

A VUELTAS CON LA AUTONOMÍA: TENSIONES, APORÍAS Y PERPLEJIDADES

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Pedro Cerezo Galán*

En diversas ocasiones me he ocupado en esta Academia extensamente del análisis del concepto de autonomía, histórica y morfológicamente, avanzando en una línea de investigación, que luego hube de abandonar temporalmente para atender a distintas coyunturas históricas y circunstancias culturales, que han requerido en los últimos años mi interés. Distinguía entonces en el concepto de autonomía tres radicales diferentes según su supuesto o agente operativo implicado, ya sea la *persona* en la autonomía moral, el *sujeto individual* en la autonomía subjetiva o privada, y el *ciudadano* en la autonomía pública o política.

Me apresuro a decir que no se trata de tres conceptos distintos, que harían equívoco el término de autonomía, sino de tres escorzos (o ángulos proyectivos) de un mismo concepto, según la inflexión semántica que demos al *autós* y al *nómos*, los dos radicales implicados en el mismo. Hoy retomo el tema, donde lo dejé, para analizar las aporías internas, paradojas y perplejidades ocasionadas por la tensión interna de estos tres núcleos semánticos, que conviven en el concepto. Antes de abordar esta cuestión, me parece pertinente un breve esquema introductorio. Autonomía significa etimológicamente autolegislación. Obviamente, esta idea, al igual que su gemela, —la autoconciencia—, remiten de modo inmediato al hombre moderno, y ambas a una forman el lema característico de su libertad. Era, pues, de esperar que junto a la autorreflexión teórica del yo sobre sí mismo a partir de los objetos de que se ocupa, se diera esta otra autorreflexión práctica del retorno del yo

* Sesión del día 2 de abril de 2019.

sobre sí, asumiendo la obra de su vida. Propiamente, la autonomía no es solo una condición, y mucho menos un estado, sino un proceso, y, sobre todo, una conquista. Nótese que *autós* no es sin más el *yo*, sino el *yo mismo*, pero esta cualificación reduplicativa indica enfáticamente nuestra identidad, fraguada como la obra de sí. Si alguien pregunta cuando llamo a su puerta, *quién* es, respondo *soy yo, yo mismo*, de modo que el otro descubra en el tono de nuestra voz, —se ha dicho que lo más personal y característico de cada uno es precisamente su voz— las señas y registros que en su memoria guarda de toda nuestra vida personal. La autonomía no es la identidad, sino el poder de autorrealización y autoafirmación del *yo* como *alguien*, que ha conquistado una determinada personalidad, de la que el otro, que pregunta, puede ser o ha sido testigo. Soy *yo mismo* para *otro* yo, capaz de reconocermeme por *quien* soy, en una relación de reciprocidad, que presupone un vínculo entre ambos como seres libres e iguales. Ser autónomo es ciertamente una condición, pero ¿cómo lo sé antes de habérmelo probado en el acto de mi libertad? Si ya se es autónomo como algo sustantivo, entonces ¿para qué la prueba y la conquista?. La libertad se sabe en su acto, se reconoce en su acción o ejecutivamente. Me sé autónomo cuando he conquistado mi independencia, es decir, cuando resplandece o se corrobora la verdad del ser que se es libremente. Saberse autónomo es ya haber llegado a serlo, y haber probado la capacidad de mi ser. Ser autónomo, o mejor *ser-se*, es hacer por serlo y estar siéndolo en un acto de libertad.

Por lo demás, el *autós* presente en el radical de la *autonomía* se aclara a partir de su relación con el *nómos*, la ley, que figura como segundo radical. Solo enfrentándose con el concepto de ley y mediándose con él reflexivamente, el *yo* llega ser *sí mismo*. Retorna, pues, y así desde su primera situación de dependencia, vinculado y obligado por una ley exterior y extraña, que no se ha dado a sí mismo. De ahí la inevitable aclaración semántica del término *autonomía* en la contraposición a la *heteronomía*, como hizo ver Kant. El *yo* heterónimo está fuera de sí bajo la férula de otro. No dispone ni de su criterio de juicio ni de su iniciativa en la acción, ni, por ende, de su plena responsabilidad en la misma. Es un *yo* coartado en su facultad originaria, como ser racional, de disponer de sí en todo aquello que le concierne. No es *sui*, esto es, no está en propiedad de sí, o en virtud de sí en lo que piensa y hace. Esta desposeído *de facto* de esta relación de autopertenencia, —ser en propiedad de sí, que caracteriza, según Zubiri, a la persona en su libertad. Por el contrario, el *autós* de la *autonomía* es un emancipado o liberado, y no en vano decimos de alguien que “se ha autonomizado” para referirnos a una esfera de libertad conquistada, ya sea la del hijo con respecto a la patria potestad, o la del alumno con sus preceptores, la del funcionario con sus jefes o la del súbdito con el poder que lo mantenía sometido. *Autonomía* es un comportamiento del *yo* consigo tal que llega a ser por sí y para sí su propio señor. Significa, pues, a) *independencia* conquistada, b) *autogobierno* o capacidad de decidir quien quiero ser y dirigir la propia vida, y, consecuentemente, c)

responsabilidad en la tarea y cuidado de sí. De ahí que este término resuma tan radicalmente la totalidad de lo que soy, o más bien, de lo que he logrado llegar a ser en cuanto ser racional, que tiene a cargo su vida.

El secreto de la autonomía radica en un interés emancipatorio, como ha señalado Jürgen Habermas, intrínseco a la voluntad racional:

‘Razón’ contiene ambos momentos voluntad y conciencia. Razón significa a la vez voluntad de razón. En la autorreflexión, el conocimiento por mor del conocimiento viene a coincidir con el interés por la autonomía. El interés emancipatorio del conocimiento tiende a la consumación de la reflexión como tal¹.

Auto-determinación significa literalmente darse forma, plasmación o configuración de la vida, que llega ser *propia* en virtud de esta producción y apropiación de su forma. De una manera intuitiva, se puede representar la auto-determinación como un proceso que va desde una indeterminación previa a una toma de posición determinada, en cuyo término, volviendo sobre sí y apropiándose de lo puesto, se consume el yo individual como un *sí mismo* (*Selbst, self, soi-même*). Ahora bien, esta autorreflexión práctica se ha llevado a cabo e interpretado históricamente en tres radicales distintos: la de la *voluntad racional* que se determina a sí conforme a la ley de la pura razón. Es la línea que partiendo del imperativo moral Kant se desarrolla en el idealismo alemán, a través de Fichte, para consumarse en el modelo especulativo hegeliano de autonomía. En el segundo radical, se trata de la *voluntad subjetiva* del yo, que da forma a su vida en virtud del libre arbitrio de decisión sobre sus posibilidades, pero que tiene un límite en el derecho del otro a disponer igualmente de sí. Y en el tercero, la *voluntad general* que determina y asume el yo con los otros, como ley conjunta de convivencia. Ciertamente, estos tres radicales o ‘tres principios, como los llama Habermas, “expresan, —cada uno a su manera, la misma *idea de autolegislación*”², pero no deja de darse entre ellos una tensión interna, que hay que poder conjugar y reequilibrar para hacerla productiva.

¹ *Ciencia y técnica como ideología*, trad. esp. de M. Jiménez Redondo y M. Garrido, Tecnos, Madrid, 1984., p. 177. Abundando en este sentido, José Rubio Carracedo presenta la autonomía como una *conquista*, que embarga toda la vida y nos propone como tarea ética, *construir* la autonomía, como quien edifica la morada propia en que se habita en libertad, —tarea que se despliega en “una síntesis integradora de un triple momento: el pragmático universal (o ética mínima) que constituye la instancia fundadora de la autonomía individual; el momento deliberativo falible, que señala la autonomía interpretativa del grupo discursivo que coopera en la adecuada traducción de la metanorma a las normas morales concretas; y, por último, el momento autónomo individual, mediante el que un sujeto personal cierra el proceso a través de su elección moral intransferible” (Ética constructiva y autonomía personal, Tecnos, Madrid, 1992, p. 134).

² *Facticidad y validez*, trad. esp. de M. Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 1998, p. 155.

1. Autonomía y autorreflexión de la voluntad racional

A partir de Kant, y conforme con una tradición racionalista, por voluntad se entiende la potencia superior apetitiva del hombre (la *voluntas* diferente del apetito sensible según los escolásticos), o sea, la voluntad racional pura³. Ahora bien, Kant se había limitado a descubrir la ley formal por la que se determina esta voluntad: el principio de universalizabilidad. Según reza el imperativo categórico: "Obra de tal manera que la máxima de tu conducta pueda convertirse en ley general". Ciertamente admite una segunda formulación del imperativo: considerar al otro hombre como un "fin en sí, pero este concepto intuitivo de una finalidad última, ya no instrumentalizable, se basa en la dignidad propia de una criatura racional, Solo la persona tiene valor y no precio, pues es capaz de conducirse autónomamente por la *formalidad* de lo universal. Pero el idealismo especulativo posterior, a partir de Fichte, convierte esta ley en el dinamismo de un acto de autorrealización. Me centraré para ilustrarlo en un texto clave hegeliano de sus *Principios de la filosofía del derecho* (parágrafos 4-7)⁴. Según Hegel, en la autonomía se despliega el acto de la voluntad libre en toda su envergadura, conforme a los tres momentos constitutivos de la autorreflexión práctica:

1.1. En el comienzo ha de estar la in-determinación, como el éter del puro pensamiento. Aquí razón y voluntad, como digo, son lo mismo. La reflexión práctica comienza negando y superando lo inmediato externo en lo que la voluntad está enajenada. Tal negación de lo inmediato es fruto de la abstracción negadora. Es el producto de hacer el vacío de todo lo dado de antemano como algo externo e inmediato, mediante la potencia activa de negación, que es el puro pensamiento. Vertido en términos especulativos: "Es el elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión del yo en sí mismo, en el cual es disuelta toda limitación, todo contenido determinado y dado, inmediatamente presente" en la " ilimitada infinitud de la absoluta abstracción (*die scharankenlose Unendlichkeit der absoluten Abstraktion*)" (PhR, pr.5, VII,49: FD,81), que es el puro pensamiento. Este es el punto originario de la conciencia de la libertad, en cuanto *potencia de negatividad*, que abstrae de todo contenido dado y rompe con todo vínculo de dependencia para recogerse en la soledad vacía de la pura universalidad del yo igual a sí mismo.

³ Como señala Ernst Tugendhat. "la palabra voluntad designa ya siempre la llamada voluntad libre. Kant diferencia todavía entre 'voluntad' y 'arbitrio' Voluntad en sentido estricto designa el querer en tanto *determinado* por la razón y arbitrio al querer en tanto determinable (*Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979, p. 151. Hay traducción española de R. H. Santos-Ihlau, FCE, México, 1993, p. 120.

⁴ Cito esta obra, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (en lo sucesivo por la sigla PhR), por la edición *Hegels Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, tomo VII, indicando parágrafo y página, y remito a la traducción española de Juan Luis Vermal, *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999 (en lo sucesivo FD)

1.2. El segundo momento marca la salida de este vacío de la indeterminación en un activo ponerse en algo o como algo. Niega, pues, al precedente, que ya era una “negación”, y por eso posibilita un devenir de sí hacia la auto-posición. Acontece, pues —según Hegel—, el “tránsito (*übergehen*) de la indeterminación al poner una determinación en las forma de un contenido y un objeto” (pr. 6). La voluntad más abstracta en su poder infinito de negatividad tiene ahora que concretarse, esto es, que decidirse entre sus posibilidades de acción, entregándose a la finitud. “Por medio de este ponerse a sí mismo (*dies Setzen seiner selbst*) como un *determinado (bestimmten)* —agrega— entra el yo en la existencia (*tritt Ich in das Dasein*); es el momento absoluto de la finitud (*Endlichkeit*) o particularización (*Besonderung*) del yo” (PhR, pr. 6, VII,52: FD, 83). No es que antes no hubiera un “yo” en su poder de universalidad, que es en esencia espíritu, sino que ahora entra como tal *yo concreto* en el ahí de un mundo (*Dasein*), se particulariza en un contexto real de actuación. La grandeza de la determinación está precisamente en moverse en la realidad efectiva.

La persona carente de carácter no llega nunca a la decisión (...); un ánimo tal está muerto aunque quiera ser bello. El que quiera algo grande, dice Goethe, debe saber limitarse. Solo por medio de la decisión entra el hombre en la realidad (*in die Wirklichkeit*), por muy amargo que esto pueda parecerle, pues la desidia no quiere salir del estado indistinto en el que conserva una posibilidad general. Pero la posibilidad no es aún la realidad (PhR, pr,13, VII,65: FD,93, Agregado).

1.3. Pero el devenir solo se cierra si lleva a cabo una vuelta sobre sí, que recupera el momento primero, mediado por el segundo, o el segundo reflejado en el primero. Es el momento consumativo de la autorrealización del yo concreto o individual, mediante “la unidad de los dos momentos anteriores, a saber, —dice Hegel— “la *particularidad* reflejada en sí misma y por ello reconducida a la *universalidad*: la *individualidad (Einzelheit)* (pr. 7). En otros términos, si a partir de la universalidad del querer se especifica de tal modo la voluntad del yo, que su máxima de actuación permanezca en lo universal, o como dice Kant, sea susceptible de convertirse en ley universal. La conjunción de lo universal y lo particular, en su recíproca mediación, hace surgir el individuo concreto racional.

Ella es la autodeterminación (*Selbstbestimmung*) del yo de poner como lo negativo de sí mismo (*das Negative seiner selbst*), es decir, de ponerse como *determinado, limitado*, y, al mismo tiempo, permanecer consigo, o sea, en su identidad consigo y *universalidad*, y, en la determinación, unirse sólo consigo mismo” (PhR, pr. 7, VII, 54: FD, 85)⁵.

⁵ Subyace a este planteamiento el esquema lógico de género, diferencia específica e individuo, pero volcado al orden dinámico de la autorrealización, a partir de un *universal activo*, —el pensamiento o la voluntad racional—, que por sí se pone en obra, esto es, se expresa en una *determinación concreta*.

Podría decirse que la conciencia de la libertad radica en esta experiencia pensante de un doble acto conjunto. “Cada uno encontrará, ante todo, en sí mismo, —dice Hegel— el poder abstraerse de todo lo que es y el poder de determinarse a sí mismo y darse a sí todo contenido por su propio intermedio”(PhR, pr. 4, VII,49: FD, 78), pero la consumación del acto está en poder quedarse cabe sí o consigo en su posición y “mantenerse en lo universal”. “Este es el concepto concreto de libertad, —precisa Hegel— mientras que los momentos precedentes se han manifestado enteramente abstractos y unilaterales” (PhR, pr.7, VII,57: FD, 87, Agregado).

Pero autodeterminarse no solo acontece en un mundo real, sino frente a otro yo (PhR, pr. 13, VII,64: FD,92), que es también voluntad activa, tal que puede diferir o disputar con la mía. La posibilidad del acuerdo es que ambas se produzcan con arreglo a la universalidad en cuanto forma de la decisión determinante. Mi autonomía está siempre, de un modo u otro, referida a otra autonomía, con la que tiene que ser compatible en el espacio social. Lo que nos salva a ambas de caer en la heteronomía de la una por la otra es la restricción mutua al orden común de lo universal. Esta es la ley moral. Cada una se relaciona consigo y, a la vez, se relaciona con la otra, mediante la ley, en que ambas se reflexionan recíprocamente. De ahí que se trate de la ley común, que, paradójicamente, cada uno se da a sí mismo y, a la que, a su vez, obedece. Por eso, después de las aventuras dialécticas de la confrontación y la lucha, tienen que encontrar ambas, como salida de emergencia, el camino de la comunicación y cooperación con la otra, que las lleve al reconocimiento recíproco en una comunidad racional.

2. La tensión entre la autonomía moral y autonomía subjetiva del arbitrio

Resulta obvio que el modelo especulativo anterior, como ya he dicho, pertenece al orden *nouménico* o plenamente inteligible, por utilizar el lenguaje kantiano, de una voluntad racional, aun cuando sensible, pues tiene que conjugar dialécticamente la infinitud de su universalidad con la finitud de su particularización en la construcción autónoma de su propia individualidad moral. Esta observación es cierta, sin lugar a dudas, y precisamente porque el modelo se refiere a un ser sensible, dotado de inclinaciones naturales, representa para él un *deber* llevar a cabo su actividad conforme con lo racional. Si se prescinde de esta aura trascendental, por llamarlo de alguna manera, del modelo especulativo, nos quedamos en el plano del sujeto empírico efectivo, cuya determinación *particular*, con la que, sin embargo, acierte a mantenerse en coherencia y unidad con su acto primordial de universalidad, resultando así un *individuo racional*. (autonomía) obedece, más que a una razón moral, a un acto existencial de disposición de sí. En el hombre moderno, según precisa Habermas, “la interioridad radicalizada queda

gravada con la tarea de un autoentendimiento en el que se entrelazan autoconocimiento y decisión existencial”⁶. No fue ocasional que los humanistas del Renacimiento ensalzaran la idea del hombre en cuanto artífice de sí mismo. El texto bien conocido de Pico de la Mirándola documenta el modelo humanista de la voluntad subjetiva de un yo en busca de su sí mismo, según el decreto de la voz creadora de Dios:

No te he hecho ni celeste ni terrenal, ni mortal ni inmortal, a fin de que, como *quasi* arbitrario y honorario plasmador y artífice de ti mismo (*fictor sui ipsius*) te des la forma (*tu te formas effingas*) que hayas preferido⁷.

De nuevo está prefigurado en el texto el tránsito de la indeterminación a la determinación, pero con una inflexión decisiva en los términos: la indeterminación no expresa la *universalidad* formal de la voluntad racional, sino el mero estar libre del determinismo natural de las demás criaturas. “Los demás —dice la voz *en off*— tienen una naturaleza definida y constreñida dentro de leyes prescritas por nosotros. Tú, no encerrado en límites estrechos (*nullis angustiis coercitur*), tienes que fijártela de antemano (*tibi illam praefinies*) según tu propio arbitrio (*pro tuo arbitrio*) en cuyas manos te puse” (Idem). Aquí no se habla de una razón moral, en sentido kantiano/hegeliano, sino vital, dirigida a la invención y autogobierno de la propia vida. Incluso nuestro Ortega y Gasset, tan refractario al humanismo renacentista, no dice otra cosa distinta que Pico: puesto que el hombre es quehacer de sí, proyecta su vida y decide —es verdad con un pie forzado por el destino— lo que va a ser:

El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática de ser que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensayo esta figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado con ese ensayo y hace a fondo la experiencia de sí. Esto quiere decir que llega a *creer* profundamente que ese personaje es su verdadero ser⁸.

Se trata, pues, del ingenio inventivo y la prudencia directiva para elegir una figura determinada de existencia, o lo que podríamos llamar, en otros términos, el sentido y el valor de la propia vida. La referencia al libre arbitrio define esta libertad de indiferencia antes las diversas posibilidades de ser. Tanto para Kant como para Hegel, el libre arbitrio es una voluntad deficiente, porque no ha contado con la intrínseca motivación racional de su acción. “Es la forma en que la *contingencia* se presenta en cuanto voluntad” (FD, pr. 15) dice Hegel,

⁶ *Facticidad y validez*, op. cit., 161

⁷ *De hominim dignitate*, ed de Bruno Cicognani, Firenze, Le Monnier, 1943, p. 8

⁸ *Historia como sistema*, en *Obras Completas*, Rev. de Occident5e, Madrid, 1964, VI, 40.

y agrega luego mordazmente en términos que hacen recordar la polémica luterana frente a la versión humanista del libre albedrío:

Quando se oye decir que la libertad consiste en *poder hacer lo que se quiere* solo se puede tomar esa representación como una carencia total de cultura del pensamiento (*für gänzlichen Mangel an Bildung des Gedankens*) en la cual no se tiene aún la menor idea de lo que son la voluntad libre en sí y por sí, el derecho, la eticidad, etcétera (PhR, pr. 15, VII, 66:: FD,94),

Dicho en otros términos, se desconoce la necesidad racional objetiva que rige el proceso de la autodeterminación en el modelo especulativo. De ahí que, desde este otro sentido humanista de la autonomía como voluntad meramente subjetiva del yo, se pueda hablar con sentido de una diferencia entre el principio subjetivo autonómico y el principio de la universalidad. Hay que reconocer, en efecto, que hay múltiples motivos de elección, en aquello que nos conviene vitalmente, que no necesitan de una prueba discursiva de justificación racional. La decisión existencial acerca de cuáles sean los intereses fundamentales que polaricen nuestra vida, la elección de estado y profesión, la fijación de mi identidad y de mi vocación, las preferencias en cuestiones de sentido y valor con que entiendo mi propia felicidad escapan por principio a una justificación normativa. Y, por supuesto, afortunadamente, a una reglamentación política, que supondría la mayor heteronomía imaginable, la del despotismo. De otro lado, la aceptación del pluralismo axiológico vinculado al multiculturalismo de hoy restringe la discursividad al plano de las normas básicas de convivencia en justicia. La *moral* se ocupa de la fundamentación de las normas necesarias para la convivencia y tiene que ver con lo *justo e injusto*; la ética, en cambio, conforme al patrón clásico de Aristóteles, con la idea de *la vida buena* según ideales de existencia, presentes en las tradiciones valorativas de una determinada comunidad. Si en el primero actúo como un legislador universal, en el segundo decido como soberano el valor de mi propia vida. Junto a la autoestima moral de mi dignidad como persona, cabe, pues, la otra autoestima del valor de mi personalidad. Aunque estos modelos se mueven en planos distintos surge una tensión crítica entre ellos, cuando cada uno pretende imponerse al otro o ignorarlo. Es obvio que cuando la autonomía moral se presenta como única instancia de juicio (y comportamiento) impone su formalismo abstracto y rigorismo moral, que aniquila el pluralismo axiológico de distintas creencias y culturas. Hegel y Nietzsche han sido los críticos demolidores de este moralismo abstracto del deber, convertido en un fetiche.

Hay que recordar aquello aquel dicho de san Pablo de que no se ha hecho el hombre para la Ley, sino la ley para el hombre. Pero, inversamente, si la autonomía subjetiva del yo singular extiende su soberanía universalmente o erige su fuero interno en norma absoluta, degenera en decisionismo voluntarista. El mismo Hegel criticó la aberración de refugiarse en la propia

convicción y tomar a ésta como criterio absoluto. Entonces, en un mismo trance se pasa de la conciencia moral indeterminada del bien a la maldad. Y este mal radical no consiste ya, como creía Kant, en la mácula de la sensibilidad insubordinada, sino en la erección de la mera certeza de sí en ley absoluta (PhR, Vorrede, VII,18: FD, 51). Stirner llevó esta postura hasta el paroxismo. “Yo no soy la Nada, en el sentido del vacío; pero soy la nada creadora, la nada de que mi Yo creador lo crea todo”⁹. El yo está referido intrínseca y absolutamente a sí mismo, se sabe y quiere único. “A la proposición “Dios se ha hecho hombre”, sucede ahora esta otra: El hombre se ha hecho yo. He aquí el yo humano (m *Ibid.*,114). Los demás son abstracciones o ídolos ante los que el yo ha sacrificado secularmente su dicha. Es la reacción exasperada del individuo frente al yo abstracto del idealismo, el yo refinado del humanismo y el yo solidario del cristianismo.

Nada menos cristiano —dice Stirner anunciando a Nietzsche— que las ideas expresadas por las palabras alemanas *Eigennutz* (interés egoísta), *Eigensinn* y *Eigenwille* (capricho, obstinación, testarudez, etc), *Eigenheit* (individualidad, particularidad), *Eigenliebe* (amor propio), etc que encierran todas la idea de *eigen* (propio, particular” (Ibidem, 133.134).

Eigen, ser en propio, pertenecerse a sí como sujeto absoluto. Ni Dios, ni la humanidad, ni la patria ni la clase social ni la cultura, ni mucho menos el Estado, el último ídolo del que desembarazarse. “Y lo hará —clama Stirner como protoanarquista— en tanto que nos hayamos deshecho de la idea errónea de que él es un Yo, y como tal, una persona moral, mística o política” (Ibidem,161). Solo queda y prevalece el yo singular, “La individualidad, es decir, mi propiedad, es en cambio, toda mi existencia y mi esencia. Es yo mismo” (Ibidem,122). El egoísmo elevado a principio absoluto. “Yo mismo soy mi poder y soy por él mi propiedad” (Ibidem,145).

Esta tensión antinómica insoluble es la consecuencia de negar la necesaria presuposición en que ambos modelos de autonomía están implicados. La autonomía moral, para poder salir de su formalismo, tiene que remitir al mundo de la vida (*Lebenswelt*), como horizonte último, al orden socio-cultural de las prácticas sociales, de donde toma sus máximas de acción y donde encuentra la sustancia real donde encarnar su propio discurso y *ethos* universalista. Y, recíprocamente, la autonomía subjetiva del yo, para evitar su delirio soberano, tiene que remitirse igualmente a un límite moral de su soberanía. En otros términos, la autonomía moral salva al héroe de la subjetividad de su degeneración en barbarie o despotismo, y la autonomía subjetiva salva a la moral de la vaciedad formal del alma bella, pero estéril. Ciertamente, con anterioridad al imperativo moral, en sentido kantiano hay el otro imperativo vital, “llega a ser el que

⁹ *El único y su propiedad*, trad. esp. de Eduardo Subirats, Ed. Mateu, Barcelona, 1970, p.25.

eres”, en fórmula de Píndaro, o el que estás llamado ser. “No se confunda, —dice Ortega— el *deber ser* de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital, con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser”¹⁰. Pero, ¿podríamos acaso emprender y realizar nuestra vocación, como deber vital, sin contar con el otro deber formal de realizar la humanidad en nuestra persona? Por lo demás, la vocación no es solo lo que el yo “*necesita ser*”¹¹, como clama Ortega, sino también, en sorprendente conjunción, según creo, los que los otros necesitan que sea yo. ¿No surge precisamente la vocación de esta sentirse conernido e interpelado por el otro, que me demanda y me urge a ser, lo que en cada caso, tengo que ser? No hay vocaciones inmorales, en contra de lo que a veces da a entender Ortega, pues no hay vocación más radical y omnicomprensiva que la de realizarse como persona.

Así pudo construir Kant toda la amplia lista de deberes individuales con respecto a sí mismo y al otro, completando el deber categórico del respeto al otro. En cuanto ser moral racional (*nouménico*), el hombre puede proponerse fines, que sean a su vez, deberes. No se trata ya de la proposición de fines concretos o de fines meramente instrumentales en función de un último fin, sino de fines intrínsecos racionales, acordes con su propia conciencia del deber. Tales fines son para él dos: de un lado, la propia perfección o el cultivo de la humanidad en mi persona, dando así contenido material sustantivo a la conciencia de mi dignidad, y, del otro, la felicidad ajena, procurando el bienestar del otro, al que respeto como un fin en sí. “Y no se los puede intercambiar, —dice, en contra de lo que podría esperarse— en procurar mi *propia felicidad*, por una parte, y *la perfección ajena* por la otra”, pues como argumenta finalmente Kant, la perfección ajena es un deber del otro, que éste tiene que proponerse por sí mismo y que yo no puedo suplir o reemplazar, y la felicidad propia es un impulso natural, que no puede por tanto convertirse en deber¹². El fin de la propia perfección se materializa en deberes concretos a la salud, a la cultura de la inteligencia y de la voluntad, a la honra o autoestima. Y en cuanto a la felicidad ajena, se trata del deber de hacer míos sus fines lícitos o permitidos, de velar por su bienestar físico y moral, y los medios para el cultivo de su personalidad. He mencionado tales extremos para dejar claro que la ética del deber lo es también de la virtud, o del esfuerzo por realizarlo, y desemboca en una serie de deberes sociales ineludibles.

A su vez, la autonomía subjetiva del yo, “en aquella parte que le concierne solo a él, su independencia es, por derecho, absoluta” —dice John Stuart Mill¹³. Pero, aunque irrestricta en sus fines y contenidos materiales, tiene una

¹⁰ *Pidiendo un. Goethe desde dentro* en *Obras completas*, Rev. de Occidente, Madrid, 1966, IV, 406.

¹¹ *Goya*. Sobre la leyenda de Goya, en *Obras Completas*, Rev. de Occidente, Madrid, 1969, VII, 549.

¹² *Metafísica de las costumbres* trad. esp de A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989, p. 237.

¹³ *De la libertad*, trad. esp. de E. Gil Bera, Acanalado, Barcelona, 2013, p. 21.

limitación moral y jurídica inexorable en la libertad del otro, y en este sentido, necesita de un contrapeso o freno moral: el *neminem laedere*:

Ese principio es que el único fin con el que los hombres están autorizados a interferir individual o colectivamente, en la libertad de acción de uno de ellos, es la propia defensa. El único propósito en virtud del cual puede ejercerse legítimamente el poder sobre un miembro de una comunidad civilizada en contra de su voluntad es impedir que dañe a otros (*Ibid*, 20).

Por lo demás, es comprensible que en un orden social, todo el beneficio cultural que se sigue del desarrollo de la libre personalidad redunde de algún modo en utilidad social. “En proporción al desarrollo de esa individualidad, —concluye Mill— cada persona obtiene más valor para sí misma y adquiere más valor para los demás. Hay una mayor plenitud de vida en torno a su propia existencia, y cuando hay más vida en las partes, también la hay en el todo que componen (*Ibidem*, 90). Esta alabanza del liberalismo al autogobierno responsable, a la cultura del genio y al pluralismo axiológico se abre, pues, asimismo al orden de la autonomía moral.

3. La tensión entre autonomía moral y autonomía política.

En esta segunda tensión se dirime el contraste entre la moralidad (*Moralität*, en sentido kantiano), en cuanto carácter formal del juicio práctico de la razón— y la eticidad (*Sittlichkeit*) entendida, al modo de Aristóteles, como sistema de valores, costumbres y leyes, vigente en una determinada comunidad socio-política. La cuestión también suele especificarse, desde el punto de vista metodológico, en términos de monologismo de la razón práctica en Kant o dialogismo dialéctico en Hegel. A efectos de simplicidad, voy a polarizar la tensión entre Kant, de un lado, y, del otro, Rousseau-Hegel, aun consciente de las grandes diferencias entre estos dos últimos.

Para Rousseau, la autonomía es esencialmente una cuestión política, relativa al origen del contrato social, que se fragua en relaciones recíprocas de libertad e igualdad para posibilitar, en la mediación intersubjetiva, el surgimiento de una voluntad común. Eso no excluye que haya también dimensiones morales implicadas en ello, puesto que esta alianza, no tiene nada que ver con un contrato utilitario de intereses, como el de Hobbes, sino con un pacto originario, o una “génesis normativa y procedimental”¹⁴, del pacto. como la llama certeramente José Rubio Carracedo, que alumbre la *volonté generale*. Esto quiere decir que no obedece a la racionalidad teleológica y estratégica de escapar a la necesidad o estado de miseria, sino al propósito de fundar la convivencia

¹⁴ *Ciudadanía y democracia, El pensamiento vivo de Rousseau*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, p. 168.

en principios de razón. No por casualidad, el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, responsables según él de una reducción objetivista del hombre, acaba con una invocación a la virtud,

¡Oh virtud, ciencia sublime de las almas simples! ¿es preciso tanto esfuerzo y pena para conocerte? ¿No están grabados tus principios en todos los corazones y no es suficiente para aprender tus leyes con entrar en sí mismo y escuchar la voz de la conciencia en el silencio de las pasiones?¹⁵.

Sin esta retracción o retirada al fondo del corazón humano no habría sujeto del contrato. Esta apelación moral es en Rousseau imprescindible. Y en *Las ensoñaciones (rêveries) de un paseante solitario*, habla en términos confesionales de una revolución interior, que se operó en él en torno a los cuarenta años, “otro mundo moral que se revelaba a mis ojos” —escribe— “De esta época puedo datar mi completa renuncia al mundo y el vivo gusto por la soledad que no me ha abandonado desde entonces”, y confiesa que el fruto de aquella experiencia fue “La confesión de fe del vicario savoyano” (I,1015 y 1.018 respectivamente), donde está el núcleo de su credo racional.

No basta, pues, la razón ilustrada con su idea de ‘género humano’ —clama Rousseau frente a los enciclopedistas— para tramar el contrato de convivencia; se necesita tener en cuenta fundamentalmente a la conciencia moral, viva en el sentimiento universal de piedad (*pitié*), —*amour de soi*, que es, a la vez, amor al semejante—, asistido con el juicio de la razón práctica acerca del bien y el mal. No es posible entender el contrato social sin tener en cuenta esta *conversio* ética que lleva al individuo a sacrificar su interés particular, enajenándose como tal individuo, para así abrirse a la voluntad general, que es la nueva alma del todo social:

Lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y el derecho ilimitado a todo lo que le tienta y él puede pretender; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo aquello que posee (*Du contract social*, III, 364).

No es, pues, de extrañar que Rousseau agregue a esta nueva libertad civil, fundada en el derecho común, la libertad moral, —dice— la única que vuelve al hombre verdaderamente señor de sí mismo, pues la impulsión de solo el apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que se ha prescrito es libertad” (III, 365). El ciudadano es así como una nueva criatura, en la que se recupera en derecho y moralidad la enajenación, voluntariamente ofrecida a los otros:

¹⁵ *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris,1964, III, 30. En lo sucesivo citaré a Rousseau por esta edición, indicando tomo en caracteres romanos y página en arábigos,

Aunque está privado en este estado de numerosas ventajas, propias del estado de naturaleza, regana, a su vez, otras muy grandes. Sus facultades se ejercen y desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma toda entera se eleva hasta tal punto que si los abusos de esta nueva condición no lo degradasen a menudo por debajo de aquella, de que había salido, debería bendecir sin cesar el instante dichoso que lo arrancó de ella para siempre y que, de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre (III, 364).

Más aún, recibe de la voluntad general, una nueva conciencia y religión, la religión civil o racional, un vago deísmo, que sanciona y ennoblece, a la vez, los preceptos mismos de la voluntad general en un cuasi místico altruismo, con el que puede oponerse a la religión positiva o dogmática. La transmutación sufrida por el yo en y mediante el contrato ha sido completa. Llegado a este extremo, se entiende que Kant sienta a la vez, atracción y repulsión por Rousseau. En el mismo punto y hora en que se inspira en él, comienzan sus distancias. Le entusiasma su apelación a la voluntad racional, capaz de ser ley para sí misma y confiesa haber sentido al leerlo una conmoción espiritual, que recuerda, a mi juicio, la revolución interior de que habla el Ginebrino. “Rousseau me abrió los ojos y me devolvió al camino recto (...) Mi tarea puede aportar a todas las demás (tareas) un valor: —el de promover los derechos de la humanidad”¹⁶. Este valor incondicionado es el de la dignidad moral del hombre. En este sentido, Kant se reapropia de esta certera intuición y lleva a cabo, la “refundación trascendental del concepto rouseauniano de voluntad general”¹⁷.

Pero, a la vez, le disgusta esta unidad roussoniana de derecho, moral y religión en el troquel civil o político. Es como si temiese un vaciado del *homo nouménico* de la pura razón en las estructuras sociopolíticas concretas, como si la voluntad racional se objetivara sin residuo en el mundo histórico de una comunidad particular. La voluntad racional será para Kant siempre un deber a realizar, pero inagotable e inalcanzable en su pureza ideal. Lo trascendental ciertamente penetra e inviste a lo empírico, le prescribe su regla, pero, a la vez, siempre lo trasciende. Es el mismo disgusto que le hubiera merecido a Kant la lectura de los *Principios de la filosofía del derecho de Hegel*, con su absorbente eticidad estatal. Muy rouseauniana suena ciertamente la afirmación hegeliana de que el Estado “es la unidad sustancial, el absoluto e inmóvil fin último en el

¹⁶ Cit. por José Rubio Carracedo, *Ciudadanía y democracia*, op. cit., 145. De este influjo dice el autor certeramente: “Kant fue el primero, en su lectura de Rousseau., en captar la unidad interna de su pensamiento pese a la contraposición aparente que hacía entre naturaleza y cultura-sociedad. Kant interpretó el intento de Rousseau como una investigación antropológico-social con derivaciones morales y políticas. El Ginebrino se proponía conocer la naturaleza originaria del hombre oculta tras las peripecias histórico-sociales; trataba de desvelar, en definitiva, el hombre original y su destino propio bajo las brumas del proceso civilizatorio y la desigualdad social” (Ibidem, 147)

¹⁷ José Rubio Carracedo, *Ética constructiva y autonomía personal*, Tecnos, Madrid, 1992, p.237.

que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del Estado” (PhR, pr. 258)¹⁸. No obstante, es preciso establecer una diferencia entre ellos, en la medida en que Rousseau parte del individuo aislado, en su voluntad subjetiva particular, cuya negación le conduce, según Hegel, a una universalidad abstracta, mientras que Hegel salva a la particularidad en la universalidad y puede por eso establecer vínculos intersubjetivos válidos en la sociedad civil, que se consagran luego en el derecho y la eticidad sustancial del Estado. Era el modo en que Hegel contraponía su universal concreto al universal abstracto de la *volonté generale*¹⁹.

Decía antes que Kant habría experimentado, leyendo a Rousseau, el sentimiento antípoda del que sentiría Hegel cuando critica el formalismo kantiano del deber como pura vaciedad, jugando equívocamente entre lo formal/trascendental de la voluntad y lo formal como universal abstracto²⁰. Hegel pretendía la superación (*Aufhebung*) de la moralidad en eticidad. Pero si se entiende por lo *formal* de la conciencia moral su principio de universalizabilidad, posibilitante de cualquiera examen dialógico o discursivo de normas, tal exigencia trascendental no puede ceder ante una presunta objetividad moral o un consenso político alcanzado empíricamente, sin destruir a la propia conciencia. Lo decisivo de Kant frente a Rousseau, como lo habría sido ante Hegel, es su no reducción de la formalidad de la conciencia moral a un concreto código sociopolítico de derecho. Kant se resiste a identificar la moral con el derecho y la política, pues ve en ello un riesgo de obturación de la conciencia en positivación jurídica y coacción disciplinar. La moral es el orden de la obligación incondicional interna a la voluntad libre en cuanto es racional, y, por tanto, exenta de coacción externa; el derecho, en cambio, es el orden de la compatibilidad bajo leyes de las libertades particulares, a) en su voluntad de arbitrio, b) en relaciones externas y c) bajo la coacción de un

¹⁸ Compárese este texto de Hegel con la tesis de Rousseau de que el individuo “es miembro del Soberano en relación con los particulares y miembro del Estado con respecto al Soberano”, y añade para subrayar este deber: “Pero aquí no se puede aplicar la máxima del derecho civil de que nadie está ligado a los compromisos tomados consigo mismo, pues hay una gran diferencia entre obligarse consigo mismo, o con respecto a un todo del que se forma parte” (III, 362).

¹⁹ “La definición citada contiene la opinión, muy difundida desde Rousseau, según la cual el fundamento esencial y primero no es la voluntad en cuanto racional y existente en sí y por sí, sino en cuanto voluntad del individuo según su propio arbitrio; o sea que no es el espíritu en cuanto espíritu *verdadero*, sino en cuanto individuo *particular*. Una vez aceptado este principio, lo racional solo puede aparecer como una limitación para esta libertad, es decir, no como racional inmanente, sino solo como universalidad abstracta, exterior. Este punto de vista carece, pues, de todo pensamiento especulativo (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pr. 29).

²⁰ “El derecho de no reconocer lo que yo no considero racional es el más elevado derecho del sujeto, pero por su determinación subjetiva es al mismo tiempo *formal*, mientras que el *derecho de lo racional*, que para el sujeto es lo objetivo, se mantiene por el contrario firme” (PhR, pr. 132, VII,245; FD,227. Véase también el pr. 137)

poder instituido²¹. Se podría decir que en Rousseau la conversión moral se ha llevado a cabo de una vez por todas en la renuncia enajenante de la particularidad, de donde surge la voluntad general, mientras que en Kant se mantiene como una instancia crítica y heurística, que funda y, a la vez, trasciende todo derecho objetivo. Ciertamente la moral funda racionalmente al derecho, prescribiéndole aquellos *mínimos morales*, —variables en cada etapa histórica y nivel cultural—, que son necesarios para la convivencia en reciprocidad y reconocimiento de las libertades concurrentes²². Pero si la moral misma, en su exigencia incondicionada, deviniese derecho, de modo que ya no hubiera lugar a la distinción de lo uno y lo otro, solo significaría o bien la extinción de la conciencia del deber en un utópico reino ideal de los justos o bien la muerte heterónoma de la moralidad a manos de la positividad jurídica y la obligación penal. En otros términos del dilema, o utopismo feliz o Estado policía e inquisitorial.

La tensión entre libertad moral y libertad civil (o entre autonomía moral y autonomía política) es, a mi juicio, indispensable para mantener las productividad y progresividad del valor moral. Una libertad de conciencia, incapaz de mediarse reflexiva y dialógicamente con el contenido objetivo del valor degenera en moralismo abstracto y formalismo improductivo, como Hegel reprocha a Kant. Pero, a la inversa, una libertad política que se instale dogmáticamente en un estado cívico de derechos y deberes, tomándolos por objetivamente absolutos, sin tolerar su revisión crítica, se pervierte en doctrinarismo y totalitarismo. Hay que tomar distancia crítica con respecto a la conciencia entusiasta de logro definitivo que expresa Rousseau en el célebre *dictum*: “No comenzamos propiamente a ser hombres (*devenir hommes*) hasta no haber sido ciudadanos”(III, 286). Pero en la expresión misma se insinúa el equívoco. Para aclararlo, es preciso concretar qué se entiende por “hombre”. El adverbio *propiamente* es decisivo en la frase. Es obvio que no se puede ser hombre, eso es, animal de razón, que piensa y habla, sin la humana compañía. Si ser *propiamente hombre* significa ejercer una voluntad racional, parece obvio que solo llegamos a ser hombres cuando nos hacemos ciudadanos, pues fuera de la comunidad política democrática solo queda por definición la libertad natural del salvaje.

Es el pacto social el que nos hace trascender al individuo particular en aras de la voluntad universal o universalizable del ciudadano en la voluntad común. Pero cabe mayor precisión: si ser hombre significa hombre moral, el *dictum* significaría, en todo caso, que es preciso trascender la moral privada,

²¹ “Una acción es *conforme a derecho* (*Recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (*Metaphysik der Sitten*, en *Kants Werke, Aka.*, VI, 230; trad española, *Metafísica de las costumbres*, op. cit., 39).

²² Esto no significa que el derecho en Kant quede limitado a garantizar la legalidad, pero no a producir la justicia, como afirma Rubio Carracedo con Polin, sino a proteger jurídicamente determinadas conquistas históricas de la justicia en un marco institucional.

interiorista, de las buenas intenciones y deseos para realizar la moral efectiva de la convivencia en justicia y libertad. Tanto para Rousseau como para Hegel, —dice Bernard Bourgeois— “el hombre no se puede salvar, realizando efectivamente el humanismo, más que a través de la asunción de su destino civil en el seno de un *Estado fuerte*”²³. Pero, si por hombre moral se entiende la *persona* en cuanto voluntad autónoma o capaz de darse la ley, o de determinar su voluntad por una máxima universalizable, esta condición precede trascendentalmente a todo pacto social, puesto que lo funda, y por lo mismo, lo trasciende. Ciertamente, la autonomía política se encuentra en la voluntad general, pero en esta no se absorbe la voluntad personal como si fuera “superada” por ella, —esto es negada y trascendida, a la vez, en términos hegelianos—, sino que perdura como su fondo posibilitante. La autonomía moral ya estaba en marcha en la decisión de los que quieren poner límite a su interés particular y persiste en lo general o universal de la ley común, porque ella misma aporta de por sí el principio de la universalizabilidad y el deber de atenerse a ella.

A mi juicio es preciso hacer una distinción fundamental: que los criterios de lo justo y lo injusto se alcancen en la comunidad política, mediante la formación discursiva de la voluntad racional y la justificación de las normas, no equivale a decretar la muerte del juicio moral de la persona, que es la que, en última instancia, tiene que asumirlas y corroborarlas en su fuero interno. En contra de lo que creía Hegel, no hay *ciencia de lo ético*, como si la validez social de las normas fuera, en última instancia, determinante de su aceptación, sino que siempre queda margen para el juicio fronético individual y la decisión existencial última, en la más estricta soledad. Como ha señalado Ernst Tugendhat,

Hay en la deliberación un punto culminante en el que ya no podemos justificar objetivamente la decisión, donde más bien lo mejor para mí se constituye solo en mi querer (...) Si no fuera así, si el querer pudiera en última instancia apoyarse todavía sobre razones, la voluntad perdería en cierta manera su fuerza de gravedad, su seriedad y esto significaría que ya no sería mi toma de posición²⁴.

A esta luz, el hombre es conjuntamente solitario/solidario²⁵: el que desde la soledad de su conciencia toma la opción de su solidaridad con el otro, y el que vuelve sobre sí desde la comunidad política para salvar su per-

²³ Études *bégéniennes. Raison et décision*, PUF, Paris, 1992, p. 205

²⁴ *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, . *op. cit.*, 238; traducción española citada, 187. Y en otro momento, puntualiza de nuevo: “La pregunta por la verdad no la puedo delegar, sólo puedo evitarla o plantearla yo mismo y esto vale también para el deliberar y el elegir. Al deliberar y elegir, cada uno está abandonado a sí mismo incluso cuando delibera con otros; en esto consiste la peculiar individualización de la existencia autónoma” (Ibídem, 291, trad. esp cit., 228)

²⁵ Con esta expresión y todas sus variantes modales —solitariamente solidario o solidariamente solitario— definía José Luis Aranguren la actitud del intelectual, pero la expresión es aplicable, esencial y fundamentalmente, al hombre mismo en cuanto tal.

sonalidad moral y poder reavivar desde ella su compromiso como ciudadano. El cultivo de su yo es obra suya, un deber moral según Kant, y nadie puede suplirlo en esta tarea, y menos que nadie, la eticidad sociopolítica del Estado, del que forma parte, pues pertenece a él en libertad. Representa, a lo sumo, una condición de su desarrollo personal, con tal de que no intente dirigirlo y absorberlo. Son órdenes inconmensurables. Algo análogo ocurre en la relación intersubjetiva: solo desde una soledad genuina puede alcanzar uno, o, al menos, aspirar a alcanzar una auténtica compañía, pero para mantener ésta al abrigo de la rutina es preciso respetar al otro en su intimidad y salvar siempre el yo íntimo en su capacidad de estar consigo a solas. El hombre se trasciende a lo otro o al otro para volver a sí, y en cada vuelta halla un nuevo impulso de trascendimiento. El mismo Rousseau habla de aquel gusto por la soledad en que, enfrentándose consigo mismo, podía descubrir su verdadero destino. Ni la comunidad política ni el Estado pueden estar por encima de la propia libertad de conciencia, y mucho menos pretender absorberla sin incurrir en absolutismo totalitario. A este riesgo se presta a veces el propio Rousseau en algunas declaraciones:

Cualquiera que rechazase obedecer a la voluntad general será obligado a ella por todo el cuerpo (el Estado): esto no significa otra cosa sino que se le forzará a ser libre, que tal es la condición, que habiéndose entregado el ciudadano a la patria, le garantiza esta contra toda dependencia personal” (III, 364).

No cabe tomarlo como una exageración retórica, cuando tan expresamente justifica Rousseau esta coacción pública para protegerlo de toda arbitrariedad. Nadie me puede obligar a ser libre porque la libertad se conquista en el acto de ejercerla. El libre solo se obliga de por sí cuando se liga a algo en virtud de la ley de su razón. En este punto, es esencial la distinción entre derecho y moral, como propone Kant, pues lo que vale en el orden jurídico, de que nadie está sobre la ley, no vale en el orden moral, de que sean indiscutibles los criterios de las normas y mucho más si las normas pretenden legislar sobre el sentido y el valor de la propia vida. La solución no está en la identidad de derecho y moral, ni tampoco en la mera separación, sino en su interdependencia, tesis que también defiende José Rubio muy certeramente

Es decir, la autonomía moral reclama, y, a la vez, potencia, la autonomía política. Y viceversa: no hay autonomía política posible sin una fuerte base de carácter moral. En cualquier caso, parece claro que el concepto de ciudadano moral, pero apolítico, es un contrasentido; sería tanto como decir, un ciudadano justo, pero insolidario e irresponsable²⁶.

²⁶ Ética constructiva y autonomía personal, Tecnos, Madrid, 1992, p.246. Cfr también, 289.

Pero cabe, también, volver la oración de revés: un ciudadano político, esto es, democrático, pero amoral o inmoral, aun cuando solo sea en su vida privada, inconsecuente e impostor, falto de palabra y de sentido de honorabilidad, es otro contrasentido, pues más pronto que tarde, se convertirá en un rentista de la política en función de su propio interés. El ciudadano vive de la muerte o sacrificio del individuo particular, pero muere, de la muerte del hombre como persona. Hay que ir del hombre al ciudadano, trascendiendo desde la interioridad hacia el espacio público de la ciudadanía, y volver desde el ciudadano de nuevo al hombre, regenerando la actitud y los hábitos públicos en la autenticidad personal. No hay democracia sin virtud civil, y mucho menos civilidad sin virtud personal. Del sacrificio del sujeto particular vive tanto el ciudadano como el hombre, de modo que podría decirse con Bernard Bourgeois que “en el individuo, el sacrificio que él es realmente no consiste ante todo, para el hombre, en morir como ciudadano, sino para el ciudadano, en vivir como hombre”²⁷.

Estoy viendo el respingo, al oírme, de un amigo liberal. Para no alarmarlo en exceso, analizaré por último, la tercera tensión interna de la autonomía.

4. La tensión entre autonomía moral y autonomía subjetiva

Al tocar este punto se ilumina un vasto horizonte histórico. En esta nueva tensión se ha alimentado secularmente el conflicto ideológico entre liberalismo y republicanism, o en otros términos, entre la libertad germánica, que es la del individuo frente a la coacción del Estado, y la libertad clásica como inserción del ciudadano en el Estado democrático²⁸. No pretendo mediar en este conflicto, sino hacer algunas consideraciones sobre la productividad de la antinomia. Cuando hablo del sacrificio del particular como su muerte utilizo una metáfora moral sin mayor alcance. No se puede prescindir de la particularidad, pues, como señalaba Hegel, el individuo es una síntesis dialéctica de universalidad y particularidad. La particularidad me identifica plenamente como un individuo concreto de la clase intrínsecamente universal de la razón.

Si abstraigo de esta particularidad se vacía de significado el término yo, pues un yo en su mera dimensión de universalidad sería algo así como un espíritu puro o el entendimiento agente de los averroístas. El yo, que real y ver-

²⁷ Études *hegelienmnes*, *Raison et décision*, PUF, Paris, p. 205.

²⁸ El paso histórico de la una a la otra lo toma Kelsen como una extraña metamorfosis interna: “Y, sin embargo, este pensamiento de libertad (el germánico), por un fenómeno casi misterioso de autosugestión, se trueca en el mero anhelo hacia una posición determinada del Individuo dentro de la Sociedad. La libertad de la *anarquía* se transforma en libertad de la *democracia*” (*Esencia y valor de la democracia*, op. cit., 18). Es como si dijera, ya que estar juntos requiere mando, que cada uno se mande a sí mismo a través del otro; este es el secreto de la *voluntad general*, que es la de todos en conjunto y la de ninguno en particular.

daderamente se es en cada caso, cimenta su autoconciencia e identidad individual sobre estratos previos, —biopsíquicos, dotes naturales, disposiciones e intereses, y sobre una historia de esfuerzos y de labra cultural de sí mismo—. Renunciar a ella es un suicidio de la personalidad moral, más grave que el suicidio físico. No tenerlos en cuenta significaría que no hay valor cultural en mi determinación práctica como este sujeto particular que soy, ni hay tampoco con ello enriquecimiento y sana competitividad en la sociedad civil.

Por lo demás, los valores subjetivos o del yo han sido consagrados histórica y jurídicamente como la primera generación de los derechos humanos, y con razón Hegel introducía el nivel moral de la cultura del yo entre el derecho abstracto y la eticidad sociopolítica, indicando con ello que se trata de una zona intermediaria y mediadora entre ellas, pues la esfera del derecho con la autonomía subjetiva del yo singular puede ser asumida por la autonomía moral de la persona, que justifica las normas de convivencia, e integrada por su mediación, en el todo de la comunidad estatal (autonomía política del ciudadano). Es digno de mención que cuando John Rawls va a deducir o construir racional o discursivamente los principios de la justicia, desde la situación originaria del velo de la ignorancia en que se hallan los contratantes, los dos primeros principios que estos reconoce son la libertad y a la igualdad, puesto que deciden desde las condiciones trascendentales, por así decirlo, de todo viviente racional, pero el tercero es justamente el principio de la diferencia, que dice así:

Dando por establecido el marco de las instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y solo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad²⁹.

En esta sabia fórmula se equilibran y entrelazan estrechamente libertad e igualdad, igual libertad y justa igualdad —dice Rawls—. Así lo ve también Hans Kelsen: “La ideología política no renuncia jamás a hacer solidarias libertad e igualdad, siendo precisamente característica para la democracia la síntesis de ambos principios”³⁰. Ahora bien, la unidad de ambos principios propicia un desarrollo progresivo de los individuos en sus dotaciones, esfuerzos y rendimientos a partir del punto cero de partida. La diferencia que va a producirse de ello se da por supuesta y como tal se eleva a la condición del tercer principio, porque la diferencia es un *Faktum* natural y social insoslayable, pero con tal de corregirla en sus consecuencias de modo que redunde siempre también en

²⁹ *Teoría de la justicia*, trad. esp. de M.^a D. González, FCE. México, 1978, p.97.

³⁰ *Esencia y valor de la democracia*, Labor, Barcelona, 1977, p. 16. El texto continúa: “Así lo expresó Cicerón, maestro de ideología política, al decir: *Itaque nulla alia in civitate, nisi in qua populi potestas summa est ullum domicilium libertas habet: qua quidem certe nihil potest esse dulcius et quae, si aequa non est, ne libertas quidem est*” (Idem).

beneficio del otro. “No habrá ganancia a menos que la otra también se beneficie”³¹. Admito esta sencilla fórmula de una gran complejidad interna en su proporcionalidad matemática. El llamado principio del *maximin* tiene como objetivo primar y garantizar el interés social del conjunto, sin que esto suponga trabas a la iniciativa del sujeto ni merma de la eficacia.

El mismo Kant, pese a su rigorismo, reconoce, junto al deber de perseguir la propia perfección, como ya he indicado, la libertad para procurarse la propia felicidad:

Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro)³².

Pero esto no implica desentenderse del interés del otro, a cuya felicidad convierte, como ya he indicado, nada menos que en término de mi deber moral, contribuyendo a facilitar y colaborar, en la medida de lo posible, en todo lo que redunde en beneficio de ella. Como se ve, se trata siempre de preservar la esfera íntegra de mi libertad subjetiva, haciendo compatibles mis derechos con los del otro, pero, a la vez, de tomar en consideración la utilidad social en su conjunto, de modo que el cultivo del legítimo interés individual repercuta, no obstante, en la suma progresiva del interés social. Un planteamiento análogo lo encontramos en John Stuart Mill, por citar un autor más cercano, cuyo prístino liberalismo no le impide abrirse a los sentimientos sociales de cooperación y benevolencia. Para él, la esfera de la voluntad subjetiva individual es intangible en todo lo que no vaya en perjuicio de los demás. Cabe orientarla y modificarla por la educación en cuestiones de valor, pero sin violentar en modo alguno la conciencia:

Pero en lo concerniente a cada persona, la espontaneidad individual tiene derecho a la libre acción. Se le pueden ofrecer, incluso adelantar, consideraciones para ayudarle a juzgar, o exhortaciones para fortalecer su voluntad. Pero el juez último es la propia persona. Todos los errores que probablemente cometa, a pesar de consejos y avisos, son un mal menor comparado con el de permitir que otros la fuercen a lo que ellos determinan que le conviene³³.

³¹ *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, 98 y 100.

³² “Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, en *Kants Werke*, Akd., VIII, 290; hay traducción española de J. M. Palacios y R. Rodríguez, en *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 27.

³³ *Sobre la libertad*, trad. española de Eduardo Gil Bera, Acanalado, Barcelona, 2013, p. 107.

Y ante la objeción de que todo cuanto se hace repercute en los otros y de que hay conductas y experiencias vitales que, por falta de virtud o de control, pueden servir de mal ejemplo a los demás, su respuesta es que en tales casos solo valen para corregirlas los sentimientos sociales de estimación o reprobación, junto con la educación civil, pero no las sanciones y castigos. Las exigencias éticas no pueden convertirse en derecho sin lesionar la propia conciencia. “Los llamados deberes respecto a nosotros mismos no son socialmente obligatorios, salvo que las circunstancias los conviertan, al mismo tiempo en deberes para los demás”³⁴, y advierte Stuart Mill de seguida del grave riesgo que supone para la libertad la instauración de “una policía moral” para controlar las buenas costumbres³⁵. Muy distinto es el caso, como ya vimos, cuando se daña la libertad y el interés del otro:

Los actos que perjudican a los demás requieren otro tratamiento. Vulnear sus derechos, infligirles alguna pérdidas o daño no justificado por los propios derechos, engañarles mediante falsedad o doblez, hacer un uso desleal o mezquino de ventajas sobre ellos, incluso abstenerse egoístamente de defenderles contra daños, son objetos de reprobación moral y, en casos graves, de castigo y sanción³⁶.

Se engañaría, sin embargo, quien sacara de ello la conclusión de que Mill no haya sido un defensor de la utilidad social. Todo lo contrario:

Una burda incompreensión de esta doctrina —(se refiere a la liberal)— sería suponerla inspirada en la indiferencia egoísta, que pretende que los seres humanos no deben preocuparse por la conducta de los demás ni del bienestar recíproco, salvo que esté en juego su propio interés. Al contrario, lejos de cualquier disminución, es preciso un gran incremento del esfuerzo desinteresado para promover el bien de los demás. Pero la benevolencia desinteresada puede hallar otros medios para persuadir a la gente de su bondad que no sean látigos y azotes, reales o metafóricos. Sería yo el último en despreciar las virtudes respecto a uno mismo; eso sí, son secundarias, caso de serlo, en comparación con las sociales. A la educación le corresponde cultivar ambas. Pero la propia educación obra por convicción y persuasión³⁷.

Este tipo de liberalismo con sentido social puede converger, yo diría que asintóticamente, con la tendencia de un socialismo liberal con alma republicana. Se trata ciertamente de tesis contrarias en sus puntos de partida, según predomine más el enfoque de la autonomía subjetiva privada o el de la auto-

³⁴ *De la libertad*, op. cit., 110.

³⁵ *Ibidem*, 118 y 123,

³⁶ Véase Roberto R. Aramayo, “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político”, en *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, p.27.

³⁷ *De la libertad*, 106.

nomía política democrática respectivamente, pero no menos complementarias, porque cada una resalta y enfatiza lo que la otra desatiende o desenfoca. Pero fuera de esta zona de intermediación en convergencia, los centros de polaridad respectivos mantienen una tensión irreconciliable, que ha sido, a mi juicio, históricamente productiva. Tal como señala Habermas,

Pero esta tensión puede ser disuelta empujando las cosas bien hacia un lado, bien hacia el otro. Los liberales evocan el peligro de una 'tiranía de la mayoría' y postulan el primado de los derechos del hombre que garantizan las libertades prepolíticas del individuo y trazan límites a la voluntad soberana del legislador. Los defensores de un humanismo republicano acentúan, en cambio, el valor específico y no instrumentalizable que tiene la autoorganización de los ciudadanos, de suerte que para una comunidad de por sí política los derechos del hombre sólo cobran obligatoriedad como elementos de tradiciones en cada caso propias, que han sido objeto de una apropiación consciente³⁸.

Pero, si, en cambio, por eludir la tensión, cada centro ignora al contrario y se cierra sobre sí, corre el riesgo de degenerar fatalmente en su aislamiento y exasperación. Es notorio cómo cierto liberalismo a ultranza ha degenerado en un "individualismo posesivo", —Macpherson *dixit*—con efectos devastadores en la vida pública, y a la postre, desencadenando un darwinismo social, que consagra la lucha por la vida como condición necesaria para la selección de los mejores, a costa de la ruina de los débiles. Antitéticamente a esta depravación, un republicanismo igualitarista resentido puede abocar a una democracia populista, que desprecie el cultivo de la personalidad moral, enerve las fuerzas productivas de la sociedad civil y desemboque en abuso o desprecio de los derechos humanos. Sin reconocimiento de la autonomía subjetiva, la autonomía política degenera en paternalismo y despotismo, al igual que, *a parte contraria*, sin contar con la autonomía pública democrática, la autonomía subjetiva enloquece hasta el paroxismo de la anarquía o la rebelión civil.

Y, sin embargo, ambos modelos de autonomía se presuponen recíprocamente, como se enlazan solidariamente la libertad y la igualdad. Es fácil adivinar la razón del enlace: no es concebible la libertad sin igualdad, pues la desigualdad social dominante genera forzosamente en el cuerpo social relaciones de servidumbre de unos a otros, ni tampoco la igualdad sin libertad, ya que el igualitarismo colectivista o estatalista a ultranza produce fatalmente la diferencia entre clase gobernante y pueblo, y con ello la mayor tiranía con respecto a la libertad de todos. Es preciso pues, mantener esta tensión en un punto de ignición productiva, que salta justamente en el límite

³⁸ *Facticidad y validez, op. cit.*, 165.

recíproco entre ambos radicales. En su lenguaje especulativo Hegel se aperció en su *Derecho natural* de esta tensión dialéctica interna, llamándola lo trágico en lo ético o en la vida del espíritu, que conlleva una doble negación o sacrificio³⁹. De un lado, el Estado se niega a sí mismo, acepta el límite interno a su absolutez, para acoger en su seno y garantizar la espontaneidad y creatividad de la sociedad civil, porque de lo contrario dominaría sobre un campo yermo, pero del otro, y a la recíproca, el mundo vital de los intereses particulares de los individuos acoge también el límite o sacrificio de su plena espontaneidad para dejar sitio al Estado que pueda poner orden racional en el desbarajuste de los intereses encontrados. En la dialéctica de esta doble negación circula históricamente la vida del espíritu.

³⁹ Véase el fino análisis que hace Bernard Bourgeois de este pasaje en su obra *Le droit naturel de Hegel*. Commentaire, Vrin, Paris, 1986, pp 498ss