

¿Qué relevancia pública tienen las convicciones privadas?

JORGE V. ARREGUI
Universidad de Málaga

RESUMEN

El artículo discute la distinción tajante entre la moral pública y la privada establecida por Rawls o Rorty. Sostiene que, aunque ha de defenderse la especificidad de la moralidad que rige las acciones públicas, tal distinción (que es un producto histórico fruto de una precisa tradición) no puede entenderse como tajante manteniendo que sólo algunas morales omnicomprendivas privadas permiten afirmar el pluralismo en términos de valor moral, y no sólo de hecho ineludible; que las morales omnicomprendivas privadas actúan como límite de las actuaciones públicas; y que las convicciones personales pueden ejercer un papel estabilizador de la vida política.

PALABRAS CLAVE

PLURALISMO-MORAL PÚBLICA-CONVICCIONES PRIVADAS

ABSTRACT

This papers questions the separation between private and public morality as argued by Rawls or Rorty. Although it recognizes the specificity of the morality of public actions, it holds that this distinction (a historical product of the liberal tradition) fails to show other aspects of their relation when the distinction is based on the idea that only some omnicomprehensive private moralities can support moral pluralism, that they provide the limit to public actions, and, finally, that personal convictions can play a stabilizing role in political life.

KEYWORDS

MORAL PLURALISM-PUBLIC MORALITY-PRIVATE MORALITY

LA REFLEXIÓN POLÍTICA CONTEMPORÁNEA PARECE PROFUNDAMENTE MARCADA por el hecho del pluralismo moral. Dentro de una misma sociedad convivimos gentes cuyos planteamientos morales, cuyas concepciones de qué es una vida humana

digna de ser vivida, difieren profundamente. Además, parece que la discusión no lleva a ponerse de acuerdo, sino que el diálogo y la discusión aumentan intrínsecamente las diferencias. Como si el fin del diálogo fuera el disenso y no el consenso y el disenso fuera en sí mismo un valor moral. Porque a fin de cuentas vehicula mejor que el consenso nuestros valores occidentales más tradicionales: la dignidad personal, la libertad o el ideal de llevar una vida conforme a la verdad que a cada uno le es dado conocer.

En estas condiciones, se va abriendo paso la idea de que la única manera de que convivamos pacíficamente quienes mantenemos concepciones del hombre y de la vida radicalmente opuestas descansa, en primer lugar, en una separación tajante entre la moral pública y la privada, y —en segundo— en una organización de la vida social que parta exclusivamente de los principios de la primera. Como proyectar y vivir la propia vida es un problema y organizar la convivencia política es otro, lo peor que cabe hacer es mezclar las dos cosas tratando de organizar la sociedad según los planteamientos que cada uno usa para conformar su existencia como una vida *humana*, como algún tipo de totalidad capaz de conferir sentido a los sucesos puntuales que la tejen.

De esta manera, la separación tajante entre la moral pública y la privada parece haberse convertido en sí misma en un requisito moral. Entre otras razones, porque la exigencia moral de distinguir entre moral pública y privada parece poder justificarse tanto desde la perspectiva de la moral privada como desde la de la pública. Si en algo parecemos estar todos de acuerdo es en que la verdad (también la verdad que orienta nuestras vidas) no puede imponerse. Hay algo en la noción de verdad que excluye cualquier forma de coacción. Los conceptos de verdad y de libertad están ligados inextricablemente. Sólo la verdad libera; sólo la libertad permite la verdad.

Con todo, en estas páginas quisiera discutir algunas de las formulaciones de la distinción entre moral pública y privada y criticar algunas interpretaciones habituales. La solución al problema de la convivencia pacífica y justa entre quienes mantenemos concepciones morales rivales no pasa por una interpretación de la distinción entre moral pública y privada que las convierte en compartimentos estancos o, lo que es peor, en opuestas. «Vicios privados, virtudes públicas». Entre otras cosas porque semejante corte entre lo público y lo privado supone una renuncia formal a configurar humanamente, según lo que a cada uno le es dado saber y entender, el propio mundo. O sea, renunciar a la libertad. Ser libre es dejar la propia impronta en el mundo.

I. EL HECHO DEL PLURALISMO MORAL

La necesidad de establecer una tajante separación entre la moral pública y la privada ha sido defendida brillante y recientemente desde una perspectiva que

se autoproclama liberal tanto por Rawls como por Rorty. Sin duda, hay otras formulaciones del liberalismo que dejan más espacio a una lectura social de la identidad personal. Pero ahora sólo quisiera discutir las que me parecen más fuertes o, para ser exactos, más fascinantes. Con todo el significado castellano de «fascinante». Fascina lo que atrae y deslumbra, pero que a la postre resulta engañoso.

Rawls parte del hecho inevitable del pluralismo ético y cultural que caracteriza nuestras sociedades democráticas contemporáneas y que aparece, *al menos*, como la consecuencia lógica e inevitable de la idea misma de democracia, es decir, del ejercicio de la razón en el contexto de las instituciones libres propias de un régimen democrático constitucional¹. La convivencia pacífica dentro de una sociedad caracterizada por su pluralismo ético y cultural exige como su condición de posibilidad una distinción tajante entre la moral pública –el modo de regular la vida social– y la moral privada –la forma de encauzar la totalidad de la propia existencia–. Con palabras del mismo Rawls, «debemos distinguir entre una base pública de justificación generalmente aceptable para los ciudadanos sobre las cuestiones políticas fundamentales y las muy numerosas bases no públicas de justificación que pertenecen a las muy numerosas doctrinas comprensivas que resultan aceptables sólo para quienes las mantienen».

Si se pretende lograr una sociedad pacífica y justa compuesta por individuos pertenecientes a grupos culturales diversos, y con muy diferentes convicciones éticas y religiosas, debemos –según Rawls– alcanzar una concepción de la justicia que pueda ser participada por todos los ciudadanos como fundamento de un acuerdo político razonado, informado y libre. Pero esa concepción de una justicia capaz de prestar una base al acuerdo entre individuos con convicciones morales tan diversas debe ser lo más independiente posible de todas las opuestas doctrinas religiosas y morales que los ciudadanos mantienen. Al formular esta concepción de la justicia, se está aplicando el principio de tolerancia no ya a la religión, sino a la ética y a la filosofía misma. De la misma manera en que, tras la ruptura de la unidad religiosa de Europa, las doctrinas religiosas como fundamento de la sociedad dieron paso a las concepciones morales basadas exclusivamente en la razón y, por consiguiente, compartibles por todos independientemente de su religión, los planteamientos éticos totalizantes y comprensivos como fundamento de la sociedad deben dejar paso hoy, tras la ruptura de la unidad de la razón, a una concepción de la justicia mucho más limitada, y por tanto ni totalizante ni comprensiva, pero compartible por quienes profesan morales omniabarcantes diversas. Se trata así de alcanzar una concepción *política* de la justicia que pueda recibir el consenso de muy diversas y divergentes perspectivas morales.

¹ J. Rawls, *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1993.

Al distinguir tan tajantemente moral privada y pública, Rawls no ignora que sólo la primera puede dotar de sentido a la vida humana, pero sabe que hemos de convivir en la misma sociedad política quienes hemos optado por sentidos distintos de la existencia. En este punto, él mismo subraya la diferencia con su planteamiento anterior defendido en *Una teoría de la justicia*: no intenta ya exponer una concepción *ética* (o sea, omniabarcante) de la justicia, sino sólo una concepción *política*, es decir restringida al ámbito de las instituciones básicas sociales y a las normas más elementales de su funcionamiento. Su nueva concepción política de la justicia no pretende imposibilitar esas otras morales omnicomprensivas; ni niega que haya valores morales distintos de los políticos, como son los personales, familiares o los propios de las agrupaciones espontáneas fruto de la iniciativa social, que resultan característicos de esas morales totalizantes; pretende sólo establecer la estructura y el contenido de una concepción política que pueda ganar el consenso de todas las diferentes concepciones éticas razonables y omniabarcantes.

Desde de una perspectiva similar, puede sostenerse que la primera condición que ha de cumplir un sistema moral omniabarcante privado para poder llamarse «razonable», es decir, para no ser calificado de «fundamentalista», es admitir el hecho de la pluralidad y respetar la convivencia pacífica entre los diversos grupos morales y culturales. Bajo este enfoque, la distinción tajante entre moral pública y privada resulta ser una exigencia intrínseca de la moral privada, y no sólo una solución política al problema planteado por las discrepancias entre las morales privadas. Con lo que todo intento de dar vigencia social y pública a los contenidos de una moral privada parece un ataque directo a la convivencia pacífica dentro de la sociedad democrática y convierte automáticamente a esa moral privada en *irrazonable*.

Desde una tradición liberal mucho más radical que la propugnada por Rawls, Rorty ha defendido el pluralismo moral que caracteriza el Occidente democrático desde una postura relativista. Para él, cabe pluralismo en la moral, mientras que no hay lugar para el pluralismo en las ciencias positivas, porque no existe tal cosa como la bondad o maldad «objetivas»². En la medida en que la bondad y la maldad no son «objetivas», sino meramente «subjetivas», se abre un espacio para el pluralismo; aunque no cabe afirmar propiamente que Rorty sostenga que el pluralismo se *fundamente* en el relativismo, pues más bien mantiene, desde el punto de vista teórico, un contingentismo antifun-

² En este texto, entrecorillo la expresión «objetivo» porque estoy utilizando una forma habitual de hablar que en el fondo me parece profundamente errada. Pero no es ahora el lugar adecuado para discutir qué significa el par «objetivo-subjetivo».

dacionalista radical y, desde el práctico, la conveniencia de que nos acostumbremos a vivir sin fundamentos³.

Rorty califica su posición de «ironía liberal» o «liberalismo irónico», etiquetando con esos términos la tesis opuesta a la metafísica dogmática para la cual «bueno» y «malo» designarían propiedades reales de las acciones, «objetivas» en el sentido de independientes de nuestras apreciaciones subjetivas. Así, es un metafísico dogmático quien mantiene la idea de que existe un sentido objetivo de las palabras más allá de nuestras prácticas lingüísticas. Para el liberalismo irónico, por el contrario, es exclusivamente nuestro modo de hablar el que da su sentido a las palabras, también a vocablos tan venerables en la historia de Occidente como «verdad», «justicia» o «bondad». Cuando los hombres discutimos acerca de qué es bueno o justo no estamos hablando de una realidad extralingüística, sino que estamos discutiendo exclusivamente acerca del modo de aplicar esas palabras. Con lo que nuestra discusión resulta ser puramente intralingüística. Nuestra discrepancia versa acerca de a qué *llamamos* bueno o malo, no acerca de qué *sea* en sí bueno o malo. En esta perspectiva, el pluralismo moral y cultural no es más que una consecuencia del pluralismo lingüístico. Como de hecho hay una pluralidad de juegos de lenguaje distintos, una variedad de prácticas humanas lingüísticas, y una multiplicidad de discursos distintos irreductibles a unidad, el pluralismo moral y cultural surge como consecuencia inevitable. Aquí el pluralismo moral se funda en, o se corresponde con, la ausencia de nada parecido a una verdad «objetiva».

Entiéndase bien que cuando se afirma que hay prácticas humanas lingüísticas distintas no se está hablando de que haya diversos idiomas ni se está simplemente afirmando que cada lengua estructura la experiencia humana y ordena el mundo de manera diferente. Lo que Rorty está manteniendo es que dentro de cada lengua hay una pluralidad irreductible de juegos de lenguaje, que los modos en los que hablamos, la estructura y las reglas que rigen nuestros discursos, son distintos. No se está hablando de la diferencia entre idiomas, sino más bien de la que media entre la física y la crítica literaria. Las reglas que rigen ambos discursos son diversas y, por tanto, también es diferente qué tiene o no sentido, y qué es verdadero o falso. Pues el sentido y la verdad de una proposición dependen del juego de lenguaje en que se inscriben. Y todavía se está diciendo algo más: se está afirmando, de un lado, que la legitimación del saber es en último término narrativa y, del otro, que las morales omnicomprensivas privadas capaces de dar sentido a la existencia humana también tienen estructura narrativa. Se parecen mucho más a la crítica literaria que a la ciencia positiva.

³ La contraposición entre la postura metafísica y la ironista es bosquejada por R. Rorty en *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.

Dicho de otra forma, las éticas totalizantes, que permiten configurar la propia identidad, tienen la estructura de una narración, pues sólo podemos establecer nuestra propia identidad a través del modo en que nos contamos nuestra propia vida. Pero, para Rorty, de un lado, ese modo en el que nos contamos nuestra vida es perfectamente privado, por lo que la moral es un asunto privado, y, del otro, en la medida en que caben narraciones distintas, como cada uno se cuenta su vida como quiere, se abre un espacio para el pluralismo moral. En consonancia con esta visión según la cual hay pluralismo porque no hay verdad, también Rorty defiende explícitamente tanto una rígida distinción entre lo privado y lo público como la necesidad de que la moral pública excluya de sí cualquier contenido que pertenezca a las morales privadas.

II. EL VALOR DEL PLURALISMO

Llegados a este punto, lo que parecía una exposición aporofundada comienza a convertirse en un aviso: ¿es el pluralismo moral sólo un *hecho* necesario —o una consecuencia ineludible— de los sistemas democráticos o más bien es en sí mismo un *valor* moral? Porque si el pluralismo moral es un *hecho* pero no un *valor*, no se ve por qué respetarlo. No se trata sólo de que Rawls hable siempre del pluralismo en términos de «hecho ineludible», lo que en absoluto es casual; el nudo gordiano es que en un planteamiento como el suyo el pluralismo moral sólo puede justificarse como valor desde algunas de las morales omnicomprensivas privadas, pero no desde la moral pública o desde la teoría política de la justicia. Visto desde una moral pública que se autocomprende fundamentalmente como neutra e imparcial, el pluralismo es un puro hecho⁴.

Con otras palabras: mantener que el pluralismo moral de la sociedad democrática es en sí mismo un *valor* implica defender un sistema totalizante de creencias morales respecto del cual el pluralismo sea en sí mismo algo valioso y no meramente un hecho ineludible. Como es sabido, Habermas ha criticado las formulaciones de Rawls introduciendo una moral universal, con todo su sentido kantiano, entre la concepción política de la justicia y las morales omniabarcantes privadas, de manera que la concepción política de la justicia se fundaría no en las morales privadas sino en esa moral kantiana universal⁵. Pero

⁴ He tratado desarrollar esta argumentación en J. V. Arregui, «Pluriculturalism: Inescapable Fact or Human Value», en M. García Amilburu (ed.), *Education, the State and the Multicultural Challenge*. Pamplona: Eunsa, 1996, pp. 35-63, y en «El valor del multiculturalismo en educación», *Revista Española de Pedagogía*, 55 (1997), pp. 53-77.

⁵ Sobre la controversia entre Rawls y Habermas, véase M. Elósegui, «La inclusión del otro. Habermas y Rawls ante las sociedades multiculturales», *Revista de Estudios Políticos*, 98 (1997), pp. 59-84.

no quisiera empujar en esa dirección, porque no me parece que haya un *tertium quid* (una moral universal) que medie entre la concepción política y las morales privadas. Además, no serviría para nada que lo hubiese, porque también esa moral universal sería alcanzable y formulable sólo desde una perspectiva concreta. No tenemos un acceso al *overlapping consensus* que sea un acceso desde ninguna parte. El conocimiento que un humano podría tener de tal moral universal kantiana resultaría ser siempre lo que Rawls llama «una moral omniabarcante privada»: Como tampoco en ética disponemos de algo así como El Punto de Vista de Dios, el pluralismo es tan profundo como Rawls pretende.

Por tanto, no voy a argumentar desde ese presunto mediador que sería la moral universal; voy a intentar difuminar la frontera entre la moral pública y la privada, de relativizar la tajante distinción entre la concepción política de la justicia y las morales omnicomprendivas. Porque, si para defender el valor moral del pluralismo hemos de acudir a un sistema privado de convicciones morales (y no parece que haya otra posibilidad), estamos dando vigencia social a ese sistema. O más claramente: si se quiere defender el pluralismo como valor, no cabe seguir manteniendo la tajante distinción entre moral pública y privada. No me interesa ahora discutir la muy matizada posición de Rawls al respecto; pero quisiera, al margen ya de su tesis, subrayar la existencia de unas morales omniabarcantes mucho más aptas que otras a la hora de justificar el valor moral del pluralismo. La capacidad de unas convicciones morales para albergar dentro de sí el pluralismo y para justificarlo como valor moral resulta ser un buen criterio de selección entre las diversas convicciones morales y religiosas en liza.

Si se comparan, por ejemplo, las éticas nacidas en una matriz aristotélica con el utilitarismo o el consecuencialismo las primeras iluminan mejor el carácter intrínsecamente valioso del pluralismo que las segundas. Si el único criterio moral es, como se pretende en las diversas formas de utilitarismo, «el mayor placer para el mayor número», se imposibilita el pluralismo, pues en principio parece que en una circunstancia concreta sólo hay una acción que cause el mayor placer al mayor número. Por eso, Hampshire ha podido advertir que son justamente los absolutos morales los que permiten un pluralismo que contrasta con el univocismo y la simplicidad del utilitarismo. Pues los absolutos morales bosquejan un estilo de vida que, aunque excluye algunas conductas, abre una «gran variedad de modos de vida tolerables dentro de estos límites mínimos. Las prohibiciones morales forman una especie de gramática de la conducta que muestra los elementos con los que debe construirse cualquier conducta razonable, como uno la conciba»⁶. La creencia en absolu-

⁶ Cf. S. Hampshire, «La moral y el pesimismo» en S. Hampshire (ed.), *Moral pública y privada*. México: FCE, 1983, pp.11-36.

tos morales deja más espacio a la libertad, el pluralismo, la espontaneidad o el estilo personal que el utilitarismo.

Entender, como hace Rorty, el pluralismo como ausencia de verdad, «fundamentarlo» en el relativismo y establecer una separación tan tajante entre moral pública y privada que impide cualquier intento de dar vigencia social a las propias convicciones morales lleva directamente al totalitarismo, por libertarias que sean las intenciones de quienes lo defienden. El respeto a la conciencia en su búsqueda de la verdad es a todas luces uno de los mayores logros de la cultura moderna; pero es precisamente el respeto a la conciencia en su búsqueda de la verdad el que constituye el fundamento del pluralismo. Como ha advertido Putnam, «la oposición incondicional hacia toda forma de autoritarismo político y moral no debería comprometernos con el relativismo o con el escepticismo moral. La razón por la que el gobierno hace *mal* en dictar una moralidad para el ciudadano no es que no existan medios de ponderar qué formas de vida son satisfactorias y qué formas de vida no lo son, o son moralmente inicuas por algún otro motivo (Si no hubiese algo como la incorrección moral, el gobierno no haría mal en imponer las elecciones morales)»⁷.

Con cierta frecuencia se argumenta en contra de las posiciones «subjetivistas» a la Rorty defendiendo el carácter «objetivo» de la verdad, el bien o la belleza, sosteniendo que lo bueno o lo bello lo son al margen de las valoraciones subjetivas. No pocas veces vuelve a oponerse hoy, tal como en el XVIII hizo Reid contra Hume, a un subjetivismo que aparentemente lo reduce todo a sentimientos un objetivismo duro: la belleza y la bondad no dependen de la afectividad del sujeto, son propiedades objetivas de las cosas a las que toda subjetividad debe plegarse. Más: bastaría con realizar una correcta fenomenología del modo en que realmente lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, comparecen en la conciencia para que quedara patente su carácter absoluto e independiente de esa conciencia a la que se aparecen. El valor moral o estético serían algo que se impone desde sí a la conciencia, y no al revés.

Pero este tipo de crítica objetivista al subjetivismo resulta aporética. ¿Qué significa que algo es bello con absoluta independencia de que alguien lo contemple y lo valore como tal? ¿Puede algo ser bueno sin que sea bueno para alguien? ¿Puede haber un bien que nadie desea? El objetivismo comparte demasiados supuestos con el subjetivismo para suponer una crítica certera. De entrada, porque con muchísima frecuencia al hablar de «percepción de los valores», «captación del bien», etc., se está moldeando la objetividad de las valoraciones con patrones tomados de la percepción. Como si el bien fuera algo, una cualidad objetiva, que un sujeto imparcial –o sea desvinculado– ve. Pero en realidad, no hay tal. Los juicios morales o, incluso, si se quiere, la captación

⁷ H. Putnam, *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos, 1988, p. 152.

del bien, no es una percepción, es una valoración. Y, si quizá pueda hablarse en el caso de la percepción de un sujeto que contempla un objeto frente a él, en una valoración no cabe nada semejante. El bien, lo bueno, no yace frente a un sujeto desvinculado, sino que justamente determina la conveniencia (todo lo ontológica que se quiera) entre el algo que parece bueno y aquél al que se lo parece. No hay tal cosa como una captación «objetiva», quasi-perceptiva, de un sujeto desvinculado e imparcial.

Quizá haya sido Taylor quien mejor ha mostrado recientemente el supuesto común al subjetivismo y a su crítica «objetivista»: una perspectiva epistemológica, un naturalismo extremo y algunos supuestos antropológicos⁸. En las dos posturas superficialmente contrarias aparece un mismo naturalismo extremo correlativo a un sujeto epistemológico desvinculado que considera la realidad y a sí mismo como un espectador imparcial situado en ninguna parte. Objetivistas y subjetivistas contemplan desde fuera, de modo absolutamente desinteresado y descomprometido, una naturaleza física reducida a engranajes mecánicos que, a su vez, encaja con unos no menos quasi-mecánicos resortes psicológicos. De lo que en ambos casos se trata es de explicar, partiendo de una concepción de la naturaleza humana entendida como la maquinaria psicológica común a todo el género humano, el funcionamiento empírico de nuestras facultades, el modo en que necesaria y quasi-mecánicamente se desencadenan nuestros juicios de valor y nuestros sentimientos. Para las dos posturas, la percepción de una propiedad suscita automáticamente un sentimiento de aprobación o desaprobación, o –en su caso– un deseo. Como si la percepción de un bien «objetivo» provocara mecánicamente una tendencia en un sujeto hasta entonces desligado. Y, también en ambas posiciones, paradójicamente, la valoración moral termina por no ser en sí misma algo moral: es un resorte psicológico.

Seguramente, Reid tiene razón al afirmar contra Hume que la proposición «X es bello» o «X es bueno» es una afirmación sobre X y no una descripción –o una expresión– de nuestros sentimientos. Pero se equivoca al seguir en su crítica un modelo perceptivo. Los juicios de valor son juicios de valor y no percepciones, por lo que implican una relación con el sujeto. El bien o la belleza dicen una relación de conveniencia, de ajuste, entre un sujeto y una realidad. Por eso suena tan raro afirmar que algo es bueno en sí o bello en sí, con absoluta independencia de nosotros. Pero, como ha mostrado Taylor, si no cabe hablar de un «bien en sí» independiente de quien lo desea, tampoco resulta posible definir un yo al margen de las concepciones del bien que posee. La propia interioridad y las concepciones del bien se definen circularmente. Con

⁸ Cf. Ch. Taylor, *Las fuentes del yo*. Barcelona: Paidós, 1996 y «La superación de la epistemología», en *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós, 1997, pp. 19-42.

lo que más nos vale sustituir una metafísica naturalista presuntamente capaz de fundar la ética por una hermenéutica de nuestros juicios de valor.

Con todo, no interesa ahora desgranar la hermenéutica moral de Taylor, basta advertir su relevancia contra la idea de que pueda establecerse una distinción tajante entre una moral pública, constitutivamente anónima, y otra privada desde la que regir la propia vida. Tampoco los juicios morales sobre cuestiones públicas son percepciones de un sujeto descomprometido: son más bien valoraciones de un yo implicado. La moral pública no responde a una razón pública sino a una pluralidad de razones prácticas.

III. VICIOS PRIVADOS, VIRTUDES PÚBLICAS

Como luego se verá, hay varios buenos argumentos para defender no sólo la diferencia entre la moral pública y la privada sino la irreductibilidad de la primera a la segunda, pues la moral pública no es sólo una aplicación de los principios que rigen las conductas de las personas singulares al ámbito de la actuación pública. Con todo, una exposición demasiado teórica, demasiado abstracta, de las relaciones entre la moral pública y la privada, resulta engañosa. Porque oculta una cuestión: la distinción entre moral privada y pública es un producto histórico, característico de una determinada tradición cultural, la cristiana occidental. Con lo que el punto de vista filosófico ha de ser completado con una consideración histórica. La distinción entre la moral pública y la privada, tal como la vemos hoy y con la claridad con que la vemos hoy, es un producto histórico. Y es justamente esa génesis histórica, ese proceso histórico, el que determina nuestro modo de considerar en general la moral y, en concreto, la distinción entre la moral privada y la pública. Planteamos los problemas en filosofía (también los morales) como los planteamos como precipitado de una tradición histórica. Lo peor de carecer de conciencia histórica, de no advertir que lo que se presenta como natural y necesario es en sí mismo un producto histórico, es que las cosas se nos aparecen con una necesidad engañosa. Como si el modo en que hoy trazamos la distinción público-privado, y la diferenciación entre las consiguientes morales, fuera el único posible. Por eso, como hay algo engañoso en la atemporalidad con que se presenta la reflexión moral abstracta, interesa empezar por la historia.

Uno de los productos históricos de la tradición cultural en que vivimos es tanto la tajante distinción entre moral pública y privada como la manera en que comprendemos lo privado y lo público. Posiblemente una cierta distinción entre lo privado y lo público aparece en todas las sociedades humanas, pues la norma básica fundante del orden social, el tabú del incesto, asegura la distinción entre familia y sociedad y, por consiguiente, entre un ámbito privado y un ámbito público, por lo que se constituye en condición de la libertad subjetiva.

Sin embargo, aunque la distinción entre la vida pública y privada sea universal, la frontera o, para ser más exactos, los contenidos de lo que llamamos «privado» y de lo que denominamos «público» varían históricamente. Para verlo, basta considerar que en la Grecia clásica la economía pertenece de lleno a la esfera de lo privado, mientras que la ética, la práctica de la virtud, se incluye en la esfera de lo público. Por eso, para un griego expresiones tan habituales hoy como «economía política» o «política económica» carecían de sentido. La economía, entendida como el conjunto de actividades necesarias para la supervivencia, es para un griego un asunto eminentemente privado, o sea, doméstico. Por el contrario, la política –que incluye la práctica de la virtud– es lo que se hace fuera del hogar cuando ya están satisfechas las necesidades vitales. Sólo entonces el hombre es libre para practicar la virtud y para discutir los asuntos públicos⁹.

No cabe ahora contar exactamente cómo hemos llegado a nuestra posición, qué vericuetos aparecen en el camino que lleva de un planteamiento como el griego a uno como el nuestro, qué supuso la aparición del cristianismo, etc. Pero sí conviene recordar tanto que hay un proceso histórico como algunos de sus eslabones fundamentales, algunas de las secuencias de lo que los sociólogos llaman «proceso de modernización». El propio Rawls alude a dos de esos eslabones –la ruptura de la unidad religiosa y la ruptura de la unidad de la razón–, pero creo que sus referencias históricas han de completarse con una consideración de la emancipación progresiva de la esfera económica en la vida social a lo largo del proceso de modernización. Porque quizá puede mantenerse que, de la misma manera en que la economía ha generado por un proceso de especialización, una moral propia –la ética económica– que aparece de algún modo como autónoma, la independización de la esfera política ha generado, o debería generar, una ética política. Lo que situaría, como ha propuesto Williams, la ética política o la moral pública, en el sentido de la moral que regula la actividad política de los políticos o la vida pública en cuanto que pública de los ciudadanos, en la misma órbita que las deontologías médica, jurídica, etc.¹⁰.

La Reforma protestante quebró la unidad religiosa de la sociedad –lo que consolidó una distinción siempre presente en el cristianismo entre religión y política– y, en consecuencia, obligó a buscar un fundamento de las normas de funcionamiento del sistema social, o sea una moral pública, fuera del ámbito de la fe religiosa. Willey explicó hace ya años que esta nueva instancia desde la que fundar la moral pública sólo podía ser la razón, pues los conflictos religio-

⁹ La obra clásica al respecto es la de H. Arendt, *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993. Véase también H. Marín, *La invención de lo humano*. Madrid: Iberoamericana, 1997.

¹⁰ Cf. B. Williams, «La política y el carácter moral», en S. Hampshire (ed.), *Moral pública y privada*. pp. 72-92.

sos, al establecer un disenso sobre todos los puntos de la fe contenidos en la Escritura, habían aniquilado la credibilidad de la revelación sobrenatural. Como la discusión versaba acerca del contenido mismo de la revelación, y para dirimir las discrepancias sólo cabía acudir a la religión, la religión natural –fundada en la razón y en la naturaleza– tenía que juzgar cuáles eran los auténticos contenidos de la fe sobrenatural. Con lo que los conceptos de naturaleza y de ley natural cognoscible por la razón asumieron el papel histórico de asegurar la concordia y la tolerancia entre los hombres y de conducirles al progreso. La razón y la ley natural que aquélla descubre parecieron capaces de crear una moral pública que a su vez permitiera establecer un ámbito social y político en el que convivieran las diversas religiones¹¹.

Ahora bien, a este nivel sólo se constituye un pluralismo religioso, pero no un pluralismo moral, pues lo que de hecho se ha abierto es una moral universal y una regulación de la vida social capaces de albergar los diferentes credos religiosos. Y no sólo porque los contenidos morales de las diversas religiones en liza eran de hecho casi los mismos, sino porque de suyo la moral racionalista es muy universalista. Por paradójico que parezca, la fe religiosa como fundamento de la moral –incluida la moral pública– es mucho más tolerante con la diversidad que la racionalidad ilustrada. A fin de cuentas, la fe tenía la experiencia histórica desde los tiempos de San Pablo del problema de la inculturación. Y si los cristianos sabían desde siempre que una misma fe podía ser vehiculada en diversas culturas, tampoco les tenía por qué resultar tan extraño que una misma moral pudiera vehicularse en culturas diferentes. Quizá, en el terreno de los hechos sí les extrañaba, pero esa extrañeza se debía mucho más al uniformismo ilustrado que a la unidad de la fe¹². Las guerras modernas de religión son ante todo modernas. La modernidad pretende configurar una moral plenamente universalizable: «puesto que normas, principios y valoraciones morales –ha escrito con acierto Adela Cortina– descansan en la razón, facultad común a todos los hombres, todos pueden comprender y compartir tales normas, principios y valoraciones. El universalismo moral ha alcanzado su punto álgido»¹³. No en vano, el criterio de moralidad es para Kant precisamente la posibilidad de universalización.

Suele mantenerse, a partir de la crítica desarrollada por la Escuela de Frankfurt, que el proyecto ilustrado fracasa porque sustituye la razón moral por la razón técnica, lo que lleva a una progresiva subjetivización y privatización

¹¹ Cf. B. Willey, *The Eighteenth Century Background*. Londres: Chatto and Windus, 1940.

¹² Un análisis de las relaciones de la fe cristiana con la modernidad y la postmodernidad culturales puede verse en J. Choza, «Cristianismo, estilos y universos culturales», *Nueva Revista*, 52, (julio-agosto de 1997), pp. 27-43.

¹³ A. Cortina, *Ética mínima*. Madrid: Tecnos, 1989, p. 150.

de la moral. Como concluye amargamente Adela Cortina, la razón instrumental supuso no sólo la muerte de Dios, sino la muerte del universalismo moral ilustrado. La unidad y universalidad de la razón como garante del orden social estalló hecha añicos. La razón moral, la razón que tiene que ver con los fines, quedó enclaustrada en el ámbito privado, mientras que la esfera pública se entregaba en manos de la razón técnica, de la razón instrumental. En la misma línea, Llano ha indicado no sólo que esa concepción individualista de la ética que la recluye en el ámbito privado se corresponde con una interpretación tecnocrática de la política sino que depende de una desconfianza en la *competencia* ética de los ciudadanos, en su capacidad de conocer y discutir por sí mismos lo que es el bien para todos. «La quiebra –concluye– entre la ética pública y la ética privada conduce inevitablemente a configuraciones burocráticas y tecnocráticas»¹⁴.

A estas alturas, no nos encontramos ya sólo ante un pluralismo religioso, sino ante un pluralismo moral. Pero ahora «pluralismo moral» significa dos cosas: primero, reducción de la moral al ámbito privado en el que cada uno es perfectamente libre de mantener lo que quiera y de actuar como le parezca; segundo, entrega de la esfera pública a una razón técnica. Quien ha de fundar la moral pública no es ya la ley natural universal de los ilustrados sino la técnica económica y el derecho administrativo.

Habitualmente, al llegar a este punto, muchos se entregan a toda suerte de lamentaciones jeremías. Pero puede resultar más útil tratar de comprender la ruptura de la unidad de la razón y la muerte del universalismo moral propuesto por la primera Ilustración. ¿Por qué se enclaustran las convicciones morales omniabarcantes en la conciencia privada y se reduce la esfera pública, y por consiguiente la moral pública, a economía y derecho administrativo? ¿Por qué la sociedad no se convierte en un inmenso parlamento en el que se discute a diario sobre el sentido de la vida y la finalidad de la existencia humana y se transforma en su lugar en un gran mercado?

Quizá, uno de los autores que mejor ha estudiado el proceso por el que la economía se autonomiza de todas las demás esferas de la vida humana y tiende a llenar todo el espacio público ha sido Dumont, quien prueba también cómo el economicismo se liga con los demás rasgos de la mentalidad moderna¹⁵. En varios trabajos ha explicado cómo, en primer lugar, el omniabarcante ámbito de la religión dio origen –con ayuda de la ley– a la esfera específica de la política. La esfera de la política como dimensión específica de la vida humana distinta de las demás y el Estado surgen de un proceso de diferenciación, cuyo

¹⁴ A. Llano, *Humanismo cívico*. Barcelona: Ariel, 1999, pp. 24-5.

¹⁵ L. Dumont, *Homo aequalis*. Madrid: Taurus, 1982, y *Ensayos sobre el Individualismo*. Madrid: Alianza, 1987.

efecto fue separar del depósito central algunos valores absolutos. Ahora bien, en segundo lugar, de la misma forma que la religión originó la política, ésta también dio a luz a la economía por un proceso de diferenciación. No va a recogerse aquí una historia que, aunque apasionante, resulta demasiado larga. Sólo se van a enumerar sus eslabones fundamentales subrayando su importancia tanto para la génesis de la distinción corriente hoy día entre moral pública y privada como para la tendencia a reducir la moral pública a cuestiones económicas.

La independización de la economía, que se alcanza por primera vez de modo absoluto en *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, presupone una doble condición: en primer lugar, que haya una consistencia o una legalidad interna de los hechos económicos y, en segundo lugar, que esa consistencia interna esté orientada al bien del hombre. De este modo, que haya una legalidad interna a los hechos económicos significa que, si se deja obrar a la economía según sus propias leyes, sus resultados son beneficiosos, pues se produce una armonía natural de los intereses.

¿Cómo se llegó a esta idea formulada ya con claridad por Adam Smith y que sigue siendo fundamentalmente la nuestra? A tenor de la interpretación de Dumont, los eslabones de la cadena de independización de la economía quedan determinados por las aportaciones de Quesnay, Locke y Mandeville que culminan en *La riqueza de las naciones*. Para Adam Smith, escribe Dumont, «en oposición a la esfera general de los sentimientos morales basada en la *simpatía*, la economía es la única actividad del hombre en que sólo resulta necesario el amor de sí mismo. Al perseguir sus intereses particulares, los hombres trabajan sin pretenderlo para el bien común, y aquí es donde entra en juego la famosa 'mano invisible'. En esta doctrina de la armonía natural de intereses, como la llamó Elie Halévi, la moral es superada en la esfera particular de la economía. Pues si la moral enseña algo, es precisamente que el amor de sí mismo debe subordinarse a fines más altos».

Ahora ya cabe comprender no sólo cómo y por qué se ha producido la distinción entre una moral omniabarcante y privada, y una moral sectorial pública reducida, por una parte a economía, y, por otra a tecnología jurídica —como aparece claramente en el constructivismo de Rawls—. Y se puede también entender como la distinción entre ambas morales se transforma en oposición, pues ahora lo que en el ámbito privado es un vicio resulta ser una virtud en el ámbito público. Así se defiende que es el vicio privado del orgullo y el intento de emulación social, el que constituye la virtud de la socialidad; que es el egoísmo y el afán absorbente de riquezas el que lleva al bienestar común; que es el desco de venganza el que lleva a la justicia penal, etc. Todo el final del siglo XVIII parece convertirse en un canto a ese misterioso mecanismo que convierte el vicio en virtud, o en un himno a la sabiduría divina que es capaz de

sacar el bien del mal, y utilizar para sus benéficos fines nuestras pérfidas intenciones.

Una metáfora alcanzó en este sentido singular éxito. De la misma forma que un planeta es objeto de dos fuerzas de atracción opuestas pero su resultante le mantiene en su armoniosa órbita, la resultante de los vicios humanos privados es el bien para todos. La tesis de que la virtud pública es fruto de los vicios privados fue popularizada por Mandeville y sostenida después por otros pensadores británicos, pero puede encontrarse también de modo independiente en pensadores católicos continentales como Vico. Si Hume, por ejemplo, declara taxativamente en el *Tratado de la naturaleza humana* que «su verdadero origen (de las leyes de la justicia) es el egoísmo; y como el egoísmo de una persona se opone naturalmente al de otra, las distintas pasiones que entran en juego se ven obligadas a ajustarse de modo que coincidan en algún sistema de conducta y comportamiento. Por tanto, este sistema es desde luego ventajoso para el conjunto en cuanto que incluye el interés de cada individuo, aunque quienes lo descubrieron no tuvieran esa intención»¹⁵; Vico, por su parte, tampoco se queda corto y establece como uno de los principios de *La Ciencia nueva* que «la legislación considera al hombre tal como es para orientarlo hacia usos buenos en la sociedad humana. A partir de la ferocidad, la avaricia y la ambición, los tres vicios que atraviesan la raza humana, crea el ejército, el comercio y las clases gobernantes y, por consiguiente, la fuerza, la riqueza y la sabiduría del bien común. De estos tres grandes vicios, que podrían ciertamente borrar el género humano de la faz de la tierra, obtiene la felicidad civil. Este axioma, continúa Vico en el párrafo siguiente, prueba que existe una divina providencia y además que es una mente divina legisladora. Porque, partiendo de las pasiones de los hombres inclinado cada uno a su propio interés, por causa del cual vivirían como bestias en el desierto, crea un orden civil por el que pueden vivir en humana sociedad»¹⁶.

Muchos parecen seguir manteniendo dos siglos después que la tarea fundamental del gobernante político consiste en un hábil manejo de los vicios privados cuya incentivación aumenta el bienestar común. Unos pocos se oponen explícitamente a esta tesis, y hablan de un empobrecimiento moral de nuestra sociedad, de una corrupción creciente propugnada desde el poder y de la necesidad de un rearme moral de una sociedad que la haga capaz de enfrentarse a los retos del futuro: el desafío fundamental de la pobreza creciente del tercer mundo y el no menos imponente de las extraordinarias bolsas de pobreza y marginación que la sociedad liberal genera. Sin embargo, nadie hoy negaría la distinción entre moral pública y privada, ni al menos el hecho del pluralismo. El problema que divide a los espíritus es cómo se traza exactamente esa distinción, qué relación exacta hay entre ambas.

¹⁶ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 1988, III, II, VI, p. 708.

IV. MORAL PÚBLICA Y PRIVADA

El proceso descrito por el que la modernidad ha alcanzado *la conquista positiva* del pluralismo y el modo en que ha establecido la distinción entre lo público y lo privado, con la consiguiente tendencia a reducir la moral pública a normas económicas, aunque lleno de luces, no deja también de tener sus sombras. En primer lugar, el propio Dumont ha subrayado que el modo concreto en el que la economía se ha emancipado en la modernidad implica una primacía de las relaciones entre el hombre y las cosas sobre las relaciones de los hombres entre sí. En segundo lugar, esta primacía de lo económico que tiende a privatizar la moralidad implica una doble consecuencia. Por una parte, la reducción del ámbito público a economía convierte a la sociedad en «el gran mercado del mundo». Una sociedad transformada en un inmenso hangar resulta fría, distante, inhumana e inhóspita, por lo que genera desarraigo e inadaptación social. Si los valores sólo tienen vigencia en la esfera privada, no es posible que el hombre se reconozca a sí mismo en la pública. Si la sociedad se transforma en un mercado en el que sólo compiten los más fuertes, las bolsas de marginación crecen vertiginosamente. Por otra parte, la privatización de la moral y su reclusión en el ámbito de una subjetividad decisionista e irracional hacen imposible el diálogo en torno a los fines de la sociedad convirtiendo el pluralismo moral en una diversidad de posturas atómicas, irracionales e incommunicables.

Pero, para que haya un auténtico diálogo, se precisa sacar la ética de su retiro en la privacidad, el irracionalismo y el infalibilismo. Porque una ética que se entiende a sí misma como subjetivista y privada, se autocomprende también como infalible. Porque parapetar una afirmación tras la trinchera del «me parece» o «del para mí» es substraerla subrepticamente de la discusión racional. Sólo en la medida en que *la verdad* y *el bien* existen, ni *mi* verdad es *la* verdad, ni *mi* bien es *el* bien. Con lo que se difumina la distinción privado-público. Toda moral omniabarcante ha de pasar por el tamiz de la discusión pública. No hace falta ser wittgensteniano ni conocer a la perfección su argumento contra el lenguaje privado y su tratamiento de la conducta de seguir una regla para percatarse de que el subjetivismo moral colapsa desde el punto de vista de la lógica. Si es bueno, lo que a mí me *parece* bueno, todo el uso de la palabra «bueno» explota. Mantener que la conciencia es infalible supone el cortocircuito del concepto mismo de conciencia. La moral no puede sustraerse al ámbito de la discusión pública, lo que supone admitir criterios de verdad y falsedad, y, por tanto, admitir la posibilidad del error. Si no hay error posible, si la propia conciencia moral no puede por definición ser errónea, no hay discusión racional que valga.

Con todo, aunque moral pública y privada no se contrapongan y ni siquiera resulten tan independientes como habitualmente se sostiene, la moral públi-

ca, la moral que rige las acciones públicas de los ciudadanos en cuanto tales, es irreductible a la moral privada, a la moral que rige la conducta de los seres humanos como sujetos individuales. Tampoco cabe, como ha indicado Nagel, comprender la moral pública como una simple aplicación de la moral privada a la nueva esfera de actuación que es el espacio social y político. No basta con decir que la moral pública es la moral privada aplicada a las actuaciones de los cargos o los funcionarios públicos, o que «emerge naturalmente de la moral individual en las condiciones que define el cargo público del individuo», porque la actividad pública presenta una especificidad que la convierte en intematizable desde la moral privada¹⁷. En primer lugar, porque la actuación de un funcionario como funcionario, o de un político como político, no puede atribuirse sin más a la persona humana concreta que ese político o funcionario es. El sujeto de la acción es distinto: un policía de tráfico puede poner multas, y Pepe Pérez no, por mucho que el policía en cuestión sea Pepe Pérez. De la misma manera en que Bill, el marido de Hillary, no puede declarar la guerra a Irak, mientras que el Presidente de Estados Unidos sí puede, aunque Bill Clinton sea el Presidente de Estados Unidos.

En segundo lugar, porque la actuación pública ha de obedecer a una serie de razones discutibles públicamente en una cámara de un modo en que la conducta privada no ha de hacerlo. Un funcionario, un juez o un político ha de poder justificar sus decisiones en un debate público ante un oponente, debe poder construir una narración de sus decisiones, enmarcarlas en un contexto que le preste inteligibilidad, de una manera en que no tiene porqué hacerlo respecto del modo en que vive su vida. Sin duda, la tarea de justificación pública de las propias decisiones políticas y sociales, la capacidad de dar razones de las propias acciones, el *reason-giving* de que hablan los ingleses, encuentra un límite y, al final, nos topamos –como dice Wittgenstein– con una roca en la que la pala se dobla¹⁸. Como la razón práctica es una razón comprometida, una razón situada marcada por una determinada experiencia vital, no es nunca perfectamente cristalina para sí misma¹⁹. Pero, con todo, una acción política requiere un grado de discutibilidad racional que de ningún modo exigen las acciones o conductas privadas.

Sin embargo, de nuevo, la distinción se difumina. Porque, por mucho que la moral pública sea irreductible a la privada, por mucho que la actuación del Presidente de Estados Unidos no pueda juzgarse desde los parámetros que usa-

¹⁷ G. B. Vico, *Principi di Scienza Nuova* (1744), en *Opere Filosofiche*. Florencia: Sansoni, 1971, I, II, VIII, pp. 432 y 433.

¹⁸ Cf. Th. Nagel, «La crueldad en la vida pública», en S. Hampshire (ed.), *Moral pública y privada*, pp. 93-111.

¹⁹ Cf. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, § 217.

mos para juzgar la de Bill Clinton, hay cosas que el Presidente de Estados Unidos no puede hacer porque hay cosas que Bill Clinton no puede hacer. Quizá sea el mismo Nagel quien mejor ha subrayado tanto la irreductibilidad entre moral pública y privada como que la segunda actúa como límite de la primera.

Sin duda, no se trata sólo de que los actos de un político o de un funcionario como tal presenten un fuerte grado de impersonalidad que hace posible aislar las actuaciones públicas de los políticos de las personas singulares que esos políticos o esos funcionarios son. Se trata más bien de que esa impersonalidad viene exigida tanto por el concepto mismo de burocracia como por el más elemental sentido de la justicia. Las acciones públicas son en cierto modo impersonales. Con palabras de Nagel, «dado que los cargos supuestamente están a cubierto de los intereses personales de quien desempeña el puesto, lo que el funcionario haga en su capacidad oficial también parece estar despersonalizado». «El cargo que alguien ocupa se interpone entre su propia persona y sus actos despersonalizados».

Pero esa impersonalidad resulta ilusoria y engañosa si conduce a pensar que las actuaciones de los hombres públicos no pueden imputarse a persona concreta alguna y, en consecuencia, no caen en modo alguno bajo la responsabilidad moral de alguien. Hay límites de las actuaciones públicas que derivan de la moral privada, de la moral que rige las acciones de los seres humanos *qua* humanos. En la medida en que el Presidente es Bill Clinton, hay actuaciones que el Presidente de Estados Unidos no puede seguir porque a Bill Clinton no le cabe realizarlas. El Presidente no puede asesinar públicamente a miles de personas porque Bill Clinton no puede asesinar privadamente a una.

Quizá por eso, los códigos penales introducen delitos, como la prevaricación, que atribuyen a las personas privadas sus acciones en el ámbito público. Y quizás también por eso nos resulta terrorífica la idea de ser gobernados por seres anónimos, por gobernantes detrás de los que no haya una conciencia privada. Como si pensáramos que, por impersonales que sean las actuaciones de los hombres públicos, no pueden serlo tanto que no tengan una persona detrás. No pocas películas de ciencia ficción juegan con la idea de una guerra nuclear desencadenada y dirigida directa e inmediatamente por ordenadores. ¿Por qué nos repugna tanto la idea de que tras una razón pública no haya un estómago humano, unas entrañas humanas?

Quisiera añadir una advertencia final. La cuestión no es sólo que las morales omniabarcantes privadas, la moral que rige la vida personal de los hombres públicos actúe como límite de sus actuaciones sociales. Se trata de que ese límite tiene una función positiva y no sólo negativa. Actúa como garante estabilizador de la vida pública. Porque es cierto que todos esperamos que los funcionarios no interrumpan continuamente la vida pública invocando su con-

ciencia privada; no les pedimos que crean en el sistema democrático y en los procedimientos formales de un estado de derecho. No nos importan sus convicciones sobre el valor del pluralismo. Les exigimos sólo que cumplan la legislación vigente y se atengan al derecho administrativo. Pero también es verdad que esperamos que tengan la conciencia suficiente para oponerse de plano, en virtud de algo así como su conciencia, a la dinámica de una vida pública enloquecida.

Los presidentes de las repúblicas, o los reyes, no pueden dimitir o abdicar cada vez que una ley no les gusta. Quizá, a veces, habrá que tomar posesión de un cargo llorando, como cuentan que hizo Federica Montseny. Pero presidentes, reyes y diputados confieren estabilidad a un sistema democrático si alguna vez son capaces de retirarse antes que hacer lo que viola su conciencia. Causaría vértigo que nadie lo hiciera nunca, que ningún estómago humano respondiera de las decisiones públicas. Desde luego, pocas veces un poder democrático quedó tan legitimado moralmente como aquel día de septiembre de 1873 en que D. Nicolás Salmerón dimitió como Presidente de la Primera República española por no firmar unas penas de muerte. Y, si cabe replicar que la Primera República fue caótica, también se podría argumentar que fue la interposición de la conciencia del rey Christian de Dinamarca la que, al encasquetarse una estrella de David, protegió a los judíos de Dinamarca.

Jorge Vicente Arregui es profesor titular de Filosofía en la Universidad de Málaga. Su investigación se centra en la antropología filosófica y en la filosofía de la psicología de Wittgenstein. Es autor, entre otros, de los libros *Acción y sentido en Wittgenstein* (Pamplona: Eunsa, 1984) y *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana* (Barcelona: Tibidabo, 1991).

Dirección postal: Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Teatinos, 29071 Málaga.

E-mail: jnvicente@uma.es