
EL PAPEL DE LA IDENTIDAD EN LA CONSTITUCION DE LA MORALIDAD*

Ernst Tugendhat
Universidad Libre de Berlín

Los dos problemas fundamentales de la filosofía moral son: primero, ¿qué es una regla (o juicio, o sistema) moral, y qué significa justificarla? Y segundo, ¿cuáles son las reglas morales que pueden justificarse hoy en día? Si se habla de la “constitución de la moralidad” (como aparece en el título de este artículo), ésta puede entenderse en el sentido de uno de estos dos problemas. En este trabajo sostendré que ni el sentido formal de moralidad (en el sentido de *un* sistema moral), ni lo que llamaríamos “nuestra moralidad” pueden entenderse sin recurrir al concepto de identidad personal-social.

I.

Por la pregunta “¿qué es una regla moral?” quiero que se entienda el problema que se refiere a la significación de las expresiones modales contenidas en los juicios morales (“deber”, “tener que”, “no ser posible” y “no poderse”).

Notoriamente existen muchas clases de “deberes”. El “deber” moral difiere de la mayoría de los demás, ya que éste tiene una connotación de obligación. Por consiguiente, el problema respecto a la significación de las palabras modales en el contexto moral es idéntico al del problema acerca de lo que debamos entender por obligación moral. Y también es idéntico a lo que nosotros normalmente queremos decir cuando utilizamos las palabras “moral” e “inmoral”: no porque “moralidad” abarque todas las reglas morales, sino porque nosotros usamos estas palabras como sustituto de las palabras modales morales (“es inmoral crucificar el gato” = “usted no puede hacerlo”).

Y bien: ¿cómo podemos clarificar cualquiera de estos usos modales (moral o no-moral)? Pienso que deberíamos preguntarnos qué sucede si el sujeto no actúa como él debería hacerlo.

* En versión española de Guillermo Hoyos Vásquez, publicamos el presente texto con la autorización del autor. Fue escrito originalmente en inglés con el título “The Role of Identity in the Constitution of Morality”, y permanecía inédito hasta ahora.

Primero daré algunos pasos preparatorios. Para comprender lo que significa hacer un juicio de deber moral, debemos explorar las conexiones con otros juicios y también con sentimientos, que están en conexiones analíticas con los juicios de deber y que por tanto nos pueden conducir a comprender el entorno necesario para entender lo que les pertenece a tales juicios. Estos otros juicios son juicios de aprobación y reprobación. Y los sentimientos son los sentimientos de indignación, resentimiento y vergüenza (también el sentimiento de culpa). Estos sentimientos son los que tenemos (en tercera, segunda y primera persona respectivamente) cuando sentimos que algo, que ha sucedido, es moralmente malo. Por consiguiente, estos sentimientos están conectados analíticamente con juicios de reprobación (de hecho los implican). Ahora bien: ¿contienen los juicios de aprobación o reprobación algún aspecto especial que permita decir algo de interés acerca de los juicios de deber? Sí. Cuando se aprueba o se reprueba a una persona, uno dice que esa persona es buena o mala, o que ha hecho algo bueno o malo. Pues bien, este uso de “bueno” y “malo” es único. Este es el único contexto en el cual estas palabras se usan como predicados simples. Al relacionar esto con los juicios de deber mencionados llegaremos a lo siguiente: que el uso de las palabras modales morales está analíticamente conectado con una evaluación de personas (y de acciones) no con respecto a algo (buenas para, buenas como), sino *como tales*.

La comprensión de la moralidad se reduce por tanto al problema de cómo debemos entender esta evaluación de la persona como tal. Aquí parece razonable relacionar este tipo de evaluación con el ámbito total de evaluaciones de actividades de las personas. Existen muchas dimensiones en las que hacemos las cosas más o menos bien. Como niños somos socializados en parte por la adquisición de todo tipo de destrezas y a lo largo de la vida esto permanece siendo una fuente dominante de nuestra conciencia de valor propio. Al hacer cosas que son socialmente estimadas adquirimos un sentido de autoestima, si las cosas salen bien; de vergüenza si no salen bien.

En todos estos casos la atribución de valor es relativa. Soy estimado o no apreciado en mi capacidad como cocinero, violinista, como padre. Me parece pausable darle a la evaluación como moral especial un lugar vinculado con estas valoraciones de personas en relación con destrezas específicas. Esto significa que deberíamos entender también un enunciado evaluativo moral, que parece ser predicativo, como atributivo en su estructura profunda; es decir, “ella es mala” = “ella es una persona mala” -la única alternativa sería tomar el uso predicativo como el originario, y en mi opinión esto no conduce a nada: las palabras “bueno” o “malo”, entendidas así, no tienen un significado claro, y en manos del filósofo conducirían a toda suerte de invenciones. Mientras todas las demás apreciaciones del actuar humano contienen una

perspectiva específica, una perspectiva de una destreza específica (cocinar, tocar el violín, etc.), la apreciación moral o no contiene ninguna perspectiva (éste sería el caso si tuviésemos que tomar el uso predicativo como el originario) o (si el uso predicativo es implícitamente atributivo) la perspectiva es general: bueno no como cocinero o como violinista, sino como persona o miembro de la comunidad o de la sociedad.

Ahora podemos decir: al mismo tiempo que los niños están siendo socializados en toda suerte de destrezas especiales, también están siendo socializados en una destreza fundamental, que es la destreza de comportarse como miembro de esta comunidad o, de manera general, como miembro de la sociedad; esta destreza, como todas las destrezas, contiene una escala que va desde “muy mal” hasta “muy bien”, una escala desde el desprecio hasta la estima, y que consiste precisamente en comportarse bien con respecto a las así llamadas reglas morales (de esa sociedad); y esto significa para las reglas morales a su vez, que ellas son las reglas de esta destreza fundamental (de ser una persona, un miembro de la comunidad, un miembro de la sociedad).

La relación entre hacerlo bien (mal) en esta destreza fundamental y en otras destrezas puede comprenderse bien mediante la manera como esto se refleja en las diferentes formas de *vergüenza*. Vergüenza es, en general, el sentimiento de pérdida (real o imaginaria) de valor ante los ojos (o los posibles ojos) de los demás. Ahora bien, esta pérdida de valor puede relacionarse con cualquier cosa que yo considere mía, tal como las rasgos corporales, mis circunstancias externas o lo que otras personas, con quienes me identifico, hacen (mis parientes, mis compatriotas). Pero dentro de esta extensa esfera existe una región interior de vergüenza que se refiere a lo que yo mismo hago, y a esta región pertenecen todas mis incompetencias en las diferentes destrezas, y éstas se sienten de manera más aguda en tanto sean más importantes para el papel que desempeño en la sociedad. Y entonces hay dentro de esta región interior un núcleo, el más íntimo, y esto es la vergüenza moral. Si mi exposición fué correcta, entonces la vergüenza moral tiene que consistir en un sentido de desvalorización ante los ojos (o posibles ojos) de los demás, que concierne al núcleo de mi ser social: a mí mismo no como cocinero, etc., sino como persona, como miembro de la sociedad. Que esta vergüenza central se diferencia de otras formas de vergüenza, es algo que está documentado por ejemplo en el hecho de que Aristóteles en su análisis de la vergüenza sólo considera la vergüenza moral. Aún más significativo es que en todas las lenguas de nuestra cultura, retrocediendo hasta el griego antiguo, el no tener capacidad de vergüenza -sinvergüenza- se refiere únicamente a esta vergüenza central (en alemán “schamlos”, en inglés “shamelessness”, en latín “impudens”, en griego “anaischyntos”). Nótese también que de lo que uno se

avergüenza, es de aquello que únicamente en caso moral puede llamarse una *deshonra* (*disgrace* en inglés, *Schande* en alemán).

¿Cómo puede comprenderse conceptualmente la diferencia de la que estamos hablando? En primer lugar recurriendo de nuevo a las actividades de aprobar y reprobar y en segundo lugar atendiendo a la conexión en la que se mantienen estas actividades y la vergüenza moral con respecto a los demás sentimientos morales (indignación, etc.). Las palabras “aprobación” y “reprobación” (“praise” y “blame” en inglés, “Lob” y “Tadel” en alemán) no parecen tener la misma *extensión*. Aprobación puede referirse a cualquier cosa que uno haga bien, en tanto reprobación parece restringirse al caso moral. En el caso de destrezas particulares criticamos, pero no reprobamos. La crítica es el concepto más general. Criticar es señalar una deficiencia en relación a un *standard* de excelencia establecido. Reprobar en cambio significa señalar una deficiencia que no es relativa en este caso; la acción es mala, *simpliciter*; es una deficiencia de la persona. Criticamos las acciones, pero reprobamos a las personas.

Llegamos a observar las conexiones decisivas si incluimos los sentimientos morales, en particular la indignación. La reprobación normalmente incluye indignación. Sería muy superficial pensar que como la indignación se define como el sentimiento que incluye un juicio de reprobación, ella no puede a su vez ayudar a comprender el fenómeno de la reprobación. Adicionalmente al puro juicio, la indignación, incluye un trastorno emocional al encarar la acción inmoral. La razón de esta reacción emocional es que la acción inmoral pone en peligro la base común, los fundamentos mismos de la comunidad con los cuales se identifica la persona indignada. Mientras que es normal que el juicio moral esté acompañado de indignación, un juicio de valor del tipo usual (crítica) *no puede* estar acompañado por la indignación; el factor de indignación (o indignación posible) es por tanto lo que distingue la reprobación de los juicios de valor personales en general. La posibilidad de indignación no debe ser interpretada como una simple adición emocional; la posibilidad de indignación es un asunto de contenido, es esencial para el caso en que el juicio, el lugar de referirse a un *standard* de destrezas específicas, pueda referirse a los fundamentos sociales comunes. Aquí es importante ver claramente la línea de pensamiento: al principio sólo pude señalar que tenemos este juicio de valor sin tomar en cuenta una destreza particular y que de alguna manera se refiere a la persona como tal. Pero hasta entonces ésta era una carta vacía. Sólo la indignación es la que nos da la clave para descubrir de qué se trata en efecto en los juicios morales.

Es sólo ahora que podemos comprender cuál es la señal distintiva de la vergüenza moral dentro de la vergüenza en general. Vergüenza en general es

la (supuesta) pérdida de valor ante los ojos de los demás, pero estos ojos son normalmente indiferentes, no hay una contrapartida emocional a mi vergüenza en aquellos ante quienes me avergüenzo, excepto en el caso extremo del ridículo; pero en el caso de la vergüenza moral los rostros de los demás están indignados. Si alguien se desempeña mal en una u otra destreza, nosotros no nos indignamos ni hay en nosotros ninguna otra emoción análoga. La razón es clara: en las demás destrezas es sólo su propio problema, el que alguien se desempeñe mal -lo podemos sentir por él o burlarnos de él; éstas son emociones con respecto a otro, no representan un choque emocional de la propia persona. Pero cuando alguien procede mal moralmente, ya esto no es sólo su propio asunto, es por el contrario como si él estuviera quebrantando un contrato. Nos quedamos aterrados. Por ello la indignación es como el espejo en el que se refleja la imagen exacta de la vergüenza moral: es precisamente la indignación de los demás lo que nos atemoriza en la vergüenza moral (la indignación pertenece al contenido intencional de la vergüenza), -por esto la cosa más terrible para la persona que evalúa moralmente es que aquel, a quien evalúa, pueda carecer de la capacidad de sentir vergüenza, que sea “sin vergüenza” [los psicólogos llaman a esto carencia de sentido moral]; esto es peor que si él fuera malo, porque si no tiene la capacidad para avergonzarse, él es capaz de hacer cualquier cosa; y ésta es obviamente la razón por la cual en todas las lenguas la palabra “sinvergüenza” también se usa como una palabra fuerte para designar abuso.

Sinteticemos rápidamente antes de dar el último paso. Los juicios morales normativos (“uno no puede hacer eso”) nos condujeron a las evaluaciones personales correspondientes (“usted es malo”) y éstas a su vez sólo pudieron explicarse al ser referidas a la vergüenza y la indignación. El cognoscitivista tratará de entender esta línea de implicaciones, como si la regla moral fuera la estrella autosubsistente y el resto de fenómenos la cola adherida a ella; pero las prioridades son a la inversa: es sólo desde la indignación que la evaluación de una persona como persona (“mala” *sans phrase*) adquiere su sentido, y es sólo desde aquí que deben ser entendidas las palabras modales en los juicios morales. Esta línea no se puede invertir porque las palabras morales modales (“deber”, etc.) no tienen significados independientes. Ahora ya puedo aplicar el criterio para la comprensión del “deber” moral, por el que indagaba al principio de este trabajo: si preguntamos qué sucede si alguien no hace, en este sentido, lo que él “debe” hacer, la respuesta es: se enfrentará a la indignación o, alternativamente, se le avergonzará. Esta es la sanción social específica interna que le da *su sentido* al “deber” moral -que nosotros “debemos” actuar así no significa que sea racional [es decir, que si no lo hace, no podrá obtener lo que quiere], ni que sea parte del juego [es decir, que si no lo hace, no juega este juego], significa que si no lo hace incurre en una sanción, ciertamente en

una de un tipo muy especial; y cualquiera que piense que esta sanción es únicamente algo secundario tendría que decir qué piensa él que es lo primario.

El último paso consiste en que debo clarificar en qué sentido están conectadas la indignación y la vergüenza con una identidad social específica. En el caso de la vergüenza es obvio que existe tal identidad: en la vergüenza moral experimentamos una carencia de valor de nosotros mismos, no con respecto a cualidades específicas de la persona, sino de la persona como persona. Realmente esto aún suena muy abstracto, pero ya que la vergüenza moral y la indignación se corresponden, podemos ver que la identidad personal de la que se trata aquí es la identidad social, la cual es fundamento común tanto para la persona que potencialmente se avergüenza, como para las personas que potencialmente se indignan; y por supuesto todos los miembros de la sociedad son capaces siempre de cumplir estos dos papeles posibles. Y bien, ¿cuál es este fundamento común? Por supuesto no debe entenderse en analogía con un tapiz sobre el cual, o con una casa en la que nos encontraríamos parados, sino que se trata de un fundamento que está siendo constituido intersubjetivamente. La clave se encuentra de nuevo en la indignación y también ya en la misma aprobación y reprobación. Ambas implican la demanda de comportarse de maneras específicas (las reglas morales). Esta demanda es, dentro de una comunidad, universal y recíproca. Al mismo tiempo uno puede darse cuenta que la persona que se indigna no sólo demanda de sí misma, y de cualquier otro, comportarse de esta manera, sino que ella positivamente se identifica con estas normas y asume que todos los demás (y también la persona que suscita su indignación) también lo hacen. Este doble aspecto ha sido bellamente indicado por Freud, aunque sólo para el caso individual: Freud habla del Ego-ideal por un lado y del Super-ego por otro lado; la identificación positiva con el Ego-ideal (el que uno desee ser tal y cual) es la condición de posibilidad de que pueda ser interiorizado el factor de sanción y de castigo. Es esta complicada estructura, a saber, que todo el mundo *desea* ser así y al mismo tiempo *demanda* de sí mismo y de todos los demás ser así, la que constituye el sistema moral de una sociedad; y por tanto la sociedad (en *este* sentido de "sociedad") no está primero ahí y entonces puede tener un tal sistema, sino que la sociedad (en este sentido) está constituida por este sistema.

¿Podemos decir ahora qué significa justificar una norma moral? Creo que puedo decirlo al menos en relación con las concepciones morales tradicionalistas. Entiendo por tales, aquellas concepciones morales que se fundan en la religión y el mito y que están restringidas a una sola comunidad. Me referiré al asunto de la justificación de la moralidad moderna en la próxima sección. En una moralidad tradicional el asunto de la justificación consiste en la pregunta de si la norma que se debe justificar es o no es una consecuencia de

las fundamentaciones religiosas. Como cualquier justificación ésta, por supuesto, forma parte de las creencias normativas mismas. Violar una norma es incurrir en la indignación porque la norma pertenece al sistema de creencias religiosas, que constituye el fundamento común.

Para aclarar algunos puntos dudosos de lo que he expuesto permítaseme hacer algunos comentarios. *Primero*: ¿qué tipo de identidad es esta identidad moral? Seguramente no es la identidad de un individuo como tal, con certeza no lo es; es la así llamada identidad cualitativa (“yo me conozco a mí mismo como siendo así y así”), y además se trata de una identidad que es esencialmente intersubjetiva. Pero ¿es esta identidad moral al menos *la* identidad intersubjetiva primaria, a la base de todas las demás identidades intersubjetivas y básica también para el autoconocimiento personal de cada quién? Pienso que así es, pero no es necesario proponer pretensiones tan fuertes. La jerarquía de valores en los cuales una persona se conoce a sí misma puede en principio dejarse abierta. La identidad moral es simplemente aquella identidad que ha sido descrita.

Segundo. ¿Cómo hay que distinguir las normas sociales convencionales de las normas morales? Pienso que por dos criterios interrelacionados: las normas convencionales no contienen una pretensión de justificación y una persona que las viola no es considerada mala. Tengo que admitir que parece posible sentir indignación ante alguien que transgrede una norma convencional; en ese caso “la indignación” tendría que admitirse como un concepto más amplio que el de la indignación moral. Esto no puede sin embargo crear ningún problema, porque la indignación que necesitamos para la moralidad la obtenemos diciendo: es aquella indignación que corresponde a juicios de valor personal no calificados. Estos conceptos se clarifican el uno al otro.

Tercero. En propuestas anteriores he sido criticado por restringir la moralidad por definición a la moralidad social. Pero adviértase que la moralidad social como está concebida aquí no restringe la moralidad a contenidos sociales; deja abierta la posibilidad de obligaciones morales para con uno mismo o para con los animales, pero la sanción moral, el significado de obligación, está definido socialmente. Me apoyo en G.H. Mead al decir que por supuesto un individuo puede discrepar de la sociedad en sus posiciones morales, pero entonces debe postular que la sociedad acepte sus posiciones, lo que está implicado cuando se dice que “x está equivocado”, etc.

Cuarto. Cuando hablé del “fundamento común” utilicé dos formulaciones alternativas: los fundamentos de la comunidad o, simplemente, de la sociedad. Antes pensaba que la primera correspondía a una moralidad tradicionalista y la segunda a una moralidad moderna. Pero una moralidad tradicionalista

parece ser más complicada. Allí ciertamente hay una comunidad de los que creen. ¿Pero están sus obligaciones restringidas a ellos mismos, a los miembros de esa comunidad, o son obligaciones universales o en parte universales? En una moralidad como la del cristianismo se trata claramente de esto último, pero probablemente algo similar también es cierto con respecto a sistemas morales primitivos. Esto me parece que debe ser un asunto de investigación empírica. La concepción tal como se ha presentado aquí puede dejar el asunto abierto.

II

Lo que se ha mostrado antes es una estructura general de identidad, que aparece como base necesaria para todo conjunto de normas morales. Por supuesto cualquier sociedad con una moralidad específica tendrá que tener, en cuanto tal, una identidad diferentemente especificada de esta estructura general. El problema que debemos considerar ahora es cuál es la identidad específica propia de una moralidad moderna, que si la hay, entonces es la que permanece cuando no hay más creencias no-empíricas que la puedan sustentar.

Debemos primero enfrentar el problema preliminar: ¿puede justificarse una moralidad sin supuestos religiosos o metafísicos? Varios filósofos contemporáneos -entre ellos Rawls y Habermas- mantienen que, en el contenido, esta moralidad tiene que entenderse de acuerdo con los lineamientos kantianos (“considera a todos como igualmente dignos de respeto”), y yo estoy de acuerdo. Pero en lo que respecta a la posible justificación de esta moralidad Rawls y Habermas han tomado posiciones opuestas. Rawls cree que tal moralidad no puede justificarse de ninguna forma; lo único que puede esperarse es que la mayoría de las personas estén de acuerdo. Habermas, en cambio, cree que él es capaz de justificar la moralidad de un golpe, sobre la base de las condiciones del discurso. Pienso que sus intentos son circulares y más en general pienso que una justificación en bloque de la moralidad es totalmente imposible. Pero ¿de qué forma podría ser una justificación? Empírica no puede ser. Analítica tampoco podría ser, ya que una posición moral substancial no puede pensarse como derivada de las significaciones (o condiciones del discurso) solamente. De otro lado, es desagradable pensar que las posiciones morales son arbitrarias. De hecho tendríamos entonces que renunciar a todo nuestro modo moral de expresarnos y, más aún, tendríamos que cambiar mucho de nuestra conducta intersubjetiva (reproches, resentimiento, indignación), si tuviéramos que renunciar a nuestros juicios morales objetivos; y estos presuponen justificabilidad. Lo que tenemos que buscar por consiguiente es algún tipo de justificación parcial. Como último recurso sólo

podemos mostrar una manera de vivir y tenemos que dejar a los individuos elegir si lo quieren. (Esta manera de vida es análoga a los sistemas religiosos los cuales, también en el caso de las doctrinas morales tradicionalistas, eran los puntos de referencia para la justificación).

En contraste con los cognoscitivistas o con quienes en general investigan empíricamente, el problema para el filósofo (no como profesional, sino en el sentido de persona normal que reflexiona) no son las posiciones morales actuales de la gente, sino a qué resultados podemos llegar si reflexionamos sobre los problemas de la moralidad sin tomar premisas religiosas u otras premisas trascendentes. La moralidad es algo que se forma (aunque no arbitrariamente) y no algo que se encuentra (Mackie). Ahora bien, proceder sin premisas trascendentes significa, positivamente, darle la debida consideración a los posibles factores naturales que son pertinentes.

Me parece que hay dos de estos factores. Primero, nuestra propensión natural a la compasión y a la simpatía. Segundo, lo provechoso de someterse a acuerdos tácitos con los demás para cumplir un sistema de reglas, si los demás también las cumplen. El primero de estos factores es el punto de partida de Schopenhauer, pero también del utilitarismo. Por sí mismo ciertamente no puede lograr lo que se supone que pretende. Puesto que la compasión y la simpatía son limitadas en su alcance, varían de persona a persona, y también existen los sentimientos contrarios de sadismo y el gozo malévolos; y -lo que es más importante- en estos sentimientos no existe obligación, carecen del "deber" moral. El argumento contractual por otro lado se parece a la visión de fundamentación de Kant y de otras concepciones de la regla de oro. Aquí indudablemente tenemos una moralidad incipiente con un tipo específico de reglas morales, un concepto de obligación y un claro sentido en el que se justifica un tal sistema. Es justificado en el sentido de que es racional someterse a este sistema. Este tipo de reglas morales es verdaderamente tan natural que es un núcleo dentro de todos los sistemas morales.

Pero las limitaciones de esta moralidad contractual son igualmente obvias y siempre se ha hecho hincapié en ellas:

1) La obligación dentro de este sistema se mantiene meramente por sanciones externas; en concordancia con esto no está basada en una evaluación (no podemos utilizar las palabras "bueno" y "malo") y no hay lugar para la indignación (o la vergüenza).

2) Además, la moralidad contractual no tiene por sí misma un alcance universal (Mackie, el más fuerte defensor contemporáneo de esta moralidad,

señala que ésta puede ser la moralidad dentro de un grupo de ladrones), y tampoco es necesariamente igualitaria.

Ahora pienso que pudiera ser que no tenemos más que esta forma trunca de moralidad. Sus limitaciones no deberían cegarnos acerca del hecho de que es nuestra posesión natural más segura. Dudo que haya otro punto de partida independiente (si renunciamos a premisas trascendentes como la razón de Kant). Por consiguiente tenemos que ver cómo se pueden remediar estas deficiencias.

Nuestro primer paso tiene que ser el ver si la perspectiva contractualista no permite una moralidad genuina (entendiendo por moralidad genuina la de una estructura como la descrita en la primera parte de este artículo). ¿Acaso no podemos decir que es del interés de cada uno desear que todos tengamos una conciencia (sentimientos de vergüenza y culpabilidad e indignación) en relación con aquellas normas, que el punto de vista contractualista fué capaz de generar? Ciertamente podemos decirlo; pero es imposible tratar de basar esta moralidad desarrollada en consideraciones contractualistas. La conciencia no puede ser instrumentalizada; semánticamente esto no es posible. Si digo que mis razones para hacer ciertos reclamos morales (que esto o aquello es malo o bueno) consisten en que hacer tales reclamos corresponde a mi interés propio, he cancelado con esto dichos reclamos. Ciertamente queda como posible, que una justificación contractualista de esta moralidad desarrollada tenga una función colateral y de consolidación, pero una justificación de esta moralidad no puede darse bajo estos lineamientos.

A esta altura debo referirme a lo que ya dije en la primera parte de este artículo acerca de la identidad moral. Ahora que ya no tenemos aquí nada que ver con una sociedad particular, la identidad a que se hace referencia puede sólo consistir en comprenderse uno mismo como un miembro *de la sociedad*, esto significa, como alguien con quien los demás pueden contar. ¿"Contar" en qué sentido, "miembro de la sociedad" en qué sentido? Propongo que este sentido sea el que es descifrado por las reglas morales, que fueron generadas en la posición contractual. Desde el punto de vista del comprenderse a sí mismo como un miembro de la sociedad estas reglas morales se mantienen, no porque sea algo beneficioso para mí, sino porque ello es exigido desde el punto de vista de esta identidad, desde el punto de vista de lo que con frecuencia acertadamente se designa "la comunidad moral"; y esto significa que no actuar de acuerdo con ellas conduce a vergüenza y a indignación -debe notarse que el caso extremo de indignación es la expulsión de la comunidad moral, lo que nos muestra que toda indignación se inclina en esta dirección. Para una persona que es amoral, que no se considera miembro de la comunidad moral,

la indignación no trae remordimiento, y esto muestra cómo la sanción moral es verdaderamente interna.

¿Cuál es la significación exacta de esta justificación, mediante la referencia al entenderse uno mismo como miembro de una sociedad? Debemos contrastar esta justificación con las otras dos: tanto con la justificación que se refiere a las identidades morales tradicionales, como con la justificación contractualista. La justificación contractualista vincula las normas con los intereses normales y empíricos. La justificación tradicionalista las vincula con una identidad, que a su vez se sustenta con creencias religiosas y otras creencias trascendentes. La justificación que ahora afrontamos no se refiere a aquellos intereses, que pudiera presumirse fueran comunes a todo el mundo, sino a una concepción de sí mismo y de los otros -una "identidad"-, sólo que se trata de una identidad que no se sustenta en nada. Por ello esta justificación parece ser realmente muy tenue. Cada uno de nosotros tiene que preguntar (e implícitamente siempre ha preguntado y respondido) por el problema de si él *quiere* considerarse a sí mismo como un miembro de la comunidad moral. La posibilidad de una justificación de normas morales e inclusive la verdadera posibilidad de ser capaz de hablar de un "deber" moral depende de este querer. ¿Suena esto muy poco satisfactorio? ¿Pero por qué querríamos hacer algo mejor? (o ¿algo mejor no sería peor?) No podemos vincular las normas morales con algo en los *cielos*. ¿Y no es correcta la vinculación entre querer y obligación? Es artificial pensar que la moralidad es algo que está fuera de aquí y que ella no depende de nosotros, de cada uno de nosotros, de sus deseos. En realidad parece que la gran mayoría de la gente quiere ser miembro de la comunidad moral (sería interesante investigar por qué esto es así). Por supuesto tenemos que distinguir entre querer ser miembros de la comunidad moral (querer ser capaces de hablar como tales, reprochar, estar indignados, etc.) y querer ser moral. Esto último es por supuesto algo bien diferente, pero muchos filósofos, empezando por Platón, no han visto esta importante distinción.

Al decir que depende de nosotros parece como si se abrieran las puertas al relativismo. Pero éste no es el caso. La identidad de ser un miembro de la sociedad es una concepción de este mundo (sin creencias trascendentes) y es enteramente general ("de la sociedad"); abarca por tanto sólo los contenidos que han sido generados empíricamente sobre las bases contractuales y nada más.

De esta prohibición de cualquier concepto normativo sobre y por encima de aquellos que constituyen una comunidad moral, también parece seguirse que esta moralidad es necesariamente universal e igualitaria. El contractualista

era libre para decidir con quien iba él a hacer su contrato. Pero con la concepción de comportarse de tal manera como para ser un miembro de la sociedad, cualquier restricción necesitaría una razón adicional y una justificación.

Es la restricción, y no la no-restricción, la que necesita una justificación adicional. Similarmente cualquier distinción de valor entre las diferentes clases o grupos o razas necesitaría una razón adicional.

Debo admitir que hay algunas normas que pueden reclamar admisión a la moralidad, y que no son generadas sobre las bases contractuales, como la consideración frente a los animales y frente a los niños pequeños; pero estos asuntos tienen que ver sólomente con el problema de una ampliación ulterior del horizonte de las mismas normas, más allá de lo que pudiera atañer a los socios del contrato. Especialmente en el caso de los animales la otra fuente de una moralidad natural, la compasión, hace oír aquí sus clamores. El problema de si trabajar y cómo trabajar esta otra fuente de moralidad, en la fábrica donde se produce la obligación, es difícil, y éste no es el lugar para abordar este espinoso asunto.