

3.3 Las actividades de un mercado perfecto muestran la despreocupación recíproca de los actores. Y esta concepción (de las personas que no se interesan por los intereses de los demás) es fundamental no sólo para la economía, sino también para una teoría moral. Porque coincidimos con la idea de Kant de que las restricciones morales deben aplicarse en ausencia de intereses dirigidos a los demás y a la idea de que en realidad deben aplicarse cada vez que los individuos puedan tener preferencias.¹³ Pero diferimos de Kant en cuanto a reconocer un ideal de interacción humana libre de tales restricciones.

El supuesto de desinterés mutuo puede criticarse o bien porque se piensa que generalmente es falso, o bien porque sea verdadero o falso, se piensa que refleja una visión indebidamente desagradable de la naturaleza humana, destructora no sólo

de la moral sino también de los lazos que mantienen unida a cualquier sociedad humana. Pero una crítica semejante podría malinterpretar el papel que le cabe a ese supuesto. Por supuesto, las personas muestran interés por las demás, pero ese interés suele ser propriadamente particular y parcial. No es irrealista ni pesimista suponer que más allá de los lazos de sangre y amistad, que son necesariamente de un alcance limitado, los seres humanos muestran pocos sentimientos positivos de solidaridad. Cuando terminan las relaciones personales, sólo queda un débil interés negativo, que se manifiesta quizás en una predisposición general a abstenerse de utilizar la fuerza y el fraude si los demás hacen lo propio y en una predisposición particular a ofrecer ayuda en situaciones extremas, por ejemplo, en el deseo de ayudar a las víctimas de los desastres, aun a un costo mayor que el que hubiera sido necesario para evitar el desastre. Pero este interés limitado es plenamente compatible con la idea de que cada persona se preocupa por sí misma en los asuntos corrientes de la vida y extiende una mano solidaria a amigos y parientes que a su vez también se la extienden a él.

Al analizar la posibilidad y las características de las relaciones morales y sociales en el caso limitado pero importante desde el punto de vista práctico en el cual los lazos particulares entre las personas o bien están ausentes o bien, si están presentes son demasiado débiles para sustentar tales relaciones, consideramos que las funciones de utilidad son independientes. Uno de los problemas que afronta la mayor parte de las sociedades humanas es la ausencia de cualquier forma de interacción efectiva y mutuamente beneficiosa entre personas que no estén vinculadas por algún lazo particular. De ahí que sean tan importantes los sistemas de parentesco; un individuo coopera con un pariente porque lo une a él un lazo de confianza, de certeza en cuanto a que aquellos con los cuales participa de una interacción no han de desconocer sus intereses. Pero las demás personas son enemigos potenciales; la ausencia de cualquier lazo determinado implica una falta de interés que se considera como el obstáculo que imposibilita cualquier relación cooperativa. Por ello, el tráfico de mujeres (para utilizar el rótulo que le pone Gayle Rubin a la práctica documentada por Lévi-Strauss) ejemplificada particularmente en los matrimonios

exogámicos de las sociedades patriarcales, es necesario para crear una red de rehenes que impida la erupción de la hostilidad latente entre grupos que no son parientes.¹⁴ La distinción fundamental entre "nosotros" y "ellos", entre los hermanos de sangre y los extraños, ha limitado el alcance de la cooperación (y ha contribuido al sojuzgamiento de la mujer) entre los miembros de gran parte de la humanidad. Invocamos el supuesto del desinterés mutuo a fin de determinar si esa limitación es un mal ineludible de la condición humana.

La superioridad de la sociedad de mercado sobre sus predecesoras y rivales queda puesta de manifiesto en su capacidad de superar esa limitación y de dirigir el desinterés mutuo al beneficio mutuo. Si la interacción humana está estructurada por la condición de la competencia perfecta, no es necesario pues que exista ningún lazo entre aquellos que participan de tal interacción, salvo aquellos lazos que ellos mismos crean al perseguir sus propias ganancias. La impersonalidad de la sociedad de mercado, que ha sido objeto de una amplia crítica y a la que se ha acusado de la *anomia* y de la alienación de la vida moderna, es en cambio la base de la liberación fundamental que proporciona esa sociedad. Los hombres y las mujeres se han liberado de la necesidad de establecer más lazos particulares, sean éstos afectivos o coercitivos, a fin de mantener una interacción beneficiosa. La división entre parientes y extraños desaparece y no queda reemplazada por una nueva división según la cual los sujetos cooperan sólo mientras permanecen bajo la mirada vigilante del Gran Hermano. Contra el fondo del mutuo desinterés del mercado, pueden florecer relaciones humanas particulares de confianza y afecto sobre una base voluntaria. Aquellos que ansían las relaciones firmemente entrelazadas de otras formas anteriores de la sociedad humana, en realidad están tratando de huir de la libertad de elegir las personas por cuyos intereses han de manifestar algún interés.

Pero la liberación trae aparejados ciertos peligros. La sociedad de mercado libera a los individuos de los lazos afectivos particulares y de los lazos coercitivos. En las sociedades cuasi de mercado reales existe la tentación, puesta de manifiesto tanto en el pensamiento como en la práctica, de considerar que todo el mundo social cae dentro del alcance del mercado y que por lo

tanto está libre de toda forma de restricción. Por un lado, el ideal de una zona moralmente libre se extiende hasta abarcar toda la interacción social y por el otro, se interpreta que todas las relaciones humanas son un contrato basado en el interés individual que no se preocupa por el interés interpersonal. Por consiguiente, no se reconoce lo suficiente ni la necesidad de las restricciones morales y políticas ni la posibilidad de que existan vínculos humanos genuinamente afectivos.

Como ya lo hemos dicho anteriormente, una de nuestras ideas fundamentales es que la zona moralmente libre creada por el mercado sólo puede darse dentro de una estructura moral más profunda. Y mostraremos que la restricción moral no sólo es compatible con el desinterés mutuo, sino que en realidad es una exigencia racional, dados ese desinterés y las estructuras típicas de la interacción. Por lo tanto, proponemos defender la idea liberadora de una sociedad que no le impone ningún lazo afectivo a sus miembros y distinguiremos la libertad afectiva de la anarquía moral y política y una sociedad libre de un mercado que lo abarque todo.

La moral, como un sistema de restricciones racionalmente exigidas, es posible si tales restricciones se originan sencillamente en el entendimiento de que sirven para alcanzar de manera más efectiva los propios intereses, la mayor satisfacción de las propias preferencias, sean cuales fueren esos intereses y esas preferencias. De ese modo un individuo no puede huir de la moral aduciendo una falta de sentimiento o interés moral, o una falta de algún otro interés o actitud particular, porque la moral no posee tales bases afectivas. Hume creía que la fuente de la moral era la transmisión simpática de nuestros sentimientos de una persona a otra.¹⁵ Pero Kant, justamente, afirmaba que la moral no puede depender de semejantes fenómenos psicológicos particulares por benévolo y humano que sea su efecto y por universales que puedan parecer tales fenómenos.¹⁶ La afirmación kantiana de que la moral obliga independientemente de la naturaleza y el contenido de nuestros afectos, aparece, aunque sólo sea parcialmente, en la afirmación de que la moral se basa en el supuesto de desinterés mutuo.

Desde este punto de vista el mercado es necesariamente no moral. Porque en las operaciones de un sistema de competencia

perfecta no existen restricciones que las personas mutuamente desinteresadas deban o estén dispuestas a reconocer. Las restricciones serían no sólo insustanciales, sino también positivamente hostiles para la interacción de tales personas. La esencia del mercado es brindar un terreno de libertad racionalizado por su optimidad. Los primeros defensores del *laissez-faire* pueden ser perdonados por el entusiasmo con que recibieron esta idea, un entusiasmo que los llevó a aplicarla sin considerar hasta qué punto la competencia perfecta podía llevarse a cabo en los asuntos humanos. No suponemos que las sociedades de cuasi mercado verdaderas hayan hecho realidad, o hayan podido hacer realidad, el ideal de interacción libre y óptima. Y si bien podemos creer que esas sociedades que tendieron al ideal del mercado se acercaron más a su realización que aquellas otras que persiguieron objetivos distintos, en ausencia de una adecuada teoría alternativa ni siquiera podemos aseverar con confianza esta afirmación.

En los próximos capítulos analizaremos la interacción entre las personas en circunstancias que excluyen la armonía del equilibrio y la optimidad en la actividad libre que proporciona el mercado. Volveremos a los contextos estructurados por el dilema del prisionero y entonces, sin abandonar el supuesto del mutuo desinterés, encontraremos la forma de definir la moral como un conjunto de restricciones a la búsqueda de la utilidad máxima que toda persona racional debe reconocer. Pero el hecho de que mantengamos la idea del desinterés mutuo puede hacerle creer al lector que ignoramos el segundo peligro que trae aparejado la liberación de los lazos afectivos que provoca tal desinterés.

Ya nos hemos referido a ese peligro al señalar que en las sociedades de cuasi mercado reales hay una tendencia a considerar que en todas las relaciones humanas falta el interés interpersonal. Una sociedad que libera a sus individuos de la necesidad de desarrollar lazos afectivos a fin de comprometerse en la interacción social puede alentar a sus miembros a concebirse a sí mismos como átomos individuales no relacionados entre sí que carecen de la fuerza potencial para desarrollar vínculos genuinamente afectivos. El hombre del mercado es un maximizador de las utilidades basadas en el "no-tuismo", puede

parecer que nuestra explicación le da al hombre del mercado una moral, pero le niega cualquier interés dirigido a los demás. Los lazos afectivos particulares que reconocimos al comienzo de esta subsección pueden constituir solamente un residuo de una imagen de los seres humanos que hemos rechazado.

La crítica no necesita negar que la individualidad, excepto como el privilegio de una élite numéricamente insignificante, ha aparecido sólo en las sociedades de cuasi mercado, para sostener que, sin embargo, esa individualidad se manifiesta autodestructiva, de modo tal que la liberación alcanzada por una sociedad que alienta el desinterés mutuo termina siendo alienación. Pero nosotros abrigamos la esperanza de llegar a un final más feliz y concluiremos nuestro estudio con un esbozo del individuo liberal que, sostendremos, goza de la afectividad libre que permite una sociedad basada en restricciones puramente racionales. Con esta observación promisoría abandonamos la cuestión del desinterés mutuo. Pero antes de dejar el tema de la interacción del mercado, examinaremos brevemente las fallas de dos teorías clásicas que rechazan la defensa del mercado como una zona moralmente libre que nosotros hemos ofrecido: el utilitarismo y el marxismo.

VI

El acatamiento: un modo de restringir la maximización

1.1 La persona justa está dispuesta a acatar las exigencias del principio de concesión relativa minimáxima, al interactuar con aquellos semejantes que, según cree, están igualmente dispuestos. La persona justa se adapta a la sociedad pues ha internalizado la idea del beneficio mutuo, de modo tal que al elegir su curso de acción dedica una consideración primaria a la perspectiva de alcanzar un resultado cooperativo. Si esa persona tiene la posibilidad de lograr, o puede razonablemente esperar alcanzar, un resultado que sea tanto justo (aproximadamente) como óptimo (aproximadamente), elige obrar del modo que le permita alcanzarlo; sólo si no puede razonablemente esperar que aquello que elija haya de maximizar su propia utilidad.

A fin de vincular nuestra caracterización de la persona cooperativa con las condiciones que debe cumplir la interacción racional establecidas en el capítulo 3, definimos una estrategia optimizadora justa (o una elección, o una respuesta) como aquella que, teniendo en cuenta las estrategias esperadas de los demás, le permita esperar al individuo un resultado (aproximadamente) justo y óptimo, un resultado cuyos rendimientos de utilidad sean similares a los del resultado cooperativo, como lo determina la concesión relativa minimáxima. Decimos que la respuesta es aproximadamente justa y óptima porque en muchas situaciones una persona no ha de esperar que los demás hagan precisamente lo que les exigiría la concesión relativa minimáxima, de modo tal que esa persona no puede elegir una estrategia cuyo resultado sea completamente justo o plenamente óptimo. Pero suponemos que aun así esa persona sigue estando dispuesta a cooperar antes que a elegir la interacción no cooperativa.

De modo que una persona justa acepta esta formulación de la condición A: A'. La elección de cada persona debe constituir una respuesta optimizadora justa a la elección que espera

hagan los demás, siempre que pueda optar por esa respuesta; de lo contrario, su elección debe constituir una respuesta maximizadora de la utilidad. Una persona justa está dispuesta a interactuar con los demás sobre la base de la condición A'.

Sin embargo, una persona justa debe cobrar conciencia de que no todas las personas racionales aceptan esa formulación de la condición original A. Al formarse expectativas referentes a las elecciones de los demás, el individuo no tiene por qué suponer que las elecciones de esos otros hayan de satisfacer la condición A'. Por consiguiente, no podemos renunciar a las condiciones originales A, B y C, como condiciones necesarias para la interacción estratégica; la "respuesta racional" permanece abierta a varias interpretaciones (por lo menos hasta que nuestra teoría alcance la aceptación universal).

En este capítulo la tarea que nos hemos propuesto cumplir es darle a la condición A' un carácter racional maximizador de la utilidad. Y lo haremos demostrando que, dadas ciertas condiciones plausibles y razonables, un maximizador racional de la utilidad, que debe elegir entre no aceptar ninguna restricción a las elecciones que haga en la interacción y aceptar las restricciones a sus elecciones que le exige la concesión relativa minimáxima, elige esta última opción. La persona elige cómo hacer otras elecciones adicionales; elige en una perspectiva maximizadora de la utilidad no continuar haciendo elecciones en esa perspectiva.

Al defender la condición A', estamos defendiendo el consentimiento o la aceptación de acuerdos basados en el principio de la concesión relativa minimáxima. En realidad, estamos defendiendo el consentimiento no sólo referido a los acuerdos sino a las prácticas que concordarían con ese principio o estarían apoyadas en él. Si nuestra defensa fracasa, debemos pues llegar a la conclusión de que la negociación racional es vana y de que la cooperación, aunque se base en acuerdos racionales, no constituye en sí misma una exigencia racional, de modo tal que no nos permite superar las deficiencias de la interacción natural y de la interacción del mercado. En realidad, si nuestra defensa fracasa, debemos pues llegar a la conclusión de que la moral racional es una quimera y que por lo tanto no existen restricciones imparciales y racionales a la búsqueda de la utilidad individual.

Al defender la condición A', estamos defendiendo la racionalidad externa de la cooperación contra las objeciones del egoísta. Sea lo que fuere que tenga posibilidad de hacer, el egoísta siempre busca maximizar su utilidad esperada. Aun reconociendo que la cooperación le ofrece la perspectiva del beneficio mutuo, el egoísta niega que comportarse de manera cooperativa sea racional, si esa conducta restringe la maximización. Ese egoísta hace su aparición filosófica en el Necio de Thomas Hobbes, en el *Leviathan*, como lo mostraremos seguidamente.

1.2 Hobbes comienza a desarrollar su teoría moral con una concepción puramente permisiva del derecho de la naturaleza, estableciendo lo que un individuo puede hacer y no lo que debería permitírsele hacer o lo que debería hacerse por él. El permiso es racional porque, como dice Hobbes, "la palabra *derecho* no significa ninguna otra cosa más que la libertad que tiene todo hombre para utilizar sus facultades naturales de acuerdo con la recta razón".¹ Y Hobbes afirma que en la condición natural de la humanidad esa libertad es ilimitada, de modo tal que "todo hombre tiene un Derecho a todas las cosas, incluso al cuerpo de los demás". Al concebir de ese modo el derecho natural, Hobbes expresa una visión directamente maximizadora de la acción racional, sujeta a la condición natural, central para su psicología, que sostiene que cada individuo busca ante todo su propia preservación. Para Hobbes, toda persona tiene el derecho inicial de hacer lo que esté a su alcance para preservarse, pero los demás no tienen ninguna obligación ni de dejarlo hacer ni de hacer por él lo que sea necesario para preservarlo.

Hobbes sostiene que en la condición en la que todas las personas ejercen ese derecho ilimitado, "ningún hombre (por fuerte e inteligente que sea) puede tener la seguridad de vivir más tiempo del que la Naturaleza normalmente les permite vivir a los hombres".² Las personas que buscan su propia preservación se encuentran trabadas en un combate mortal. Pero si bien la razón pone a los hombres en esa condición de guerra, también puede sacarlos de ella. Hobbes dice "la razón indica los convenientes Artículos de la Paz, basándose en los cuales los hombres pueden llegar a un acuerdo. Esos Artículos

son lo que llamamos las Leyes de la Naturaleza".⁴ Las leyes de la naturaleza son preceptos, "descubiertos por la Razón, según los cuales a un hombre le está prohibido hacer aquello que es destructivo para su vida o que le impide tener acceso a los medios de preservarla y le está prohibido omitir aquello que considera que es lo que mejor lo protege".⁵

Puesto que la guerra es enemiga de la preservación, la primera ley o la ley fundamental de la naturaleza es "que cada hombre se esfuerce por lograr la Paz, en la medida en que tenga la esperanza de alcanzarla", a lo que Hobbes agrega, "y cuando no pueda lograrla lo que debe buscar y utilizar son todas las ayudas y ventajas que pueda proporcionarle la Guerra".⁶ De esto Hobbes extrae inmediatamente otra ley, que establece como medio fundamental para lograr la paz, "que cada hombre esté dispuesto, cuando los demás también lo estén y en la medida que lo considere necesario para alcanzar la paz y para defenderse a sí mismo, a renunciar a su derecho a todas las cosas; y que se contente con tener tanta libertad ante los demás como la que está dispuesto a permitirle a los demás tener ante él".⁷ Puesto que el derecho ilimitado de la naturaleza da lugar a la guerra, renunciar a cierta parte de ese derecho es algo necesario para alcanzar la paz. Por supuesto, la renuncia debe ser mutua; cada persona espera beneficiarse no gracias a su propia renuncia, sino gracias a la renuncia de sus semejantes, de modo tal que ninguno de ellos tiene razones para renunciar a sus derechos unilateralmente. Lo que imagina Hobbes es una negociación racional en la cual cada individuo acepta ciertas restricciones a su libertad de acción, de modo tal que todos puedan evitar los costos de la condición natural de la guerra.

La defensa de esta segunda ley es directa. Hobbes sólo necesita decir que "mientras todos los hombres conserven ese derecho a hacer lo que mejor les plazca, todos los hombres estarán en la condición de la Guerra".⁸ Del mismo modo sencillo defiende la reciprocidad que exige la ley: "si los demás hombres no renuncian a sus Derechos, como lo hace él; ninguno tiene pues razones para enajenar su Derecho. Porque eso sería exponerse al Robo (a lo que ningún hombre está obligado) en lugar de disponerse a la Paz".⁹ Para cada individuo es directamente ventajoso acordar con sus semejantes la mutua renuncia al

derecho y por lo tanto la mutua aceptación de la restricción. Hobbes concibe esa restricción como una obligación, a la que sólo se puede llegar mediante el acuerdo, puesto que "sobre ningún hombre puede pesar una obligación que no nazca de alguna decisión suya, porque todos los hombres son igualmente libres por Naturaleza".¹⁰ La teoría de Hobbes, como la nuestra, defiende una moral basada en el acuerdo.

Hobbes reconoce que una cosa es hacer un acuerdo o un pacto y otra muy diferente cumplirlo. Hobbes no supone que la segunda ley de la naturaleza, al ordenarnos llegar a un acuerdo, también nos ordena acatarlo. Por lo tanto presenta una tercera ley de la naturaleza: "que los hombres realicen lo que establecen sus Pactos" que constituye para Hobbes "la Raíz de la JUSTICIA".¹¹ Una persona justa es aquella que cumple los acuerdos que estableció racionalmente.

La defensa que hace Hobbes de esta tercera ley ya no es tan directa como la de la segunda. Como él mismo reconoce, sin ella "los Pactos son vanos y no son sino palabras Vacías; y el Derecho que tienen todos los hombres al resto de las cosas continúa poniéndonos en la condición de la Guerra."¹² Pero esto no muestra que aceptarla proporcione ningún beneficio directo. Al hacer un pacto, cada persona maximiza su utilidad esperada, puesto que cada uno obtiene una ganancia de la renuncia recíproca que ese pacto implica. Pero cada individuo no maximiza su utilidad esperada al establecer un pacto, en la medida en que ese pacto le exige limitar el ejercicio de alguna parte de su libertad previa. Y esto abre la puerta a la objeción del Necio.

Dejemos que Hobbes hable por sí mismo.

El Necio se dijo íntimamente que no existe tal cosa llamada Justicia; y a veces hasta lo expresó con palabras, afirmando seriamente que estando la conservación y la satisfacción de cada hombre a su propio cuidado, no habría razón para que cada uno no hiciera aquello que piensa que ha de conducirlo a lograrlas; y por consiguiente, no sería contrario a la Razón establecer o no establecer, acatar o no acatar, Pactos si éstos han de aumentar el propio beneficio. De ahí que él no niegue la conveniencia de que se establezcan pactos, que a veces se violan y que a veces se cumplen y que considere que tales violaciones puedan llamarse Injusticia y que la observancia de esos pactos se llame Justicia: pero el Necio se pregunta si la Injusticia... a veces no puede estar

en armonía con esa Razón que le dicta a cada hombre que busque su propio bien...¹³

El Necio no se opone seriamente a la segunda ley de la naturaleza porque Hobbes supone que cada individuo sólo ha de hacer aquellos pactos que considere ventajosos y ésa no es una conducta que objete el Necio. Lo que sí objeta es la tercera ley, la ley que exige el consentimiento o la adhesión a los pactos establecidos por cada individuo porque, por ventajoso que pueda resultar hacer un pacto, ¿no puede ser aun más ventajoso violarlo? Y si es ventajoso, ¿no es entonces racional? El Necio desconfió del núcleo mismo de la conexión entre la razón y la moral que tanto Hobbes como nosotros pretendemos establecer: la racionalidad de aceptar una restricción moral a la búsqueda directa de la mayor utilidad individual.

1.3 Al replicarle al Necio, Hobbes afirma que, si existe la suficiente seguridad de que una de las partes ha de acatar el pacto, la pregunta es "si es contrario a la razón, es decir, si es contrario al beneficio del otro, acatar o no el pacto".¹⁴ La interpretación más natural indica que Hobbes pregunta si es racional acatar el propio pacto, lo cual constituye una respuesta maximizadora de la utilidad al acatamiento del pacto hecho por los pares. Si éste fuera en realidad el punto de vista de Hobbes, podríamos decir que Hobbes se esfuerza por refutar al Necio apelando, en efecto, a la condición A de la elección estratégicamente racional, es decir, considerando que una respuesta racional es simplemente una respuesta maximizadora de la utilidad. Con lo cual no podríamos abrigar muchas esperanzas de que Hobbes tuviera éxito en esa discusión.

El primer argumento esgrimido por Hobbes le recuerda al Necio que la racionalidad de la elección depende de las expectativas y no de los resultados reales. Esto no debe necesariamente detenernos. Su segundo argumento aborda la cuestión en un nivel más profundo.

El que...viele su Pacto y consecuentemente declare que puede hacerlo con razón, no puede ser recibido en el seno de ninguna Sociedad que una a las personas para la Paz y la Defensa, pero si por error esa Sociedad lo recibe y lo retiene en su seno, no puede dejar de advertir el peligro que entrana tal error, error

que un hombre no puede razonablemente considerar como medio de su seguridad.¹⁵

Una persona dispuesta a violar sus pactos no puede ser aceptada como parte de los acuerdos cooperativos por aquellos individuos que no sólo son racionales, sino que además tienen conciencia de la mala disposición del primero; por consiguiente, una persona no puede razonablemente esperar sacar provecho de los beneficios que están disponibles para los cooperadores. Aun cuando sus violaciones particulares del pacto pudieran beneficiarlo, la disposición que lo lleva a realizar tales violaciones no.

En efecto, Hobbes traslada la cuestión desde preguntarse si acatar los propios acuerdos es contrario a la razón entendida ésta como maximización de la utilidad (suponiendo que haya la suficiente seguridad de que los demás acatan sus propios acuerdos) a preguntarse si es contrario a la razón estar dispuesto a acatar los propios acuerdos. La disposición a decidir si uno ha de adherirse o no a los propios acuerdos o pactos apelando a consideraciones directamente maximizadoras de la utilidad es en sí misma desventajosa si se conoce o si se sospecha lo suficiente, porque lo excluye a uno de la participación con aquellos que sospechan tal disposición en aquellos arreglos cooperativos en los que lograr los beneficios exige que cada participante renuncie a maximizar su utilidad, para decirlo con la terminología de Hobbes, exige que cada individuo renuncie a cierta porción de su derecho natural original e ilimitado. La disposición a acatar los propios acuerdos, suponiendo que exista la seguridad suficiente, sin apelar a consideraciones directamente maximizadoras de la utilidad, convierte al individuo en un socio deseable para la cooperación beneficiosa y por lo tanto es en sí misma beneficiosa. Probaremos más adelante que ésta es la clave para demostrar que un maximizador de la utilidad plenamente racional se dispone a acatar sus pactos o acuerdos racionalmente convenientes.

Pero para que Hobbes obtenga una ventaja plena de su respuesta al Necio, es necesario que revise su concepción de la racionalidad y quiebre la conexión directa entre la razón y el beneficio con la que comienza su réplica. Hobbes tiene que decir

que es racional acatar el propio pacto aun cuando el acatamiento no le proporcione un beneficio directo, siempre que sea beneficioso para uno estar dispuesto a acatar el acuerdo. Pero Hobbes nunca dice eso. Y en la medida en que permite que el Necio vincule directamente la razón con el beneficio que implica el acatamiento, antes que vincularla con el beneficio que implica la disposición al acatamiento, también le permite rehuir la refutación.

En su discusión con el obispo Bramhall, Hobbes sugiere una revisión de su concepción de la racionalidad. Al estar de acuerdo con Bramhall en cuanto a que "la bondad moral es la concordancia de una acción con la correcta razón", no declara que aquello que es moralmente bueno conduce al propio beneficio, sino que sostiene en cambio que:

Todo lo realmente bueno...es aquello que no repugna a la ley...pues la ley representa toda la razón recta que tenemos, y...es la norma infalible de la bondad moral. La razón, sea de quien fuere, es esto, porque ni la razón mía ni la del obispo llegan a ser una norma de nuestras acciones morales, por lo tanto hemos puesto sobre nosotros un gobernador soberano y hemos acordado que sus leyes...han de dictarnos lo que es realmente bueno.¹⁶

Al argumento presentado por el Necio sosteniendo que la injusticia ~~puede~~ "a veces puede estar en armonía con esa Razón que le dicta a cada hombre que busque su propio bien",¹⁷ Hobbes puede responder que la injusticia no puede apoyarse en esa razón que está constituida por la ley del soberano. Así como no le conviene a cada hombre conservar su derecho natural completo, tampoco le conviene conservar su razón natural como guía para sus acciones. Pero Hobbes no supone que cada hombre internaliza la correcta razón del soberano. Su psicología egoísta permite únicamente la internalización de una norma que se interesa directamente por la preservación y la satisfacción individual. Y esto sólo es así en la medida en que el soberano pueda poner en vigor la ley a cuyo acatamiento esté racionalmente obligado el individuo. Pero esto es proponerle una solución política y no moral al problema planteado por el Necio.

Si el mercado obra como una mano invisible y dirige los esfuerzos de cada persona que sólo busca su propio beneficio

hacia un objetivo social óptimo, el soberano obra como un pie perfectamente visible que dirige, a puntapiés bien colocados, los esfuerzos de cada individuo al mismo objetivo social. Cada artificio realiza la misma tarea y asegura la coincidencia de un equilibrio en el cual cada persona maximiza su utilidad esperada atendiendo a las acciones de sus semejantes, con un objetivo óptimo en el cual cada persona obtiene la utilidad máxima compatible con las utilidades de sus semejantes. Cada artificio afecta las condiciones en las cuales se desarrolla la interacción y deja que cada individuo maximice libremente su utilidad atendiendo a esas condiciones. Por supuesto, el soberano aparece como una restricción a la libertad de cada persona mientras que el mercado no lo hace, pero esa es la diferencia entre la visibilidad y la invisibilidad; el soberano establece visiblemente las condiciones que concilian el interés de cada persona con el interés de sus pares, mientras que el mercado establece esas condiciones sencillamente en virtud de su estructura.

El soberano hace que la moral, entendida como una restricción al empeño que cada persona pone para maximizar su utilidad, sea tan innecesaria como en el mercado. Los problemas que le crean las externalidades a los maximizadores de la utilidad motivaron nuestra indagación moral. Adam Smith nos recuerda en qué condiciones están ausentes las externalidades, de modo tal que el mercado asegura que cuando cada persona es libre, la conducta maximizadora conduce a un resultado óptimo. Thomas Hobbes introduce la figura del soberano, quien restringe las opciones de cada individuo aun cuando están presentes las externalidades. Podemos conservar la idea de la justicia como aquello que expresa la exigencia de imparcialidad que tienen que tener los principios que regulan la interacción social, pero que ya no expresa una restricción a la maximización individual. Así parecería que la economía y la política resuelven entre ellas nuestro problema sin necesidad de apelar a la moral.

Pero el soberano de Hobbes no apela al mercado y tiene una buena razón para no hacerlo. La mano invisible es una solución sin costo alguno a los problemas de la interacción natural, pero el pie visible es una solución muy costosa. Aquellas personas sujetas al soberano de Hobbes no pueden en realidad alcanzar un resultado óptimo; cada uno paga una porción de los costos

necesarios para obligar a todos a adherirse a los acuerdos y esos costos hacen que el resultado sea subóptimo. Aun cuando supongamos que el poder no corrompe y que el soberano sea el instrumento perfecto con que cuentan sus súbditos que actúan sólo guiados por su propio interés, cada individuo podría esperar un resultado mejor si todos se adherieran voluntariamente a los acuerdos, de modo tal que la observancia forzosa y sus costos fueran innecesarios. Pagamos un alto precio si somos en realidad criaturas que no aceptamos racionalmente ninguna restricción interna a la búsqueda de nuestra propia utilidad y que consecuentemente somos capaces de escapar al estado de la naturaleza en aquellas circunstancias en las que las externalidades están irremediablemente presentes, sólo mediante artificios políticos y no morales. Pero, si pudiéramos acatar voluntariamente nuestros acuerdos acordados racionalmente, podríamos ahorrarlos ese precio.

No suponemos que el acatamiento voluntario pueda eliminar la necesidad de que existan instituciones y prácticas sociales con sus consecuentes costos. Pero ese consentimiento podría eliminar la necesidad de que existan algunas de esas instituciones creadas para forzar la observancia. No es posible eliminar la toma perentoria de decisiones, pero nuestro ideal sería una sociedad en la cual no fuera necesario forzar coercitivamente tales decisiones. De manera más realista, suponemos que tal observancia forzosa es necesaria para crear y mantener aquellas condiciones en las cuales los individuos pueden racionalmente esperar de sus semejantes el grado de acatamiento necesario para considerar deseable el propio acatamiento voluntario. Las restricciones morales internas obran con el fin de asegurar el acatamiento en condiciones de seguridad establecidas por las restricciones políticas externas. Pero antes de pretender que el lector acepte este punto de vista debemos mostrar lo que el Necio niega, o sea que es racional disponerse a cooperar y por lo tanto aceptar las restricciones morales internas. El argumento que presenta Hobbes de que aquellos que no estén dispuestos a hacerlo no pueden racionalmente ser recibidos dentro de la sociedad es la base sobre la que desarrollaremos nuestro análisis.

2.1 El Necio, y aquellos que comparten su concepción de la

razón práctica, deben suponer que existen potencialidades para la cooperación con las que cada persona debería estar racionalmente de acuerdo si espera que el pacto se lleve realmente a cabo, pero que tales potencialidades permanecen en el plano hipotético puesto que cada individuo espera racionalmente que cada participante, quizás él mismo, quizás algún otro, decida no adherirse al acuerdo. En el capítulo 5 sostuvimos que la cooperación es racional si cada cooperador puede esperar una utilidad aproximadamente igual a aquella que se le asignaría por el principio de concesión relativa minimaxima. El Necio no discute la necesidad de esa condición, pero niega que sea suficiente. E insiste en afirmar que para que sea racional acatar un acuerdo de cooperación, el individuo debe poder esperar de la cooperación una utilidad que no debe ser menor de la que podría obtener si violara el acuerdo. Y luego sostiene que para que sea racional que un individuo acepte participar de la cooperación (aunque ese individuo no necesariamente debe considerar racional su propio acatamiento) éste debe creer que es racional para los demás dar su consentimiento. Suponiendo que todos fueran racionales, estuvieran plenamente informados y tuvieran las expectativas correctas, el Necio supone que la cooperación sólo llega a realizarse si cada persona espera de ella una utilidad no menor que la que le proporcionaría el no acatamiento del acuerdo cooperativo. Los beneficios que podrían alcanzarse mediante acuerdos cooperativos que no le proporcionen a cada individuo por lo menos la utilidad que le brinda el no acatamiento permanecerán para siempre fuera del alcance de los seres humanos racionales, es decir nos serán siempre negados porque nuestra racionalidad misma nos haría violar los acuerdos necesarios para alcanzar esos beneficios. De modo que tales acuerdos nunca han de llevarse a cabo.

El Necio rechaza el punto de vista aparentemente corriente de que, cuando no se presentan circunstancias imprevistas ni hay una representación errada de los términos, es racional acatar un acuerdo si es racional establecerlo. Y afirma que quienes sostienen esta idea pasan por alto las implicaciones de la concepción maximizadora de la racionalidad práctica. Al elegir, un individuo adopta una posición en el presente y vislumbra la utilidad esperada que ha de resultar de cada acción

posible. Lo que ha ocurrido puede afectar esa utilidad; el hecho de que uno haya establecido un acuerdo puede afectar la utilidad que uno espera de hacer o no hacer aquello que mantendría el acuerdo. Pero lo que ocurrió no proporciona por sí mismo una razón para la elección. El hecho de que un individuo haya tenido razones para establecer un acuerdo, sólo puede darle razones para mantenerlo afectando la utilidad del acatamiento. Pensar lo contrario equivale a rechazar la maximización de la utilidad.

Comencemos nuestra respuesta al Necio recordando la distinción presentada en 5.1.3 entre una estrategia individual y una estrategia conjunta.¹⁸ Una estrategia individual es una lotería que obra sobre las posibles acciones de un actor único. Una estrategia conjunta es una lotería que obra sobre los posibles resultados. Los cooperadores pueden elegir estrategias conjuntas.

Podemos concebir la participación en una actividad cooperativa (tal como una cacería, en la cual cada cazador desempeña una función particular coordinada con las de los demás) como la implementación de una estrategia conjunta única. Y podemos extender este concepto e incluir la participación en una práctica, tal como hacer y mantener promesas, en la cual la conducta de cada persona se basa en el acatamiento de los demás de esa práctica.

Un individuo no puede estar seguro de que actúa dentro de una estrategia conjunta porque depende no sólo de sus propias intenciones sino también de las de aquellos con quienes participa de la interacción. Pero podemos decir que un individuo fundasus actos en una estrategia conjunta en la medida en que elija intencionalmente lo que la estrategia exige de él. Normalmente, por supuesto, una persona basa sus actos en una estrategia conjunta sólo si espera que aquellos con quienes participa de la interacción hagan lo propio, de modo que en realidad esa persona espera estar actuando dentro de una estrategia conjunta. Pero no necesariamente tenemos que trasladar tal expectativa a la concepción de basar los actos de una persona en una estrategia conjunta.

Una persona coopera con sus semejantes únicamente si basa sus actos en una estrategia conjunta; aceptar cooperar es

acceptar emplear una estrategia conjunta antes que una estrategia individual. El Necio afirma que es racional cooperar sólo si la utilidad que ese individuo espera de actuar según una estrategia cooperativa es por lo menos igual a la utilidad que podría esperar si en cambio obrara según la mejor estrategia individual. Esto da por tierra con el objetivo de la cooperación que es en efecto sustituir las estrategias individuales por una estrategia conjunta en aquellas situaciones en las que esa sustitución resulta beneficiosa para todos.

Una estrategia conjunta es plenamente racional sólo si proporciona un resultado óptimo o, en otras palabras, sólo si le proporciona a cada persona que actúa siguiendo esa estrategia, la máxima utilidad compatible en esa situación con la utilidad que recibe cada una de las demás personas que actúan siguiendo la misma estrategia. Por consiguiente, podemos decir que una persona que actúa siguiendo una estrategia conjunta racional maximiza su utilidad, sujeta a la restricción establecida por las utilidades que esa estrategia les brinda a cada uno de los demás. Una estrategia individual es racional si y sólo si maximiza la utilidad de esa persona, atendiendo a las *estrategias* adoptadas por las demás personas; una estrategia conjunta es racional sólo si (pero no si y sólo si) maximiza la utilidad de un individuo atendiendo a las *utilidades* que reciben las demás personas.

Digamos que un maximizador *directo* es una persona que busca maximizar su utilidad atendiendo a las estrategias de aquellos con quienes participa en la interacción. Por otro lado, un maximizador *restringido* es una persona que en ciertas situaciones busca maximizar su utilidad atendiendo no a las estrategias sino a las utilidades de los demás que participan de la interacción. El Necio acepta la racionalidad de la maximización directa. Nosotros, defendiendo la condición A' de la racionalidad estratégica (establecida en 1.1) aceptamos la racionalidad de la maximización restringida.

Un maximizador restringido tiene una disposición condicional a basar sus acciones en una estrategia conjunta sin considerar si alguna estrategia individual podría proporcionarle una utilidad esperada mayor. Pero no toda restricción puede ser racional; debemos especificar las características de la disposición condicional. Por consiguiente, un maximizador restringi-

do como: (i) alguien que está condicionalmente dispuesto a basar sus acciones en una estrategia o práctica conjunta, si cree que los demás basan también sus actos en esa estrategia y espera una utilidad no menor que la que podría proporcionarle el hecho de que todos empleen estrategias individuales y aproximadas a la que podría esperar del resultado cooperativo determinado por las concesiones relativas mínimas; (ii) alguien que realmente obra con esa disposición condicional, si espera que la utilidad sea mayor que la que podría esperar en el caso de que todos emplearan estrategias individuales. O, en otras palabras, un maximizador restringido está dispuesto a cooperar de formas que, si cuentan con la adhesión de todos, han de proporcionar resultados que el maximizador considere beneficiosos y no injustos, y si coopera debe esperar que una práctica o actividad real sean beneficiosas. Al determinar esto último el maximizador restringido debe tener en cuenta la posibilidad de que algunas personas no puedan o no quieran obrar cooperativamente. De aquí en adelante, salvo que establezcamos específicamente lo contrario, al hablar de un maximizador restringido estaremos hablando de un actor con esa disposición particular.

Es necesario destacar tres puntos de nuestra caracterización de la maximización restringida. El primero es que un maximizador restringido está condicionalmente dispuesto a obrar no solamente siguiendo la única estrategia conjunta que podría prescribir una negociación racional, sino también cualquier estrategia conjunta que le proporcione una utilidad semejante a la que podría esperar de la plena cooperación racional. La cantidad de estrategias conjuntas aceptables no queda especificada y así debe ser. La idea es que en la interacción real es razonable aceptar arreglos cooperativos que se aproximen al ideal de racionalidad y justicia plena, siempre que se aproximen lo suficiente. Llegada a cierto punto, una persona, por supuesto, decide ignorar una estrategia conjunta, aun cuando ajustarse a ella pudiera proporcionarle una utilidad mayor de la que cabría esperar si cada uno empleara una estrategia individual, porque esa persona espera así obtener la adhesión a otra estrategia conjunta que al ser más justa es también más favorable para sí. En qué preciso momento la persona decide hacer esto es algo que no trataremos de establecer aquí. Sencillamente defendemos

una concepción de la maximización restringida que no exige que todas las estrategias conjuntas sean ideales.

Por consiguiente, la maximización restringida vincula la idea de una moral basada en el acuerdo con la práctica moral real. Suponemos que puede entenderse que los principios morales representan estrategias conjuntas prescriptas a cada persona como parte de acuerdos cooperativos en desarrollo que constituyen la sociedad. Esos principios le exigen a cada persona que refrene la búsqueda directa de su utilidad máxima a fin de alcanzar resultados mutuamente ventajosos y razonablemente justos. En general, los principios morales reales no son aquellos con los que deberíamos estar de acuerdo en una negociación plenamente racional, pero es razonable adherirse a ellos en la medida en que se aproximen razonablemente a los principios ideales. Podemos defender los principios morales reales tomados como referencia los acuerdos cooperativos ideales y cuanto más se aproximen esos principios, más fuerza tendrá la defensa. Por supuesto, no suponemos que nuestros principios morales reales deriven históricamente de una negociación, pero en la medida en que las restricciones que imponen le resulten aceptables a un maximizador restringido, podemos incluirlos dentro del marco de una moral racionalizada por la idea del acuerdo.

El segundo punto se refiere a que un maximizador restringido no funda sus actos en una estrategia conjunta a no ser que pueda alcanzarse un resultado aproximadamente justo y óptimo si todos lo hacen. Su disposición a cooperar es condicional, depende de la expectativa que el individuo tenga del beneficio que ha de obtener comparado con la utilidad que le cabría esperar de una situación en la que nadie cooperara. De modo que ese individuo debe estimar la probabilidad de que las demás personas implicadas en la futura práctica o interacción actúen de manera cooperativa y calcular, no la utilidad que podría esperar si todos cooperaran, sino la utilidad que podría esperar si él cooperara atendiendo a la estimación que hizo de la probabilidad de que los demás también cooperen. Sólo si esta utilidad es mayor que la que cabría esperar de la no cooperación universal, la disposición condicional a restringir la búsqueda del propio interés se manifestaría realmente en la decisión de basar las acciones en una estrategia cooperativa conjunta.

De modo que, al interactuar con personas a las que consideramos maximizadores directos, el maximizador restringido no se entrega en manos de los demás basando sus acciones en una estrategia conjunta que él desearía que todos acepten, sino que, a fin de evitar que lo exploten, se conduce como un maximizador directo y actúa siguiendo una estrategia individual que maximiza su propia utilidad atendiendo a las estrategias que espera que empleen los demás. Un maximizador restringido considera razonablemente cierto que se encuentra entre personas con una disposición semejante a la suya, antes de restringir realmente la búsqueda directa de su máxima utilidad.

Pero téngase en cuenta que un maximizador restringido puede verse obligado a actuar de un modo tal que le hubiera convenido no participar de la cooperación. Puede encontrarse comprometido en una actividad cooperativa que, dada la voluntad de los demás de cumplir su parte, parece justa y beneficiosa, pero que para ser realmente así le exige actuar de un modo que le provoca una pérdida mayor de lo que nunca estuvo dispuesto a arriesgar. Esta persona debería estar aun dispuesta a acatar el acuerdo y a obrar de un modo que le provocaría una verdadera desventaja, porque, atendiendo a sus creencias *ex ante* referentes a la disposición de sus pares y a las perspectivas de beneficio, la participación en esa actividad debía proporcionarle una utilidad esperada mayor que la no participación.

Y esto nos lleva al tercer punto: la maximización restringida no es la maximización directa en su apariencia más efectiva. El maximizador restringido no es meramente la persona que, pudiendo ver más allá que sus semejantes, sirve a su interés general sacrificando los beneficios inmediatos de ignorar las estrategias conjuntas y violar los acuerdos cooperativos a fin de obtener beneficios de largo plazo gracias a la confianza depositada en él por los demás.¹⁹ Una persona semejante no acepta ninguna restricción verdadera. El maximizador restringido no razona de manera más efectiva sobre cómo maximizar su utilidad, sino que razona de un modo diferente. Podemos comprenderlo más claramente si consideramos cómo afronta cada uno la decisión de basar o no sus acciones en una estrategia conjunta. El maximizador restringido considera (i) si el resultado (en el caso de que todos siguieran la estrategia conjunta) ha

de ser aproximadamente justo y óptimo y (ii) si el resultado que puede realmente esperar (si sigue la estrategia conjunta) le proporcionaría una utilidad mayor que la que le brindaría la no cooperación universal. Si ambas condiciones se cumplen, el maximizador restringido obra siguiendo la estrategia conjunta. El maximizador directo considera simplemente si el resultado que realmente puede esperar (en el caso de que siga la estrategia conjunta) ha de proporcionarle una utilidad mayor que el resultado que podría esperar si decidiera obrar siguiendo cualquier estrategia alternativa; considerando por supuesto tanto los efectos de largo como de corto alcance. Sólo si se cumple esta condición el maximizador directo basa sus actos en una estrategia conjunta.

Consideremos una interacción puramente aislada, en la cual ambas partes saben que lo que decidan no ha de influir en lo que luego le ocurra a cada uno en otras interacciones. Supongamos que la situación tiene la estructura ya familiar del dilema del prisionero; para cada actor es más beneficiosa la cooperación mutua que la no cooperación, pero cada uno se beneficia más con la no cooperación independientemente de lo que haga el otro. En una situación semejante, el maximizador directo decide no cooperar. Un maximizador restringido en cambio decide cooperar si, teniendo en cuenta su apreciación respecto de lo que ha de decidir el otro, su utilidad esperada es mayor que la utilidad que podría esperar de un resultado no cooperativo.