácter no antropológico, pero referidas a la situación. De entre los conceptos que se ha analizado aquí, la disposición a la empatía sería un candidato, porque nadie se puede aprovechar de ella. Sin embargo, voy a intentar esbozar tres supuestos mínimos aún más débiles que se diferencian de cualquier valor moral suplementario, pero que, a pesar de ello y desde un punto de vista funcional, constituyen presupuestos

<sup>9</sup> Cfr. detalladamente esta argumentación en HOMANN/LÜTGE, 2004/2013, cap. 2.

para el mantenimiento de la capacidad de control mediante reglas: socialidad, capacidad de comunicación y capacidad de inversión (Lütge, 2007, cap. 4).

Los dos primeros son de naturaleza más bien trivial: en primer lugar tiene que existir un grupo social, es decir, no se trata de problemas de los individuos particulares. En segundo lugar, en este grupo tiene que haber alguna forma de comunicación. El tercero es el más importante: los actores que maximizan siempre su beneficio *a corto plazo* no pueden formar una sociedad estable. Esto es poco llamativo y no se limita a la estabilidad social o a la moral: cualquier empresa puede invertir en el futuro. De hecho, *cualquier* acción y cooperación bien planificadas requieren inversión, es decir, ahorrar algunos recursos para lograr mayores beneficios a largo plazo.

Tomados en conjunto, estos tres supuestos podrían servir de base mínima para las sociedades modernas en las condiciones de la globalización, una base que no se funda ni en trasfondos culturales comunes, ni en valores morales suplementarios. Los actores deben ser capaces de comunicarse y de invertir. Apoyándose en esto, una ética del orden puede exigir que los actores —en su propio interés— *a)* se atengan a las reglas y *b)* empleen vías mutuamente ventajosas para el desarrollo ulterior de las reglas. Tales desarrollos solo pueden ser eficaces cuando los actores están de acuerdo con ellos; pues —con referencia a las situaciones dilemáticas— no se pueden imponer sistemáticamente contra los deseos de los actores.

Pero además, aún existe espacio para las *heurísticas*. Entiendo por heurísticas las ideas y valores de tradiciones filosóficas, científicas, religiosas, literarias, artísticas o de otro tipo. Estas heurísticas pueden abrir a los actores nuevos caminos que hagan posible nuevas formas de cooperación mutuamente fructífera y beneficiosa. Pero hay que diferenciar claramente esta heurística respecto a los valores morales suplementarios. Sobre todo, porque no está concebida *en contra* de la lógica de ventajas e incentivos. Esto indica también que no se erosionan en situaciones dilemáticas. Por el contrario, los valores morales suplementarios, como los defendidos por Habermas, están concebidos *contra* los intereses, contra ventajas e incentivos.

Tanto la disposición a la empatía como también la capacidad de invertir muestran una ventaja teórica: no requieren que los individuos vayan en contra de los incentivos, especialmente cuando se encuentran en situaciones dilemáticas. Una aplicación práctica de esta ventaja podría estar en el conocimiento de que una semántica moral

que, en la esfera política, se base en una contraposición tajante entre valores e intereses, entre motivación racional e incentivos, conduce sistemáticamente a callejones sin salida y a bloqueos teóricos.

Sin embargo, una semántica modificada que, en vez de en eso, se apoye sobre conceptos como «inversión», «interés propio mutuo» o «situaciones de ganancia para todos» («Win-win-Situationen»), pueden hacer que fructifique, según las circunstancias, la idea que está detrás de los valores morales suplementarios. En el marco de una ética del orden —usando una semántica modificada— estos valores suplementarios se pueden interpretar como *heurísticas* que recomiendan inversiones subyacentes al interés propio del actor o de los actores. Posiblemente, algunas diferencias entre la ética del orden y la ética del discurso —que tendrían que ser objeto de otras investigaciones— se basarían no tanto en la materia, como en las diferentes semánticas que usan.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, B. A. (1980), *Social Justice in the Liberal State*. New Haven.
- AXELROD, R. (1984/1991), *Die Evolution der Kooperation*, 2.<sup>a</sup> ed. Múnich.
- BINMORE, K. (1994), *Game Theory and the Social Contract*, vol. 1: Playing Fair, Cambridge, Mass.
- (1998), *Game Theory and the Social Contract*, vol. 2: Just Playing, Cambridge, Mass.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W. (1967/1991), «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», en Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit: Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 92-114.
- ELSTER, J. (1989), *The Cement of Society: A Study of Social Order*. Cambridge.
- HABERMAS, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. Fráncfort del Meno.
- (1998), «Diskursethik: Notizen zu einem Begründungsprogramm». In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Fráncfort del Meno: pp. 53-125.
- (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*. Fráncfort del Meno.
- (1992), *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Fráncfort del Meno.
- HABERMAS, J./RATZINGER, J. (2005), *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. Múnich/Friburgo.
- HARSANYI, J. C. (1977), *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*. Cambridge.
- HAYEK, F. A. (1980-81), *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, 3 vols. Landsberg am Lech.
- HOMANN, K. (2002), *Vorteile und Anreize: zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft*, ed. de Ch. Lütge. Tubinga.



- HOMANN, K. / LÜTGE, C. (2004/2013), *Einführung in die Wirtschaftsethik*, 3.<sup>a</sup> ed., Münster.
- HOMANN, K. / SUCHANEK, A. (2005), *Ökonomik: eine Einführung*, 2.<sup>a</sup> ed., Tubinga.
- LEGGWIE, C. (2003), *Die Globalisierung und ihre Gegner*. München.
- LÜTGE, C. (2007), *Was hält eine Gesellschaft zusammen? Ethik im Zeitalter der Globalisierung*. Tubinga.
- (2012), *Wirtschaftsethik ohne Illusionen: ordnungstheoretische Reflexionen*, Tubinga.
- (2014), *Ethik des Wettbewerbs*. München.
- (2015), *What Holds a Society Together? Order Ethics vs. Moral Surplus*. Lanham, Md.
- (2016), «Order Ethics and the Problem of Social Glue», *University of St. Thomas Law Journal* 12 (2), pp. 339-359.
- LÜTGE, C.; ARMBRÜSTER, T.; MÜLLER, J. (2016), «Order Ethics: Bridging the Gap between Contractarianism and Business Ethics». *Journal of Business Ethics* 136; 4 (2016): 687-697.
- LÜTGE, C.; MUKERJI, N. (Hrsg.) (2016), *Order Ethics: An Ethical Framework for the Social Market Economy*. Heidelberg/Nueva York.
- OSTROM, E. (1990/1999), *Die Verfassung der Allmende: jenseits von Staat und Markt*. Tubinga.
- RÖPKE, W. (1944/1979), *Civitas Humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform*, Berna 1979 (Original Zürich 1944).
- STIGLITZ, J. E. (2002), *Die Schatten der Globalisierung*, Berlin.

[Traducción de Norberto Smilg Vidal].

## FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA CIENCIA: CONDICIONES Y CONTENIDOS

ALFREDO MARCOS  
(Universidad de Valladolid)  
amarcos@fyl.uva.es

### 1. INTRODUCCIÓN

La filosofía política y la filosofía de la ciencia están viviendo un proceso de convergencia. Numerosos problemas filosóficos actuales han de ser investigados por ambas disciplinas conjuntamente, de modo colaborativo. Incluso se podría hablar ya de una zona híbrida, de un espacio común, en el cual las dos disciplinas se integran. No sería injusto dar a este espacio el nombre de *filosofía política de la ciencia*.

La construcción de una filosofía política de la ciencia requiere, como es obvio, el diálogo entre dos disciplinas filosóficas, y dicho diálogo se ve favorecido cuando los pensadores de una y otra tradición muestran un talante de mutuo respeto y apertura. La obra de Adela Cortina ha sido ejemplar en este sentido, siempre atenta a los desarrollos de las ciencias contemporáneas y en diálogo con las mismas, especialmente con la economía, la biología y la neurociencia (2002; 2002a; 2009; 2009a; 2011). En *Las fronteras de la persona* (2009a), Cortina nos enseña que la dignidad humana es compatible con lo que nos dice la biología respecto de nuestra condición animal. En *Neuroética y neuropolítica* (2011), se muestra algo análogo respecto de la libertad humana, compatible con los condicionamientos neurológicos de la acción. Así pues, la filosofía de Adela Cortina —muy en la tradición kantiana— dialoga con las ciencias, toma en consideración sus resultados recientes, y al mismo tiempo pone lo moral a salvo del cientificismo. Con ello le hace también un favor impagable a la propia ciencia. Porque la dignidad y la libertad de las personas son, sí, condiciones de posibilidad de lo moral, pero también lo son de la propia ciencia.