

Justicia y felicidad: vigencia y debilidades del discurso contenido en las *Máximas* epicúreas.

Domingo Fernández Agis

Universidad de La Laguna

dferagi@ull.es

Resumen: Sigue siendo un tópico en nuestra cultura vincular felicidad y justicia. Una línea de reflexión que parte de Sócrates, nos ofrece elocuentes muestras de la tendencia a ligar ambos conceptos, considerándose imposible una vida injusta y feliz, al tiempo que se postula que la existencia de quien vive conforme a la justicia ha de ser necesariamente dichosa. El propósito de este artículo es reflexionar sobre la relación que hoy puede establecerse entre ambos conceptos.

PALABRAS CLAVE: Justicia, Felicidad, Ética.

Abstract: It continues being a topic in our culture to link happiness and justice. A line of reflection that goes back to Sócrates offers us eloquent samples of the trend to tie both concepts, being considered to be impossible an unjust and happy life, at the time that there is postulated that the existence of the one who lives in conformity with the justice has to be necessarily happy. The intention of this article is to think about the relation that today can be established between the two concepts.

WORDS KEYS: Justice, Happiness, Ethics.

Aunque se haya hecho notar numerosas veces que esa relación está muy lejos de ser necesaria –podrían evocarse como ejemplo de ello numerosas obras literarias y cinematográficas en las que *los malos* se apropian la felicidad–, sigue siendo un tópico en nuestra cultura vincular felicidad y justicia. La tradición griega nos ofrece elocuentes muestras de la tendencia a ligar ambos conceptos, como si fuera imposible una vida injusta y feliz, al tiempo que se considera que la existencia de aquel que vive conforme a la justicia ha de estar necesariamente vinculada a ese íntimo bienestar que es la primera condición de la felicidad. En este sentido, sostiene Epicuro que, “el justo es el más imperturbable, y el injusto rebosa de la mayor perturbación” ⁽¹⁾. Puede intuirse que, a partir de ahí, va a plantearse una corrección del optimismo socrático, juzgado excesivo ya en esa época, que hacía equivaler lisa y llanamente ambos conceptos. Porque, en

¹ EPICURO, “Máximas Capitales”, Máxima 17, en GARCÍA GUAL, C., *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1983, p. 141

Epicuro encontramos una concepción positiva de la justicia que parte de considerar que “lo justo según la naturaleza es un acuerdo de lo conveniente para no hacerse daño unos a otros ni sufrirlo” ⁽²⁾.

Desde este presupuesto, se echa por tierra todo trascendentalismo o cualquier forma de sustancialismo en relación a lo justo. Se insiste en que “la justicia no era desde un comienzo algo por sí mismo, sino un cierto pacto sobre el no hacer ni sufrir daño surgido de las relaciones de unos y otros en lugares y ocasiones determinados” ⁽³⁾. Nada más incoherente, por tanto, que buscar el fundamento de la justicia en una realidad paralela poblada por esencias inmutables, ya que ese es un espacio del que los seres humanos podemos ocuparnos pero no podemos ocupar.

Se entiende por ello, que ese planteamiento dé lugar a un concepto de injusticia que, como oportuno contrapunto del anterior, tampoco considera a ésta como algo sustancial. “La injusticia no es en sí misma un mal, sino por el temor ante la sospecha de que no pasará inadvertida a los establecidos como castigadores de tales actos” ⁽⁴⁾. Es, por tanto, el temor al castigo –y no la injusticia por sí misma- lo que hace insufrible a la larga e indeseable el comportamiento injusto. La noción del deber se aplica, en este contexto, a la obligación que tiene el sujeto consigo mismo en aras de hacer todo cuanto esté en su mano para conseguir la felicidad. De tal modo que, por propio interés, no conviene cometer injusticia alguna, pues “no le es posible a quien furtivamente viola alguno de los acuerdos mutuos sobre el no dañar ni ser dañado, confiar en que pasará inadvertido, aunque así haya sucedido diez mil veces hasta el presente. Es desde luego incierto si será así hasta su muerte” ⁽⁵⁾.

Como vemos, lo que se nos viene a decir es que, situados ante el riesgo de ser cogidos en falta o de verse permanentemente atormentados por el miedo a ser descubiertos, más vale respetar las normas establecidas, aunque no creamos que éstas provengan de una justicia universal y necesaria. Antes al contrario, el análisis desprejuiciado de los hechos pone en evidencia que la ley deriva de la utilidad, una

² EPICURO, Máxima 31, Edic. Cit., p. 143

³ EPICURO, Máxima 33, Edic. Cit., p. 143

⁴ EPICURO, Máxima 34, Edic. Cit., p. 143

⁵ EPICURO, Máxima 35, Edic. Cit., p. 143

utilidad que ya no es individual sino general, dado su necesario alcance como hecho social. A su juicio, “de las leyes establecidas tan sólo la que se confirma como conveniente para los usos del trato comunitario posee el carácter de lo justo tanto si resulta ser la misma para todos como si no. Si se establece una ley, pero no funciona según lo provechoso al trato comunitario, ésta no posee ya la naturaleza de lo justo. Y si lo conveniente según el derecho cambia, pero durante algún tiempo está acorde con nuestra prenoción de lo justo, no por ese cambio es durante ese mismo tiempo menos justo para quienes no se confunden a sí mismos con palabras vanas, sino que atienden sencillamente a los hechos reales” ⁽⁶⁾. En consecuencia, el dinamismo de la sociedad convertirá en un hecho frecuente el desajuste entre la intuición de lo justo y lo que la ley establece como tal. En tales circunstancias, el individuo avisado tendrá que aprender a navegar entre dos aguas, salvando las apariencias pero sin traicionar su compromiso con la búsqueda de la felicidad. La contraposición de planos, entre lo real y lo aparente, es un factor determinante del concepto epicúreo de justicia. En efecto, lo justo en sí no siempre coincide con lo considerado justo en una coyuntura social concreta. En todo caso, el individuo está obligado a buscar una posición de equilibrio entre ambos extremos, sin traicionarse a sí mismo ni traicionar tampoco a aquellos a los que está vinculado por los cálidos lazos de la amistad.

Esto significa que, “cuando, sin aparecer variaciones en las circunstancias, resulta manifiesto que las cosas sancionadas como justas por las leyes no se adecuan ya en los hechos mismos a nuestra prenoción de lo justo, éstas no son justas. Cuando, al variar las circunstancias, ya no son convenientes para las mismas cosas sancionadas como justas, se ve que eran justas entonces, cuando resultaban convenientes al trato comunitario de los ciudadanos, y luego ya no eran justas, cuando dejaron de ser convenientes” ⁽⁷⁾. De esta forma, lo justo se hace corresponder aquí, no a lo bueno, sino a lo conveniente.

Puede, por tanto, afirmarse – como hace Anthony Long – que “la justicia de Epicuro nos requiere a que respetemos los ‘derechos’ de otros si – y solamente si – esto resulta ventajoso para todas las partes afectadas”. Bien es cierto que, como aclara este

⁶ EPICURO, *Máxima 37*, Edic. Cit., pp. 143-4

⁷ EPICURO, *Máxima 38*, Edic. Cit., p. 144

mismo autor, “la justicia, tal como él la concibe, implica el reconocimiento de los intereses de los otros, aparte de los propios. Mas la base de ese reconocimiento es el interés propio. El ‘convenio’ de que habla tiene como base la propia tutela. Es un acuerdo para abstenerse de perjudicar a los otros, si ellos dejan de perjudicarlo a uno” (⁸). Aparece así definida con nitidez la idea de la justicia como base de un pacto social, que hace posible la convivencia de numerosos individuos con intereses divergentes cuando, no pocas veces, contrapuestos. Sobre ella volveremos más adelante, pues es este mismo planteamiento el que subyace a ciertas interpretaciones actuales sobre las que nos detendremos en las páginas finales de este artículo.

En su afamada obra, *De la naturaleza de las cosas*, Tito Lucrecio Caro, el apasionado seguidor latino de las tesis filosóficas epicúreas, expresa estas mismas ideas, insistiendo en la idea del pacto social como base original de la justicia:

“Mas no podía dominar en todos
esta concordia, bien que exactamente
guardaban estos pactos los más buenos,
que eran en mayor número; sin esto
la raza humana fuera destruida
enteramente ya desde aquel tiempo,
no se hubiera hasta ahora propagado” (⁹).

Se añade de esa forma un nuevo matiz al razonamiento epicúreo: la humanidad se habría autodestruido de no ser por la invención y aplicación de la justicia. Desde aquí, el siguiente paso consiste en convertir ese pacto que da lugar a la institución de la justicia en la verdadera raíz del orden político. Los siguientes versos dejan bien claro que el divulgador latino del pensamiento epicúreo avanzó en esa dirección y llegó a rumiar la conclusión que comentábamos:

“La autoridad suprema se volvía
al pueblo entonces y a la muchedumbre;
y cada cual el cetro demandaba,
el sumo imperio y la soberanía.
Eligieron de entre ellos magistrados,

⁸ LONG, A., *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza, 1977.

⁹ LUCRECIO CARO, T., *De la naturaleza de las cosas*, Libro V, 1470-1480, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, pp. 224-5

que obedecieron voluntariamente:
porque el género humano, fatigado
de vivir en la dura servidumbre,
y con enemistades extenuado,
más de su grado recibió las leyes
y los justos derechos: pero como
el enojo llevase la venganza
mucho más lejos de lo que las leyes
permiten al presente, se cansaron
de la anarquía y de las venganzas fieras.
De aquí nació el temor de los castigos,
que envenena los gustos de la vida:
el hombre mismo violento, injusto,
queda en sus propios lazos enredado:
la iniquidad se vuelve casi siempre
contra su mismo autor: gozar no puede
de una vida pacífica y tranquila
el que viola los sociales pactos” (¹⁰).

Como vemos, los últimos versos encierran un camino de retorno, desde lo político a lo jurídico, para llegar finalmente a situarnos de nuevo en el terreno de lo ético. La ética epicúrea, retomando su posición rectora en el discurso de Lucrecio, se hace una vez más patente en ellos. No compensa, en efecto, la comisión de actos injustos pues nadie puede ser feliz llevando ese tipo de hechos sobre su conciencia, bien sea por el peso moral de esta misma o por el simple miedo al castigo establecido para acciones como las que él hubiere cometido.

Felicidad, acción y responsabilidad.

Pero, en las palabras del poeta latino puede apreciarse además una apelación implícita a asumir las consecuencias de nuestros actos, requisito previo de toda moral que apele a la subjetividad y la responsabilidad. En tal sentido, por extraño que en principio pueda parecer, se aprecia un agudo contraste con respecto a lo que suele ser hoy la moral imperante en las sociedades desarrolladas. En ellas, la subjetividad y la responsabilidad tienden a diluirse en totalidades indiferenciadas, en las que – avanzando como puede en la inquietante densidad que envuelven sus perfiles difusos – el individuo

¹⁰ LUCRECIO CARO, T., *De la naturaleza de las cosas*, Libro V, 1650-1670, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, pp. 228-9

busca acomodo. Por ello, pese a no compartir el enfoque general del libro de Baines, demasiado simplista y doctrinario a mi modo de ver, he de decir que *Moral para el siglo XXI* contiene algunas ideas que resulta muy pertinente debatir. Ante todo, el concepto que maneja de “felicidad fetal”, que él expone así:

“Se ha hecho popular también un concepto de felicidad fetal, en el cual el mundo debiera estar al servicio de la persona para satisfacer todas sus necesidades sin esfuerzo, lo que es perseguido como una meta muy deseable”⁽¹¹⁾.

Añadiendo para ofrecernos una más completa caracterización las siguientes notas: “La vida fetal constituye, de hecho una experiencia absolutamente exenta de esfuerzo o merecimiento. El feto lleva una existencia parasitaria y ni siquiera hace esfuerzo para comer o respirar. Creo que el concepto de felicidad de la mayoría de la gente está relacionado con el bienestar fetal y, seguramente, una gran mayoría de las personas tiene fijaciones psíquicas en aquella época, esperando de la vida circunstancias similares a las de su existencia intrauterina, sin pensar que ahora tienen que ganarse su propio sustento y felicidad”⁽¹²⁾.

Una lectura liberal-utilitarista de las condiciones de la justicia y la moralidad.

En completa oposición a la actitud que hay detrás de ese concepto pasivo de felicidad, recordemos que Gauthier, en su obra *La moral por acuerdo*, exponía una concepción activa y comprometida de la subjetividad moral, base de un modo de vida claramente antagónico del que cabe esperar en quienes entienden el bien supremo aristotélico como un estado que ha de sobrevenirles de manera indefectible por el sólo hecho de existir. Es interesante, a mi juicio, volver de nuevo sobre el núcleo de su libro, pese a haber sido objeto de tantos y, a veces, tan agudos comentarios desde su aparición. Como se recordará, Gauthier distingue entre “elección paramétrica” y “elección estratégica”. En la primera, “el actor considera que su conducta es la única variable de un ambiente fijo”. Por el contrario, en la “elección estratégica”, ha de tenerse en cuenta la interacción entre distintos sujetos. Por eso, “en ella el actor considera que su conducta es sólo una variable entre muchas, de modo tal que su elección debe responder

¹¹ BAINES, J., *Moral para el siglo XXI*, Madrid, Xistral, 2000, p. 479.

¹² BAINES, J., Op. Cit., p. 480

a las expectativas que él tenga sobre las elecciones que hagan los demás que a su vez han de elegir respondiendo a sus propias expectativas” (¹³).

Esto afecta de forma directa a la consideración moral de la acción. Así, Gauthier sostiene que “la moralidad forma parte de la definición de acción racional en el caso de ciertos ambientes o contextos estratégicos” (¹⁴). De esta manera, modesta o subrepticia si se quiere, introduce la vinculación entre racionalidad y moralidad. Pero no nos confundamos, lo moral no sería tan sólo el tinte o adorno que proporciona matices y vistosidad a la acción racional. Constituiría, por el contrario, una parte del núcleo mismo de dicha acción.

No en vano, piensa Gauthier que, “podemos identificar la capacidad moral para dar forma a la sociedad con la capacidad de determinar el contrato social del que deben participar todas las personas racionales” (¹⁵). Con lo que nos está indicando ya el peso y el poder *constituyente* que la moral tiene en relación al orden social.

No se trata, sin embargo, de una idealización, ni un planteamiento meramente normativo, sin apenas contacto con la realidad salvo alguna rara coincidencia que pudiese aparecer pues, según se subraya en la obra que estamos comentando, “la perspectiva del actor ideal debe ser coherente con las perspectivas de los individuos racionales realmente comprometidos en la acción estratégica” (¹⁶). Se empieza a delinear así una vía para eludir el solipsismo del sujeto racional. De nada serviría, en efecto, diseñar una concepción teórica dotada de una gran coherencia interna pero inhabilitada de antemano para ayudarnos a pensar la acción del sujeto moral, en un contexto de interacción con otros sujetos.

No obstante, Gauthier habla de un “punto arquimédico”, posición de equilibrio que el sujeto ideal ha de buscar para que su acción sea moral; es decir, para que no sea contraria a sus intereses básicos y resulte coherente al mismo tiempo con los intereses fundamentales de la comunidad. “Podemos concebir el punto arquimédico como un

¹³ GAUTHIER, D., *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 41-2

¹⁴ GAUTHIER, D., Op. Cit., p. 42

¹⁵ GAUTHIER, D., Op. Cit., p. 309

¹⁶ GAUTHIER, D., Op. Cit., p. 310

punto de convergencia; partiendo de cada individuo, que elige desde su propia perspectiva principios de interacción social –principios que por supuesto han de reflejar el interés de cada elector por maximizar su propia utilidad- alteramos las perspectivas hasta comprobar que todos podrían elegir los mismos principios” (¹⁷). Hay que recordar en este punto las conexiones que afloran aquí con el conocido planteamiento de Rawls, a propósito de la acción racional y el actor ideal (¹⁸). No obstante, a Gauthier le interesa ante todo poner de relieve que el punto arquimédico no es tan sólo el fruto de una indagación meramente especulativa, sino una posición concreta, por hipotética y difícil de lograr que en principio parezca. Por ello insiste en que, “lo que conecta a cada persona con la elección ideal es la idea de que se trata de la elección hecha por un actor racional. Podemos, por decirlo así, trazar líneas de racionalidad desde las perspectivas reales en las cuales eligen las personas reales, hasta la perspectiva ideal brindada por el punto arquimédico” (¹⁹).

Existe, sin embargo, otro aspecto en el que su teoría puede chocar con la realidad. Éste no es otro que la relación entre la subjetividad concreta y esa posición ideal de equilibrio de la que venimos hablando. En efecto, en ella la particularidad, la diferencia, ha de quedar arrinconada para que sea posible la racionalidad de la acción. No en vano, el autor de *La moral por acuerdo* insiste en que, “el punto arquimédico es el punto que limita la identidad personal. Las elecciones convergen en ese límite porque desaparecieron los factores que provocan la divergencia. Cada persona se identifica con las elecciones a lo largo de la línea de racionalidad que se extiende desde su propia perspectiva, y por lo tanto, cada individuo se identifica, en el límite, con la elección hecha por el actor ideal” (²⁰). Claro está que, ese actor ideal resulta ser, pese a todo, una entelequia al quedar privado de todo aquello que puede hacer de su conducta una muestra de un actuar divergente, alejado de lo que se ha definido como elección racional. Para tratar de escapar de este atolladero, Gauthier nos dice que “las intenciones

¹⁷ GAUTHIER, D., Op. Cit., p. 334

¹⁸ “Hemos afirmado, de acuerdo con Rawls, que cada individuo debe poder identificarse con el actor ideal, de modo tal que cada uno pueda reconocer en la elección hecha desde el punto arquimédico, la elección que podría haber hecho él si hubiese estado sujeto a las restricciones impuestas al conocimiento que definen el punto. Por consiguiente, el actor ideal debe elegir, no como si tuviera las mismas posibilidades de ser una de las personas afectadas por la elección, sino como si fuera realmente una de esas personas”. *Ibidem*.

¹⁹ GAUTHIER, D., Op. Cit., p. 335

²⁰ *Ibidem*.

individuales y las facultades y preferencias en las que se basan tales intenciones, quedan excluidas de la consideración moral, no porque sean arbitrarias, sino porque son parciales. El punto arquimédico neutraliza ese efecto”. A ello añade unas reflexiones tendentes a dejar claro que este planteamiento es muy diferente del que Rawls ha mantenido en relación con el mismo asunto, “porque en su argumento, el efecto epistémico que tiene el hecho de ignorar la propia identidad adquiere una significación ontológica completamente incompatible con la idea de concebir a las personas como actores” ⁽²¹⁾. Dicho de otro modo, se trata –aun teniendo en cuenta los efectos que puedan derivarse de la abstracción antes reseñada- de no perder de vista la realidad concreta. Todo ello, a pesar también de la abstracción e idealización que la teoría aporta.

En un oportuno apunte, complementario de lo anterior, señala que “Rawls llega así al punto de vista kantiano de que aparte del yo contingente, cada persona tiene un yo real, la persona moral, definida por su interés por la justicia y el bien, y ese yo real es el sujeto adecuado de toda elección moral. Ese yo real, que es lo único que escapa al nexo de la determinación social, se revela haciendo abstracción de todo conocimiento de los rasgos contingentes de la identidad individual. Pero nosotros negamos que exista un ‘yo real’ semejante. La identidad de una persona es, en todos los sentidos una cuestión contingente. Pero esa contingencia no es moralmente arbitraria” ⁽²²⁾. En esta contingencia se encuentra precisamente el punto de anclaje con la realidad que esta teoría de la acción social no quiere en ningún caso perder de vista.

Por ello concluye que “la libertad elegida desde el punto de vista arquimédico no es por lo tanto la libertad de la interacción hobbesiana o anarquista, en la cual cada individuo puede perseguir su mayor beneficio sin preocuparse por los efectos que pueda causar esa búsqueda en los demás. Si la interacción ha de ser mutuamente beneficiosa, debe prohibir que una persona imponga unilateralmente los costos a otra” ⁽²³⁾. La clave está, en definitiva, en reconocer el papel de la racionalidad de la acción como sustrato determinante de la misma. Desde esta perspectiva, un comportamiento antisocial sería

²¹ GAUTHIER, D., Op. Cit., p. 336

²² Ibídem, pp. 336-7

²³ Ibídem, pp. 338-9

incompatible con los intereses individuales del propio sujeto que así se conduce. Volviendo a las ideas recogidas al inicio de estas páginas, diríamos que la búsqueda de la felicidad individual se revela de esta manera como una tarea absurda si se produce en un contexto en el que nuestras acciones fomenten en alguna medida al mismo tiempo la injusticia colectiva. Por ello, *el actor ideal* “no siente deseos de dejar de mejorar su situación empeorando la de los demás, ya que ésta es sin duda la forma más efectiva de maximizar su propia utilidad. Pero las condiciones de la elección arquimédica le impiden al actor ideal elegir principios de interacción que le permitan dar rienda suelta al interés exclusivo de maximizar su propia utilidad” (²⁴). Aparece de esta manera el concepto de *utilidad*, cuya importancia no puede soslayarse. Es ineludible, en este sentido, evocar la raíz utilitarista que subyace en estos planteamientos. Al tomarla en consideración, entendemos con meridiana claridad una idea de justicia que pretende apoyarse en la acción racional tendente a maximizar la utilidad y, con ello, a optimizar en cada momento las posibilidades de felicidad.

En suma, “al elegir beneficiarse mediante la interacción, el actor ideal sólo puede elegir el beneficio mutuo” (²⁵). Visto lo expuesto hasta aquí queda claro, partiendo de los presupuestos manejados por Gauthier, que si su elección es racional no podría tener consecuencia alguna que divergiera de las líneas de aproximación a la mencionada finalidad general.

Pese a ello, no podemos dejar soslayar que una aplicación básica de estas tesis aboca en la justificación ética del mercado. En efecto, para Gauthier, éste “crea una zona moralmente libre, pero es en sí mismo una creación racional y moral. Las condiciones para que se dé la interacción del mercado no siempre están presentes; pero su ausencia siempre provoca una pérdida para los actores racionales”. De ahí que este autor sea tan rotundo al mantener que, “desde el punto de vista arquimédico se elige el mercado como un ideal en sí mismo” (²⁶).

²⁴ Ibídem, pp. 339

²⁵ Ibídem.

²⁶ Ibídem, pp. 343

Esto es así, en suma, porque en realidad la concepción misma del punto arquimédico apela a la posibilidad de una situación de equilibrio que sólo puede darse en un entorno de interacción que es, de suyo, una toma de posición en un determinado *mercado*. Bien es cierto que un mercado, en cierta forma, corregido y dirigido por la racionalidad de las acciones acometidas por los actores que intervienen en él. A propósito de ello, no puedo evitar la tentación de evocar aquí una frase atribuida a John Maynard Keynes, “el mercado es tan perfecto que no tiene necesidad de que los hombres lo sean”. Porque, en efecto, que la sacralización del mercado sigue siendo objeto de una devoción sin límite es algo que continuamos constatando en cuanto se presenta una ocasión para que ésta se ponga de manifiesto. En todo caso, la interacción entre los diferentes agentes sólo es comprensible, tal y como Gauthier parece concebirla, bajo el presupuesto de una búsqueda implícita o explícita, consciente o inconsciente, de posiciones de equilibrio. A este respecto, habría que preguntarse si esto es siempre así, si no cabe pensar la interacción humana desde otras perspectivas. Por ejemplo, ¿no podríamos vincular la búsqueda de la justicia a algo diferente del establecimiento de equilibrios entre los intereses individuales y los colectivos?

La fuerza de los clásicos.

Epicuro, como me permitía recordarles a los lectores en el arranque de estas páginas, la relacionaba con el ideal de la no interferencia del Estado en la búsqueda de la felicidad individual. Habría así, tres niveles a considerar: el propio de los intereses individuales, el de los fines del colectivo en que el individuo se integra por voluntad propia y, por último, el de los intereses generales, que sería el específico del Estado. Para Epicuro, no tendría que producirse salto alguno entre los dos primeros, ya que él entendía que la búsqueda de la felicidad no puede plantearse de un modo individualista. Sin embargo, con respecto al Estado sólo cabe buscar la no injerencia del mismo en nuestra búsqueda de la felicidad a través del cumplimiento formal de las normas establecidas. Desde su posición no se pretende, en consecuencia, establecer un punto de equilibrio entre los individuos, a través de su mutua y compleja interacción. Se trata, tan sólo, de evitar al máximo la injerencia del Estado en nuestra vida, respetando formalmente las normas establecidas en su seno pero sin comprometernos con él más allá de esto. Se dirá que también esto no es otra cosa que la búsqueda de una posición de

equilibrio, pero hay que insistir que ésta última no puede explicarse recurriendo a la aludida metáfora legitimadora del mercado. Desde ella puede establecerse, por el contrario, una interpretación de la acción social en la que el compromiso con los niveles más vastos de interacción –léase, con las instituciones más alejadas de nuestra esfera directa de acción- se establece a través de la doctrina del pacto y busca la no injerencia y la no interferencia, eludiendo otras formas posibles de implicación. Así pues, el tercer nivel de integración, el propio de las instituciones estatales y supraestatales, es sencillamente dejado a un lado por considerar imposible ninguna forma de integración efectiva en el mismo, sin arruinar para siempre la posibilidad individual de una existencia feliz. Ante esto, tan sólo nos restaría preguntarnos si el punto arquimédico es concebible también en éste último nivel o si, por el contrario, a este respecto, no nos queda otro remedio que poner de nuevo en práctica las tesis de Epicuro.

Bibliografía

- BAINES, J., *Moral para el siglo XXI*, Madrid, Xistral, 2000.
- BRUCKNER, P., *Misère de la prospérité. La religion marchande et ses ennemis*, Paris, Grasset, 2002.
- EPICURO, “Máximas Capitales”, en GARCÍA GUAL, C., *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1983.
- GAUTHIER, D., *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- KELLENBERGER, J., *Moral Relativism, Moral Diversity and Human Relationships*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2001.
- LONG, A., *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza, 1977.
- LUCRECIO CARO, T., *De la naturaleza de las cosas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969.
- RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- RORTY, R., *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- VASQUEZ ROCCA, A., “Rorty: el giro narrativo de la ética o la filosofía como género literario”, en “Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política”, número 3, invierno 2005/2006.