

Autonomía y ciudadanía

Claves de legitimación
democrática

Pedro Cerezo Galán



Filosofía Política,
Social y Jurídica

AUTONOMÍA Y CIUDADANÍA
CLAVES DE LEGITIMACIÓN DEMOCRÁTICA

COLECCIÓN DE FILOSOFÍA POLÍTICA, SOCIAL Y JURÍDICA

El Consejo Asesor de la colección está formado por Académicos de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Los miembros del Consejo Asesor de la colección son dos por cada una de las secciones de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas: Ciencias Filosóficas, Ciencias Políticas y jurídicas, Ciencias Sociales y Ciencias Económicas.

Director

Benigno Pendás

Presidente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas

Vocales del Consejo Asesor

Miguel Herrero y Rodríguez de Miñón

Julio Segura Sánchez

José María Serrano Sanz

Julio Iglesias de Ussel

Andrés Ollero Tassara

Gregorio Robles Morchón

Fernando Vallespín Oña

María Emilia Casas Baamonde

AUTONOMÍA Y CIUDADANÍA

CLAVES DE LEGITIMACIÓN DEMOCRÁTICA

PEDRO CEREZO GALÁN



AGENCIA ESTATAL BOLETÍN OFICIAL DEL ESTADO
MADRID, 2024

Primera edición: abril de 2024.

En la página web de la Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, www.boe.es, apartado de *publicaciones*, se incluyen las instrucciones para envío de originales, normas para su presentación y modelo de solicitud de publicación en esta colección que el autor deberá cumplimentar.

La AEBOE no se solidariza con las opiniones sostenidas por los autores de los originales publicados.

- © De los contenidos, Pedro Cerezo Galán.
- © Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado



Esta obra está sujeta a licencia Creative Commons-Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional-CC BY-NC-ND 4.0

<https://cpage.mpr.gob.es>

NIPO: 144-24-098-4 (edición en papel)
144-24-099-X (edición en línea, PDF)
144-24-100-2 (edición en línea, ePUB)

ISBN: 978-84-340-2975-0

Depósito legal: M-8524-2024

IMPRENTA NACIONAL DE LA AGENCIA ESTATAL
BOLETÍN OFICIAL DEL ESTADO
Avenida de Manoteras, 54. 28050 Madrid

A mis compañeros y amigos de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, que escucharon en su día estos ensayos y me ayudaron a enriquecerlos con sus preguntas y sugerencias, y a su Presidente, don Benigno Pendás, que los acoge en esta nueva serie.

ÍNDICE

	Páginas
PRÓLOGO	11
INTRODUCCIÓN	13
I. AUTONOMÍA MORAL Y DIGNIDAD DE LA PERSONA	17
1. Dignidad como rango ontológico	18
2. Discursos sobre la dignidad del hombre	21
3. La paradoja del «ser inter-medio»	25
4. Libertad, dignidad y respeto de sí	28
5. La autonomía moral constitutiva	32
6. La dignidad del hombre como fin en sí	38
7. La dignidad y los derechos humanos	44
II. LA AUTONOMÍA SUBJETIVA Y EL YO SOBERANO	51
1. El principio de la subjetividad	52
2. Tres culturas del yo	56
2.1 La cultura humanística	56
2.2 La cultura romántica	59
2.3 La cultura liberal	62
3. La estética existencial del egotismo	64
4. La ética de la vocación	71
5. La política de la diferencia	75

	Páginas
III. AUTONOMÍA POLÍTICA Y CIUDADANÍA	81
1. El planteamiento de la cuestión: el contrato	81
2. El camino de Rousseau a Kant	87
3. La idea de ciudadanía	97
4. La formalidad de la ciudadanía	103
IV. A VUELTAS CON LA AUTONOMÍA: APORÍAS Y TENSIONES ...	109
1. Autonomía en cuanto autorreflexión de la voluntad racional ...	109
2. La tensión entre la autonomía moral y la autonomía subjetiva ..	114
3. La tensión entre autonomía moral y autonomía política	120
4. La tensión entre autonomía subjetiva y autonomía política ...	128
V. CONSTITUCIÓN, <i>ÊTHOS</i> DEMOCRÁTICO Y AMOR PÚBLICO ..	135
1. Un déficit de eticidad	136
2. El <i>êthos</i> democrático, virtud y respeto a la ley	139
3. Convivencia, concordia y amor público	144
4. Las caras del patriotismo	147
VI. CRISIS SOCIAL Y RELEGITIMACIÓN DE LA DEMOCRACIA	153
1. Del Estado de bienestar al Estado de penuria	154
2. La globalización y los nuevos desafíos	159
3. La relegitimación de la democracia	163
3.1 Reequilibrar factores	163
3.2 Revalidar y desarrollar el pacto social	166
4. La regeneración de la democracia y el <i>êthos</i> civil	171

PRÓLOGO

La democracia, implantada en nuestro país a partir de la Constitución de 1978, exige para mantenerse viva y productiva de savia vivificante, no ya solo de un compromiso activo por ella, sino de una educación cultural a la altura de sus exigencias y valores. El nervio conceptual de lo que llamó Montesquieu el «régimen de la virtud» es el de la lucidez mental, según el lema ilustrado del «*sapere aude*», atrévete a saber, al uso de la reflexión crítica, como base indispensable de toda emancipación y convivencia democrática. Esto exige una actitud de alerta vigilante. A menudo, sin embargo, la presión de la vida cotidiana y la inercia de la rutina relajan esta tensión crítica, desgastan las ideas, como se borra el cuño de la moneda, difuminan los valores y pervierten los ideales, y con ello sobreviene fatalmente la confusión conceptual y el marasmo. «Las palabras –decía Antonio Machado por boca de su apócrifo Juan de Mairena– son los verdaderos atlas del mundo, si una de ellas nos falta antes de tiempo, nuestro universo se arruina» (J. M., I, cap. xlv) Es, pues, un deber de la filosofía política reprimonar el sentido de estas palabras fundamentales, en que se basa la vida democrática. Dos de estas palabras son *autonomía* y *ciudadanía*, claves decisivas para legitimar y regenerar nuestra convivencia. A su esclarecimiento se dedican los ensayos recopilados en este volumen: los cuatro primeros han sido mis intervenciones en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, en diferentes cursos académicos, abordando distintos radicales de la autonomía –la autonomía moral de la persona, la autonomía subjetiva del yo y la autonomía política del ciudadano–, así como las aporías suscitadas por las tensiones entre estos distintos modelos, implicados en el espacio político; todos ellos han sido recogidos en los *Anales* académicos de la RACMYP. El quinto ensayo, titulado «Constitucionalismo, *êthos* democrático y amor público», constituyó mi aportación a la magna obra conmemorativa *España constitucional (1978-2018). Trayectorias y perspectivas*, dirigida por Don Benigno Pendás, director a la sazón del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales y hoy presidente de esta Real Academia e

■ AUTONOMÍA Y CIUDADANÍA

impulsor de esta nueva serie de ensayos políticos. El sexto y último, «Crisis social y relegitimación democrática» fue mi discurso de apertura, en Buenos Aires, del Primer Encuentro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas española con su homóloga argentina. Espero que este análisis histórico y morfológico de tales conceptos/claves contribuya a esclarecer y fortalecer el espíritu de la democracia, tan cuestionado en la presente circunstancia española, y a restablecer los vínculos de la convivencia.

PEDRO CEREZO GALÁN

INTRODUCCIÓN

Vuelvo hoy sobre un tema del que me he ocupado en diversas ocasiones para analizarlo y reformularlo en su integridad. Propongo distinguir 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 precisar 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. 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 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 indica enfáticamente nuestra identidad, fraguada como la obra de sí. La forma pleonástica «yo mismo» no es meramente expresiva, sino reduplicativa o reflexiva. 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 reconocerse 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 de la criatura racional, 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 ejercicio, ejecutivamente. Me sé autónomo cuando he conquistado mi independencia e identidad personal, es decir, cuando resplandece o se corrobora la verdad del ser que se ha logrado ser libremente. Saberse autónomo es ya haber llegado a serlo y haber probado la capacidad de mi ser. Ser autónomo, o mejor ser-se, en reflexivo, es hacer por serlo y estar siéndolo en un acto de libertad, que es tanto causa como producto de sí mismo.

Por lo demás, el adjetivo «mismo» (*autós*) presente en el radical de la *autonomía* se aclara a partir de su relación con la ley (*nómos*), que figura como segundo radical. Solo enfrentándose con el concepto de ley y mediándose con él reflexivamente el yo llega a ser *sí mismo*. Retorna, pues, a sí superada 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 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 suyo (*sui*), esto es, no está en propiedad de sí o en virtud de sí en lo que piensa y hace. Esta desposeído de esta relación de autopertenencia, ser en propiedad de sí, que caracteriza, según X. Zubiri, a la persona en su libertad. Por el contrario, el segundo radical de la *autonomía*, el *autós*, designa a 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. Implica, pues, a) *autogobierno* o capacidad de decidir quién quiero ser y dirigir la propia vida, b) *responsabilidad* en la tarea y cuidado de sí y c) *independencia* conquistada. 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 tal»¹.

Auto-determinación significa literalmente darse forma, plasmación o configuración de la vida, que llega a 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 in-determinación 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: el 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, Madrid, Tecnos, 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 –dice– en «una síntesis integradora de un triple momento: el pragmático universal (o ética mínima) que constituye la instancia fundamentadora 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*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 134).

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

I

AUTONOMÍA MORAL Y DIGNIDAD DE LA PERSONA

En uno de sus *Proverbios y cantares* nos advierte Antonio Machado: «Todo necio/confunde valor y precio» (clxi, n.º 68). A tenor de esta sentencia, habría que reconocer que «el número de los necios es infinito» como enseña el *Eclesiastés*, lo ha sido siempre y lo es también hoy, con la paradoja de que cuando más se insiste en proclamar retóricamente la dignidad del hombre, más sistemáticamente se la vulnera o se la deja caer sin consecuencias. Hoy está consagrado popularmente como un tópico que «todo hombre tiene un precio», y, por tanto, a mayor precio más valor. Es cuestión –se dice– de trastearlo. Y como reverso de este cinismo moral, se estila un blando y piadoso humanitarismo, al que todo se le vuelve derechos, sin hacer cuenta de la dimensión sustantiva del deber. Pero, «derecho» y «deber», en sentido jurídico estricto, son términos correlativos y gemelos en su rango, y así se recoge en el artículo primero de la «Declaración de los Derechos del Hombre»:

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros¹.

¹ En el preámbulo de la Declaración puede leerse la motivación que la inspira: «Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana» (Declaración universal de derechos humanos, apéndice al libro de Juan Antonio CARRILLO SALCEDO, *Dignidad frente a barbarie*). Como bien advierte Juan Antonio Carrillo, esta Declaración ha ocasionado «una importante transformación del orden internacional en la medida en que, junto al clásico principio de la soberanía de los Estados, ha aparecido otro principio constitucional del orden internacional contemporáneo: *el de la dignidad intrínseca de todo ser humano*» (*Dignidad frente a barbarie*, Madrid, Trotta, 1999, p. 16). Y todavía más explícitamente aún: «con el reconocimiento de los derechos humanos, el Derecho internacional penetra en el corazón mismo de la soberanía, es decir, en las relaciones de un Estado con las personas que se encuentran

Ambos términos «derecho» y «deber» se mantienen en Kant correlacionados sobre la base de un mismo fundamento: «Todo hombre –dice– tiene un legítimo derecho al respeto de sus semejantes y también él está obligado a lo mismo, recíprocamente, con respecto a cada uno de ellos» (MS, Ak, VI, 46; trad., 335)². Me pregunto si hay una opinión pública internacional que mantenga en vigor este principio y si puede ésta, a su vez, mantenerse viva sobre tan débil y timorata conciencia moral. Es difícil creer en los derechos humanos sin creer en el hombre, ésto es, sin conciencia ética de su dignidad. ¿Y dónde puede estar la sede de esta dignidad sino en la propia autoconciencia moral que lucha por promoverla? Recordando a Miguel de Unamuno, a quien Machado veneraba como a su maestro, pudo escribir el poeta en uno de sus apuntes últimos:

La última gran revolución política no invocó los derechos del ciudadano, proclamó los derechos del hombre. ¿Por qué se olvida esto frecuentemente? Unamuno no lo ha olvidado nunca. Pero Unamuno piensa que mal puede el hombre invocar sus derechos sin una previa conciencia de su hombría³.

A esta hombría sustantiva quiero referirme hoy con el tema de la *dignidad*, fundamento reconocido de todos los derechos humanos, que en esta idea sustentan su fuerza moral y legitimidad jurídica, como recoge la también la Constitución de 1978⁴.

1. DIGNIDAD COMO RANGO ONTOLÓGICO

La sentencia machadiana, que acabo de citar, es un eco de la lectura de Kant, que Machado llevaba a cabo en su retiro en Baeza allá por la segunda

bajo su jurisdicción, incluidos sus nacionales, con lo que la noción de soberanía queda remodelada y transformada» (*ibid.*, 46).

² *Die Metaphysik der Sitten*, II.^a, pr. 38 en *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter, VI, 46. En lo sucesivo será citada por la sigla MS, incluida en el texto, indicando volumen y página de la edición de la Akademie. Hay versión española, *Metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1989, de la que también se indica el número de página.

³ «Unamuno político», en *Obra esencial*, ed. de P. Cerezo Galán, Madrid, Biblioteca Castro, 2018, p. 481.

⁴ «La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden jurídico y de la paz social» (art. 10.1). Sobre el tema puede verse el estudio fundamental de Luciano PAREJA ALONSO, «Constitución y valores del ordenamiento», en *Estudios sobre la Constitución Española. Homenaje al Profesor Eduardo García Enterría*, Madrid, Civitas, 1991, pp. 29-133; un comentario explicativo del sentido y alcance de este título, en Jesús GONZÁLEZ PÉREZ, *La dignidad de la persona*, Navarra, Civitas, 2011 (2.^a ed.), especialmente el cap. 2.^o, pp. 83-170. Y en un sentido aporético, la lectura que hace de él y de su uso constitucional Javier JIMÉNEZ CAMPO, «Artículo 10.1», en *Comentarios a la Constitución Española, XXX aniversario* (ed. M. E. Casa y M. Rodríguez Piñero), Fundación Wolters Kluwer, pp. 178-192.

década del pasado siglo, y, a su vez, la distinción kantiana entre «dignidad y precio» guarda la resonancia del primer planteamiento estoico. Y es que el valor de la dignidad, central en todo el pensamiento ético y jurídico de Occidente, ha sido un fruto del estoicismo y del judeo/cristianismo. Del primero recibe el carácter de la excelencia racional, prerrogativa exclusiva del hombre, que lo capacita para llegar a ser señor de sí mismo. Este es el rango específico de lo humano que destaca la tradición estoica. La dignidad, según su sentido etimológico⁵, comienza siendo una característica indicativa del rango social y de ahí deriva, ampliando su uso como es habitual en la acuñación de los vocablos filosóficos, hacia el rango entitativo del hombre en virtud de su privilegiado puesto en la escala de los seres. Se trata, pues, de una propiedad consecutiva a la constitución ontológica del hombre, susceptible de modalizarse en el orden práctico o moral de su conducta, como adecuada a tal rango (*dignitas* como honestidad) o inadecuada (indignidad como deshonestidad). El término es, pues, muy rico en su sentido pues compone distintos niveles: el social/político del rango, el moral del comportamiento conveniente, y el filosófico de la dotación racional, y todos ellos se mantienen vivos, con lo que la expresión puede resultar anfibológica en ocasiones si no se precisa el nivel en que se emplea. Por regla general, cuando se vincula la *dignitas* con la *natura* o con el *bonum in se*, como ocurre en bastantes textos estoicos, estamos ante una denominación del rango ontológico. En cambio, la dignidad que puede ganarse o perderse pertenece al contexto moral o socio-político. Pero no podría llamarse a una persona digna o indigna moralmente, si no fuera en función de su dignidad intrínseca como ser racional. Obviamente, el animal no puede ser indigno ni dignificarse. Sólo quien ontológicamente es digno en sí, debe moralmente hacerse digno por sí y para sí o decaer de la dignidad. Tal es el caso de la dotación natural del hombre, como recoge Cicerón en *De natura deorum* —«*Quantae res hominibus quamque eximiae tributae sint!*»— que hace al hombre afín a lo dioses⁶. También lo formula de Séneca en *Cartas a Lucilio*:

Todas las cosas se valoran por su bien propio (...) En el hombre ¿qué es lo mejor? La razón: por ella aventaja a los animales y sigue de cerca a los dioses (...)

⁵ La palabra latina *dignitas*, como el adjetivo *dignus* proceden de la raíz sánscrita *decet* (convenir, ser apropiado), y significan «lo decente y decoroso» (*decorum* en latín, *prépon* en griego), según registra Cicerón en *De officiis* (I, pr. 27). Pero de ahí deriva hacia un sentido filosófico, por el que el decoro en cuanto tal está en relación con la excelencia o rango ontológico del hombre [«*Decorum id esse quod consentaneum sit hominis excellentiae, in eo in quo natura eius a reliquis animantibus differat*» (*De officiis, idem*)].

⁶ *De natura deorum*, II, pr. 56. La explicitación de estas cualidades primordiales que constituyen el rango del hombre (la razón, la palabra, la mano) las especifica Cicerón en II, prs. 59-60. No pierde por ello el término *dignitas* su sentido social (rango) y moral (conducta honorable adecuada al rango), bien paten-

Esta razón perfecta se llama virtud y coincide con la honestidad. Por consiguiente, el único bien del hombre es éste que si el hombre lo posee, aunque le falten los otros, merece el aplauso, y si no lo posee, aun en medio de la abundancia de todos los demás, incurre en la condena y reprobación (Epist. 76, prs. 9, 1.º y 12).

Y a la vista de este ideal anima a Lucilio a esforzarse por alcanzar la virtud: «El dinero –le dice– te llegará por sí solo, los cargos se te otorgarán, el prestigio y la dignidad quizá te sobrevendrán. La virtud no te caerá de las alturas» (*idem*, pr. 6). Distingue así Séneca entre una dignidad pública, que es relativa y mudable, pues depende del rango social o del cargo que se desempeñe, y aquella otra que tiene que ver con la categoría de lo que *se es* –la razón– y el ejercicio de la vida racional (la virtud). Por tanto, viene a concluir Séneca, la verdadera dignidad reside en el bien en sí, que implica tal rango ontológico. Como le advierte a su discípulo en otro momento:

Ten esto claro ningún bien existe que no sea honesto, y todas las contrariedades se llamarán bienes por derecho propio con tal que la virtud las haya coonestado. Damos a muchos la impresión de prometer más de lo que permite la condición humana; no sin razón: dirigen su mirada al cuerpo. Vuélvanse hacia el alma: valorarán entonces el hombre a la medida de Dios (Epist., 71, pr. 6).

Pero lo que era en el estoicismo un parentesco natural con la razón divina, se consagra expresamente en el *Génesis* como «imagen y semejanza de Dios» (Gen., 1, 26) por participación en su poder creador y providente, del cual recibe el hombre el mandato de dominio sobre toda criatura. Esta *imago Dei* se transforma en el Nuevo Testamento al cargarla con la significación del *speculum gloriae*, que es el hijo con respecto al Padre y señor (2 Cor., 3, 18) y en cuya conformidad consiste el hombre nuevo renacido por la fe (Col., 3, 10 y Rom, 8, 29-30). Es digno de notar que, a diferencia del pensamiento estoico, en el cristianismo la imagen es expresión directa del original, en la figura del hijo, y no reside tanto en la razón como en la voluntad libre. «Donde está el espíritu del Señor, allí hay libertad» (2 Cor., 3, 17) –dice Pablo–. Libertad que significa propiamente la liberación de toda servidumbre, es decir, tanto del pecado interior como de la ley externa, porque se ha recibido un nuevo espíri-

te en *De officiis*, aun cuando también está presente en esta obra el reconocimiento del rango ontológico de la dotación natural: «Ex quo intelligitur corporis voluptatem non satis esse dignam hominis praestantia, eamque contemni et rejici oportere (...) Atque etiam, si considerare volumus quae sit in natura excellentia et dignitas, intelligimus quam sit turpe diffuere luxuria et delicate ac molliter vivere, quamque honestum parce, continenter, severe, sobrie. Intelligendum est etiam quasi duabus nos a natura indultos esse personis; quarum una est communis, ex eo quod omnis participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis a quo omne honestum decorumque trahitur, et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur; altera autem, quae proprie singulis est tributa» (I, pr. 30).

tu, que hace al hombre «capaz de Dios». Obviamente, esta afirmación traspasa por su osadía el horizonte del pensamiento grecorromano y en ella se funda el reconocimiento del valor infinito del hombre, no genéricamente, sino en cuanto existencia individual. La acuñación metafísica de esta dignidad se llevó a cabo en la filosofía medieval por la categoría de «persona», como subsistencia de un individuo racional, tal como la fórmula de Tomás de Aquino:

Algunos definen a la persona diciendo que persona es la hipóstasis con un carácter distintivo que tiene que ver con la dignidad (*hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*). Y como es propio de la mayor dignidad subsistir en una naturaleza racional, se dice por tanto persona todo individuo de naturaleza racional (S. The., I, que. 29, art. 3, *ad secundum*)⁷.

La dignidad va, pues, aparejada al rango ontológico de la autopertenencia existencial, de ser en sí y para sí exclusivo de la persona, a la que ha caracterizado certeramente Xavier Zubiri por la estructura de la *suidad* o de ser en propiedad de sí⁸. Resulta, pues, innegable la ascendencia metafísico-teológica de esta categoría, que pasa ya en la Edad Media, como un criterio orientativo, a *Las Partidas* de Alfonso X, el sabio: «La persona del *home* es la más noble cosa del mundo» (Part. VII, 1.º, 26). De aquí va a nacer el concepto moderno de autonomía personal como capacidad para dirigir la propia vida y elegir una figura de existencia.

2. DISCURSOS SOBRE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE

En torno a esta doble herencia estoico-cristiana, que combina el señorío racional de sí con el señorío del mundo, debate el pensamiento humanista del Renacimiento en los diversos discursos sobre la dignidad del hombre. El más famoso de todos, el de Pico de la Mirándola, a medias entre el platonismo y el

⁷ Véase también el texto meridiano *De Potentia: Respondo. Dicendum quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi, quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens. Cum ergo omne quod est dignissimum in creaturis, Deo est attribuendum, convenienter nomen personae Deo attribui potest, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur de Deo* (qu. 9, art. 3).

⁸ El antecedente está en la sentencia tomista, «redire nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa», que X. Zubiri tematiza ampliamente como «realidad formalmente suya o en propiedad de sí» (*Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 110-122). En la acuñación ontológica de esta categoría en el tomismo, tuvo mucho que ver la interpretación teológica del hombre, concebido por creación como *imago Dei* en un sentido ontológico. Sobre esta idea puede verse *Gaudium et Spes*, pr. 22, en *Cinco grandes mensajes*, Madrid, BAC, 1968, pp. 288-290.

cristianismo, pone el énfasis precisamente en la libertad del hombre, entendida muy modernamente como capacidad para determinar el propio ser, donde ya apunta el concepto moderno de autodeterminación. En el discurso de Pico se produce el tránsito del *rango* estático del que está situado ontológicamente en el centro de la creación a la *actividad* mediadora y transformadora que ese señalado lugar posibilita. Las augustas palabras que pone Pico en la boca de Dios-padre, al hacer al hombre a su imagen y semejanza, parecen pronunciadas cuando su dedo creador transmite su energía a la mano trémula de Adán, según la escena que pintara Miguel Ángel en el techo de la Capilla sixtina:

Los demás tienen una naturaleza definida y constreñida dentro de leyes prescritas por nosotros. Tu, no encerrado en límites estrechos (*nullis angustiis coercitur*), tienes que fijártela de antemano (*tibi illam praeфинies*) según tu arbitrio (*pro tuo arbitrio*), en cuyas manos te puse. Te he situado en el medio del mundo desde donde contemples más cómodamente lo que hay en él. 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 (*factor tui ipsius*), te des la forma (*tu te formam effingas*) que hayas preferido. Podrás degenerar en los seres inferiores, que son los brutos. Podrás regenerarte en los superiores, que son divinos, por decisión de tu ánimo (*ex tui animi sententia*)⁹.

La originalidad de Vico reside en la paradoja de la criatura/creadora de sí misma en cierta medida por la capacidad de autoplasmación de sus fuerzas y potencialidades. Se trata, pues, de la personalidad moral. No basta la naturaleza racional recibida, pues ésta ha de configurarse en una figura individual de existencia, decantándose hacia lo supremo o hacia lo ínfimo según su propia elección. «Al hombre al nacer le introdujo el Padre todas las semillas y los gérmenes de toda especie de vida»¹⁰. Se plasma a sí mismo, entretejiendo creadoramente todos los gérmenes de la vida, a la que in-cuba, pro-duce y re-produce según su criterio o sententia. Todo hombre es, pues, una cifra del cosmos; más aún, de todo lo humano, pues lleva en sí la simiente de todo, de lo mejor y lo peor, de lo más noble y de lo más abyecto. El artífice de sí es una esencia abierta, móvil y dinámica, en formación y trans-mutación de sí, ya que puede avecindarse en cualquier reino de la creación. La función depende del centro o lugar privilegiado en que está situado el hombre, y hace pensar en el mediador que todo lo relaciona y ayunta, según Platón, pero la idea predominante de la libertad hacia adónde ir subraya el eje axial de la dirección hacia

⁹ *De hominis dignitate*, ed. de Bruno Cicognani, Firenze, Le Monnier, 1943, pp. 6 y 8.

¹⁰ *Idem*.

arriba o hacia abajo. Ciertamente hay una dignidad que puede ganar o perder; éste es su doble y contradictorio destino: o hacerse semejante al ángel o a la bestia, pero en virtud de la capacidad ontológica de autoelección. «Pero notemos bien –nos advierte Francisco Rico– el rasgo decisivo: la idea de la *humanitas* como tensión –alejarse de la *feritas*, acercarse a la *divinitas*– como inmenso repertorio de posibilidades cuya realización más excelsa se obtiene gracias a las disciplinas»¹¹. Cabe otra posibilidad, la de abrirse o desfondarse en el centro hacia la infinitud de su vocación:

Y si no está contento con ninguna suerte de las criaturas, puede recogerse en el centro de su unidad (*in unitatis centrum suae*), hecho un solo espíritu con Dios (*unus cum Deo spiritus factus*) en la tiniebla solitaria del Padre, que está constituido sobre todos los seres y a todos dominará¹².

El texto humanista de Pico marca el inicio de un nuevo tiempo secular, el del hombre dinámico y creativo, hechura de sí mismo, que no sólo recorre toda la esfera de la creación, sino que puede devenir un dios, ocasional o circunstancial, que cuida de todo y todo lo gobierna y domina. El recogerse en su centro no indica ahora un trascenderse a sí mismo en Dios, al modo de Agustín de Hypona, sino un hacerse divino en cuanto partícipe del propio poder creador. Todo el saber humanístico, desde la gramática a la filosofía natural, la moral y la teología, está al servicio de esta empresa regenerativa de lo humano. Y tanto la naturaleza como la historia se abren a su libertad como horizontes espacio/temporales de esta transformación.

También Fernán Pérez de Oliva en su *Diálogo de la dignidad del hombre*, concebido como un litigio, establece, al comienzo del parlamento de Antonio, el origen teológico de la dignidad del hombre, en cuanto *imago Dei*:

Pues así que los príncipes, cuando mandan esculpirse, hacen que se busque alguna piedra excelente, o se purifique el oro para hacer la figura según su dignidad, creíble cosa es que, que cuando Dios quiso hacer la imagen de su representación, que tomaría algún excelente metal, pues en sus manos tenía hacerla de cuál quisiese¹³.

La certera metáfora se desarrolla ampliamente explorando la analogía con el arte. Al igual que el artista deja el sello en su obra o el constructor de una ciudad erige una estatua que recuerde su fundación, «así Dios, después de hecha la

¹¹ *El sueño del humanismo. De Petarca a Erasmo*, Madrid, Alianza Universidad, 1993, p. 183.

¹² *Idem*.

¹³ *Diálogo de la libertad del hombre*, ed. de M. L. Cerrón y Puga, Madrid, Editora Nacional, 1982, p. 95.

gran fábrica del mundo, puso al hombre en la tierra que es el medio de él, porque en tal imagen se pudiese conocer quien lo había fabricado»¹⁴. Distingue incluso Pérez de Oliva entre «imagen y semejanza», pues «la imagen es de esencia y la semejanza es del poder y del oficio», es decir, la imagen es «un espejo claro del mismo ser de Dios», y la semejanza estriba en su gobierno del mundo. Y, como era de esperar, no puede faltar el énfasis en la libertad autocreatoria del hombre:

Porque como el hombre tiene en sí natural de todas las cosas, así tiene libertad de ser lo que quisiere (...) y en su mano tiene hacerse tan excelente, que sea contado entre aquellos a quien dixo Dios: dioses sois vosotros, de manera que puso Dios al hombre acá en la tierra para que primero muestre lo que quiere ser¹⁵.

Luis Vives, por su parte, en su juvenil «*Fabula de homine*» de 1518 pinta a un ser proteico, camaleón e histrión genial, que hace las delicias de los dioses por su capacidad de pantomima universal, atreviéndose a imitar, «con un ingenio más que humano»¹⁶, nada menos que al mismo Júpiter, mereciendo la aprobación de todos ellos, que «creyeron, en su turbación y sorpresa, que su señor y padre había descendido a la escena»¹⁷. Lejos de granjearse por su atrevimiento el enojo de Júpiter –prosigue la fábula–, Juno le invita a sentarse con ellos en la asamblea de los dioses y participar de su convite, como premio a su habilidad. En este contexto lúdico inscribe Vives la *laudes* humanística de las excelencias del hombre, entre otros méritos por su ingenio o facundia inventiva, que «da a luz increíbles partos»¹⁸:

Recibido en el recinto augusto no por aclamación ni vocerío, sino con un silencio admirativo, descubierto todo el hombre, demostró a los dioses inmortales que era gemela su naturaleza¹⁹.

El relato de este «histrión genial» resulta extraño. El aire cómico de toda la escena hace dudar si acaso no se trata de una cierta burla del narcisismo humanista, pero hay un pasaje en la fábula que proporciona una clave positiva de lectura, pues al cabo los dioses lo invitan a que deje de ser histrión y actúe de veras:

Así que los dioses vieron al hombre, abrazáronlo como hermano, lo juzgaron indigno de que volviese nunca más a salir a escena y ejerciese un infame arte lucrativo, y no se hartaban de besar su propia imagen y la de su padre²⁰.

¹⁴ *Ibid.*, 96.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Obras Completas*, ed. y trad. de Lorenzo Riber, Madrid, Aguilar, 1947, I, 539b.

¹⁷ *Ibid.*, I, 540a.

¹⁸ *Ibid.*, I, 541b.

¹⁹ *Ibid.*, I, 540b.

²⁰ *Ibid.*, I, 541a.

Esta censura indirecta a la indignidad del comediante, que se gana la vida lucrativamente con un arte de representación, parece sugerir la idea de otro arte inventivo, generoso y útil para la vida: el del ingenio. Casi todos los textos renacentistas sobre la dignidad del hombre privilegian la dimensión de la libertad y la creatividad. Para Vives se trata, en el orden del intelecto, del ingenio heurístico o inventivo, que el hombre lleva a cabo mediante el lenguaje, explorando y nombrando el ser, y, en el orden de la voluntad, del otro ingenio constructivo que extrae las potencialidades de la naturaleza y las canaliza con artificios y técnicas, para remediar así las necesidades vitales de este ser tan menesteroso como ingenioso.

3. LA PARADOJA DEL «SER INTER-MEDIO»

Señalaba antes que Fernán Pérez de Oliva presenta su *Diálogo* como un litigio entre dos tesis opuestas, la miseria y la dignidad del hombre, según dos interpretaciones antinómicas extremas, la naturalista y la creacionista, expuestas respectivamente por Aurelio y Antonio, y de cuya confrontación, a falta de terminación de la obra, el propio lector ha de erigirse en juez. Y es que el reverso de tanta grandeza, que emparenta al hombre con lo divino, es también la posibilidad de caída en lo bestial y hasta en lo demoníaco. Es la duplicidad de su destino. Fue Pascal quien acertó a formular esta extraña condición en una brillante paradoja:

La grandeza (*grandeur*) del hombre es grande en tanto que se conoce miserable. Un árbol no se conoce miserable. Es, pues, ser miserable el conocerse como miserable; pero es grande que se conozca cuando se es miserable (Pens., 255, 1156)²¹.

En el Barroco, con una conciencia más aguda de la labilidad y ambigüedad del hombre, el centro que ocupaba antes se transforma en el «medio» (*milieu*) dinámico de un movimiento indeciso y desequilibrado. Y al igual que el humanismo concebía al hombre en la tensión constitutiva entre la divinidad y la bestialidad, ahora se lo entiende agónicamente en la otra tensión entre el todo y la nada, desgarrado en querencias opuestas o en instintos, como los llama a veces Pascal –el instinto que le impulsa a divertirse y aturdirse para no

²¹ *Pensées*, n.º 255, en *Oeuvres Complètes*, ed. de Jacques Chevalier, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1954, p. 1156. Y en otro momento: «En una palabra, el hombre conoce que es miserable: es, pues, miserable puesto que lo es, pero es grande, puesto que lo conoce» (1168). En lo sucesivo, esta obra se cita por la sigla Pens. (incluida en el texto), seguida del número del párrafo y de la página.

reparar en sus miserias y el otro «instinto secreto, que queda de la grandeza de nuestra primera naturaleza», que le lleva al reposo y a pensar en sí (Pens., 205, 1141)–. De ahí que sea conveniente advertirle de su ambigua condición para que no caiga en altanería ni se hunda en el desprecio de sí mismo. De nuevo Pascal es un fino maestro de psicología:

Es peligroso hacer ver demasiado al hombre cuánto es semejante a las bestias, sin mostrarle su grandeza. También es peligroso hacerle ver demasiado su grandeza sin su bajeza. Y es aún más peligroso dejarlo en la ignorancia de lo uno y lo otro. Pero es muy conveniente representarle lo uno y lo otro (Pens., 328, 1170).

El sentido de su dignidad es tan fuerte y notorio en el hombre –escribe en otra ocasión– que «no puede sufrir ser despreciado y no estar en la estima de nadie» (Pens., 278, 1159). Pero el de su bajeza no lo es menos, porque tampoco sufre ser desvelado en su intimidad, «aversión a la verdad –precia Pascal– que es inseparable del amor propio» (Pens., 130, 1124-5), esto es, del culto al ídolo que la imaginación de cada uno se ha construido. Sin embargo, el énfasis de la grandeza no lo pone Pascal en la libertad, pues ya tiene conciencia de la debilidad humana frente al todo de la naturaleza y frente al propio egoísmo, sino en el pensamiento, «la débil caña pensante», capaz de darse cuenta de esta tensión: «Pero, aun cuando el universo la aplastara –dice– el hombre sería más noble que aquello que lo mata, porque sabe que muere, y la ventaja que el universo tiene sobre él, la desconoce en absoluto el universo» (Pens., 264, 1157). En la tensión específicamente moderna entre la naturaleza y libertad, el hombre se salva por el pensamiento, que le da cuenta de sus límites, y, a la vez, de su capacidad racional para objetivar y afrontar la realidad. El poder del hombre consiste en comprender aquello que lo abarca y envuelve materialmente, lo que ejerce sobre él un poderío, que, no obstante, él conoce en su secreto. Se levanta así sobre la naturaleza ciega e insensata porque solo él sabe a qué ley obedece:

Toda nuestra dignidad consiste, por tanto, en el pensamiento. Es de él de donde es preciso realzarnos, y no del espacio y la duración, que no sabríamos llenar. Trabajemos, pues, en pensar bien. He aquí el principio de la moral (Pens., *idem*).

Dice en «el pensamiento», en un sentido que más tiene que ver con *l'esprit de finesse* que con el de *geometrie*, pues aquí no cuenta la razón discursiva, sino el autoconocimiento de sí. «Es preciso conocerse a sí mismo: aun cuando no sirviera para encontrar la verdad, sirve al menos para regular la vida, y no hay nada más justo» (Pens., 81, 1104). En Pascal se produce, pues,

un giro decisivo, pues la cuestión de la grandeza o dignidad del hombre está planteada fundamentalmente en un plano moral, en la lucha por desenmascarar los desvaríos, presunciones y engaños del yo concreto y particular, enredado en su amor propio, el «yo odioso, tirano insufrible»²², que se prefiere a sí al resto del mundo y al que es preciso abatir mediante el conocimiento de su miseria, para que desde ella pueda abrirse al reconocimiento, no entusiasta, sino melancólico, de la dignidad perdida. «Pues ¿quién se encuentra desgraciado de no ser rey, sino un rey desposeído? (...) Todas estas sus miserias prueban su grandeza. Son las miserias de un gran señor, las miserias de un rey desposeído» (Pens., 268-9, 1158). Ahora bien, ¿cuál es la alternativa posible al amor propio engreído, que alimenta la imaginación, como un monstruo? La única salida estriba para Pascal en el conocimiento moral de sí, en la verdad de lo que somos como un «ser del intermedio» inestable y en tensión perpetua:

Que el hombre ahora se estime en su valor. Que se ame, pues hay en él una naturaleza capaz de bien, pero que no ame por ello las bajezas que hay en él. Que se desprecie porque esta capacidad esta vacía, pero que no desprecie por ello esta capacidad natural. Que se odie, que se ame: hay en él la capacidad de conocer la verdad y de ser feliz, pero no hay verdad en absoluto constante y satisfactoria (Pens., 331, 1170).

Se trata de la estima del valor —esto que aquí Pascal llama precio (*prix*)— en su justa medida, es decir, en la medida de lo humano genérico y no de lo particular. Que se ame, pero en su capacidad ética de lo bueno, y, a su vez, que se odie por mantenerla tan vacía. Creo que este amor de sí, que aquí esboza Pascal como alternativa al amor propio, es el respeto de sí, de su índole racional y moral. De no darse tal respeto de sí y del otro, sólo cabe el respeto que se impone por la soga, piensa Pascal, esto es, mediante la servidumbre. Pero esto es cosa que siente el corazón. No bastan las razones para tenerlo. Es el corazón el que tiene que sentir, en última instancia, el valor de la dignidad racional y también la vergüenza por haberla ultrajado. Y este sentimiento se llama respeto.

Nuestro Baltasar Gracián, que tanto sabía del hombre y de su íntima tensión, gemela a la descrita por Pascal, acertó a decirlo en uno de sus aforismos del *Oráculo manual*, pretendiendo enmendarle la plana al mismísimo Séneca:

Nunca perderse el respeto a sí mismo. Ni se roce consigo a solas. Sea su misma entereza norma propia de su rectitud, y deba más a la severidad de su dictamen que a todos los extrínsecos preceptos. Deje de hacer lo indecente más

²² «En una palabra: el yo tiene dos cualidades: es injusto en sí, en tanto que se hace centro del mundo, y es incómodo a los otros, en tanto que los quiere subyugar: pues cada yo es el enemigo y quisiera ser el tirano de todos los otros» (*Pensées*, n.º 136, *ibid.*, 1126-27).

por el temor de su cordura que por el rigor de la ajena autoridad. Llegue a temerse y no necesitará del ayo imaginario de Séneca (OM, pr. 50)²³.

Sólo que Séneca se le había adelantado muchos siglos en esta idea del respeto de sí. A propósito de este ayo, el mejor amigo de uno mismo, bajo cuya mirada habría que vivir para no cometer lo deshonroso, le escribe a Lucilio:

Cuando hubieres progresado tanto que tengas respeto hasta de ti mismo, te será permitido despedir al preceptor. Entre tanto protégete con el ascendiente que tenga alguien sobre ti (...) mientras tu te vas transformando en un hombre tal, que en tu propia presencia ya no te atrevas a obrar el mal (Epis., 25, 6).

En el varón en su punto, como dice Gracián, el respeto de sí es un sentimiento fundamental para hacerse persona. Como una advertencia de la más acreditada sabiduría consigna el jesuita en *El héroe*:

Fue aviso de Catón y propio parto de su severidad, que debe un varón respetarse a sí mismo y temerse. El que se pierde a sí propio el miedo da licencia a los demás, y con la permisión suya facilita la ajena (Her., cap. XIV).

En el concepto de «entereza» como forma integral de la virtud se anticipa Gracián, en cierta medida, a la moral autónoma kantiana, pues implica una actitud basada en la recta convicción interna, «siempre de parte de la razón» y bajo su propio dictamen, sin recurrir a preceptos extrínsecos o autoridades ajenas a la propia conciencia²⁴. Incluso el amor de sí aparece en Gracián en un sentido moral. Si Montaigne había escrito que es bueno vivir bajo la mirada del amigo, porque ve nuestro mejor yo, Gracián, a su vez, interiorizando esa mirada, nos aconseja: «séase uno ese amigo de sí propio, y podrá vivir a solas» (OM, pr. 137).

4. LIBERTAD, DIGNIDAD Y RESPETO DE SÍ

Esta temática alcanzó su tratamiento de madurez en el pensamiento de Immanuel Kant, a partir de la influencia decisiva que tuvo en él la obra de Jean Jacques Rousseau. Es el ginebrino el que conecta, en plena Ilustración, el sentimiento de respeto de sí con la dignidad de la naturaleza racional, en un plan-

²³ *Oráculo manual y arte de prudencia*, n.º 50, ed. de Emilio Blanco, Madrid, Cátedra, 1997, p. 130. En lo sucesivo será citado por la sigla OM, incluida en el texto.

²⁴ Véase mi ensayo «Virtud es entereza», en *Conceptos. Revista de investigación graciana*, Madrid, n.º 7 (2010), pp. 11-30.

teamiento que parece pascaliano en su inspiración, pero ya bajo el ardor del entusiasmo romántico. Como escribe a Sofía en sus *Lettres morales*:

¿No ha sentido Vd. esta secreta inquietud que nos atormenta a la vista de nuestra miseria y que se indigna de nuestras debilidades, como un ultraje a las facultades que nos elevan? (...) Este santo entusiasmo es la energía de nuestras facultades, que se desembarazan de sus lazos terrestres y quizá sólo dependería de nosotros para mantenerse sin cesar en este estado de libertad. Sea lo que fuere, sentimos al menos en nosotros mismos una voz que nos prohíbe despreciarnos, la razón se arrastra pero el alma se eleva; si somos pequeños por nuestras luces, somos grandes por nuestros sentimientos, y cualquiera que sea nuestro rango en el sistema del universo, un ser amigo de la justicia y sensible a la virtud no es en absoluto abyecto por su naturaleza²⁵.

Ya en el ensayo sobre *Sur l'origine et les fondements de l'inegalité*, traza Rousseau la línea que separa al hombre del animal, que para él no está en el orden intelectual de la representación, sino en «su calidad de agente libre», vinculando así el sentimiento de respeto a la excelencia de la voluntad:

El hombre experimenta la misma sensación, pero se reconoce libre de someterse o resistir, y es precisamente en la conciencia de esta libertad donde se manifiesta la espiritualidad de su alma. La física razona en cierto modo el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas; pero en la facultad de querer o, mejor de elegir, y en el sentimiento de este poder, solo se encuentran actos puramente espirituales, de los cuales nada se explica por las leyes de la mecánica²⁶.

El texto es un antecedente inmediato de la distinción kantiana entre causalidad físico/mecánica y causalidad trascendental o libre. El sentimiento de este poder fue, según Rousseau, una experiencia primigenia del hombre, en que tomó, no solo conciencia de su dignidad, sino ímpetu para intentar alcanzarla:

Y así, la primera mirada que se dirigió a sí mismo suscitó el primer movimiento de orgullo; y sabiendo apenas distinguir las categorías y viéndose en la primera, comenzó a hacerse a la idea de pretenderla como individuo²⁷.

Vuelve así el tema del rango ontológico, de que habíamos partido. De acuerdo con este texto, la dignidad adopta un triple sentido: a) categoría ontológica del ser racional o libre, b) sentimiento de respeto u orgullo de sí y c) ideal de vivir de acuerdo con esta dignidad, como tarea moral a perseguir.

²⁵ *Lettres morales*, 4.^a, en *Oeuvres Complètes*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1969, IV, p. 1101.

²⁶ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes*, en *Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, III, 141-142.

²⁷ *Ibid.*, III, 166.

«Orgullo», como parece obvio, está aquí tomado en sentido genérico, como equivalente a alta estimación de sí. Ya Descartes en su tratado sobre *Les passions de l'âme* distingue el orgullo (*orgueil*) de la generosidad (*generosité*), pero define a ésta en términos de lo que podríamos llamar un orgullo legítimo o con fundamento racional. Entre las actitudes vinculadas a la captación de valores o antivalores, se refiere a la estima y al desprecio de sí, de tanta importancia en la vida moral, y a propósito de la autoestima, escribe:

Yo no encuentro en nosotros más que una sola cosa que pueda darnos justa razón para estimarnos, a saber, el uso de nuestro libre arbitrio y el imperio que tenemos sobre nuestras voliciones; pues no hay más que las solas acciones que dependen de este libre arbitrio por las que pudiéramos ser alabados o censurados; esto nos vuelve de alguna manera semejantes a Dios, haciéndonos dueños de nosotros mismos, con tal de que no perdiéramos por baja los derechos que nos da²⁸.

En este texto, al filo del neostoicismo del xvii, resuena la doble herencia estoica y cristiana, presente en la categoría de dignidad. La *generosité*, virtud gemela de la magnanimidad aristotélica, hace al hombre capaz de emprender grandes cosas (*à faire de grandes choses*), porque arraiga en el sentimiento de su dignidad racional, y, entre ellas, como la principal, «llegar a ser señores enteramente dueños de sus pasiones» (*maîtres de leurs passions*)²⁹. Es, pues, un sentimiento moral que da lugar, con el ejercicio y el hábito, al surgimiento de una virtud. Paralela a la distinción pascaliana de amor propio y estima del valor racional, y, en cierto modo, a la cartesiana entre orgullo³⁰ y generosidad, es la rousseauniana entre amor propio y amor de sí. El amor propio, generado las más de las veces por la exaltación imaginativa de las prendas del yo singular, es fruto de una comparación con los otros, y por eso da lugar a una autoestima a costa de los demás y con preferencia a ellos, frente al amor de sí, que solo mira a la satisfacción de las «verdaderas necesidades» humanas y al sí mismo racional:

He aquí por qué –concluye Rousseau– las pasiones dulces y afectuosas nacen del amor de sí y cómo las pasiones rencorosas e irascibles nacen del amor propio. De modo que lo que hace a un hombre esencialmente bueno es tener pocas necesidades y compararse poco con los otros y lo que lo hace esencialmente malvado es tener muchas necesidades y atenerse demasiado a la opinión³¹.

²⁸ *Les passions de l'ame*, art. 152, en *Oeuvres Complètes*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1953, p. 768.

²⁹ *Les passions de l'ame*, art. 156, *ibid.*, 770.

³⁰ El orgullo es una autoestima falsa y viciosa, las más de las veces carente de base («sans aucun sujet») (*Les passions de l'ame*, *op. cit.*, p. 770).

³¹ *Émile*, en *Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, IV, p. 493.

Hay, pues, en el amor de sí, por mor de la dignidad, el reconocimiento implícito de un valor común a todos los hombres, y por eso los ilustrados lo hacen equivaler a la humanidad como género. El amor de sí no es incompatible con el amor al hombre. De ahí que el género no designe un colectivo, sino una cualidad intrínseca o un valor común, capaz de generar un vínculo de fraternidad entre todos los hombres. En él estriban, además, la posibilidad y también la necesidad del paso del valor/genérico de humanidad a la asociación práctica de los hombres en una comunidad de vida genérica:

Concebimos el género humano como una persona moral, teniendo con un sentimiento de existencia común, que le da la individualidad y lo constituye en su unidad, un móvil que haga actuar a cada parte por un fin general y relativo a todos. Concebimos que este sentimiento común sea el de la humanidad y que la ley natural sea el principio activo de toda la máquina³².

La efectividad de este tránsito se lleva a cabo, no solo mediante la educación³³, sino por el pacto social, que ponga fin al estado de desorden y confrontación provocado por el amor propio y la persecución de los intereses particulares. Se trata, pues, de concebir un pacto que limite el amor propio egoísta, acabando con el estado social de miseria generalizada y que, a la vez, haga surgir, mediante esta renuncia del sujeto al propio interés particular, una voluntad general o de lo común, como nuevo principio de convivencia:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedece más que a sí mismo y permanece tan libre como al principio³⁴.

El secreto del pacto social está, pues, en la autonomía con que cada uno, haciendo un uso racional de su libertad –un uso, diría yo, ascético/ético– es a la vez, legislador y súbdito de la ley común, que obliga por igual a todos. Así surge, según Rousseau, un verdadero «cuerpo moral», pues «recibe de este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad»³⁵. De este planteamiento rousseauiano procede el sentido político de la autonomía³⁶.

³² *Du contract social*, en *Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, III, 283-4.

³³ Pese a las diferencias entre Rousseau y Herder en concebir la idea de género humano, en un carácter formal/homogéneo o polivalente respectivamente, coincide Herder con Rousseau, al decir que el individuo «debe ser educado hasta alcanzar el *carácter de su género*, y con ello, el *valor y la dignidad de éste*» (Herder, «La idea de humanidad», recogido en *¿Qué es Ilustración?*, ed. de Agapito Maestre, Tecnos, Madrid, 1988, p. 46).

³⁴ *Du contract social*, en *Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, III, p. 360.

³⁵ *Idem*.

³⁶ Véase el ensayo 3.º de esta obra.

5. LA AUTONOMÍA MORAL CONSTITUTIVA

A juzgar por estos precedentes, el planteamiento kantiano del problema no puede pasar por original. Hay quien piensa que se ha limitado a transponer al orden moral la idea rousseauiana del ciudadano en cuanto legislador y súbdito. Sin embargo, la reelaboración teórica y la fundamentación e interna ordenación que reciben estas categorías en su obra, en el yunque de una moral formal, es una contribución excepcional en la historia conceptual del problema hasta el punto de lograr su acuñación definitiva. A Kant, se debe, por lo demás, la centralidad de esta cuestión en el pensamiento moderno y la trascendencia de la misma en la filosofía moral y jurídica. Como ha escrito José Rubio Carracedo, «la autonomía de la razón práctica ha sido, sin duda, el logro más característico de la Ilustración, sobre el que la modernidad edificará el torreón quizá más formidable de su programa: la autoconstitución del sujeto moral»³⁷. La faena de Kant consistió, no en convertir la dignidad en principio metafísico, sino en transformar el rango ontológico en carácter formal de la subjetividad moral, o en otros términos, en pasar de una constitución metafísica del hombre al *Faktum* moral de la razón o a la autonomía moral constitutiva, o bien, del concepto ontológico de persona a la persona como sujeto moral. De ahí la importancia que se concede a Kant en este punto.

A diferencia de los esbozos y tanteos precedentes, hay en Kant una tesis bien explícita: «La *autonomía* es, pues, el fundamento de la dignidad (*Würde*) de la naturaleza humana y de toda la naturaleza racional» (GMS, 2.º, Ak, IV, 436; trad., 516)³⁸, y, por tanto, del respeto de sí y de los otros, en cuanto seres igualmente racionales. La autonomía se convierte así en el núcleo diamantino de la ética. Heteronomía significa para Kant dependencia y servidumbre de los objetos que se quieren o desean, y, sobre todo, de los sujetos, que mediante el dominio de esos objetos acaban imponiéndonos su ley. Autonomía, en cambio, la independencia de darse la ley a sí mismo³⁹. Kant parte de una experiencia de la libertad que es ya incoativamente moral. A un ser no libre no se le pueden

³⁷ *Ética constructiva y autonomía personal*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 134. Constitución del sujeto moral –precisa el mismo autor– es más que la mera conciencia moral, pues implica dimensiones prácticas relevantes de la vida moral en su integridad: «No hay acción particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral; ni conducta moral que no reclame la constitución de sí mismo como sujeto moral, ni constitución del sujeto moral sin modos de subjetivación y sin una ascética o práctica de sí» (*ibid.*, 135).

³⁸ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, *op. cit.*, IV; en lo sucesivo GMS, seguida del número del capítulo y página. Se cita igualmente la traducción española de M. García Morente, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, El Ateneo, 1951, indicando tan sólo el número de página.

³⁹ En un sentido popular autonomía equivale a independencia de sujeción. «Me he autonomizado», dice quien se ha ido de casa de sus padres, o de la férula de sus maestros o ha fundado su propio régimen

imponer mandatos ni podría reconocerlos y seguirlos en cuanto tales. Pero, a su vez, un ser libre, esto es, una esencia racional, que fuera consciente de su prerrogativa, no admitiría más mandatos que los que él se diera a sí mismo. Y obviamente sentimos más aprecio moral por aquellas personas que se comportan según su propia convicción y responsabilidad que por aquellas otras que se atienen por costumbre o presión a códigos morales establecidos. Este paso de lo moral externa a la convicción interior marca el nivel de una razón adulta. «Sólo nos parece moral –escribe Ortega y Gasset– un ánimo que antes de cada nueva acción trata de renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona», esto es, con el sentido moral originario en la propia conciencia y en comunicación con los demás⁴⁰. Hay, pues, una conexión evidente entre moral y libertad, en contra de lo que suele creerse. El hombre moral no es el que está más atado por reglas y códigos impuestos, sino el que obra desde su íntima convicción y decisión. Por lo demás, moral y libertad, son conceptos que trascienden lo empírico inmediato.

Kant parte, además, de lo que la conciencia común sabe *quasi* intuitivamente por moral acerca de un tipo de deber que no admite excepción y, por tanto, obliga o es válido para todos. Por tanto si hay moral o ha de haberla –y de ahí que su razonamiento adopte a veces el aire de una presuposición–, ha de buscarse en un suelo firme y seguro, capaz de originar tal mandato incondicionado, o en otros términos, han de hallarse sus condiciones de posibilidad. De ahí su interés en hacernos comprender el carácter del imperativo moral y su diferencia con otra clase de imperativos. A tal efecto, distingue, como se sabe, dos tipos de mandatos. De un lado, los que tienen un principio empírico, motivado por la necesidad y el deseo de algún bien; se suelen expresar en una forma hipotética: solo en tanto que se quiera ese bien, es preciso hacer tal o cual cosa para alcanzarlo. Su fórmula es, pues: «si entonces», como aparece en los imperativos de la prudencia y de la sagacidad. Uno está obligado a hacer algo como condición o medio para obtener algún bien. Por ejemplo: «si quieres ser feliz, debes cultivar tus amistades»; «si quieres tener prestigio y reconocimiento, debes aplicarte al esfuerzo y a la disciplina» –nos aconseja la prudencia–. O bien, en el orden de la sagacidad o la astucia, «si quieres prosperar, búscate un buen padrino», tal como lo recoge un dicho popular: «quien a buen árbol se arrima, buena sombra le cobija». En tales casos, se trata de imperativos hipotéticos, pues descansan en condiciones antecedentes. En cam-

de trabajo. Si esta independencia equivale a superar una sujeción impuesta con violencia y servidumbre, enajenadora, adquiere ya su sentido propiamente moral.

⁴⁰ *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, I, p. 315.

bio, el imperativo moral tendría que adoptar una forma incondicionada, exenta, por tanto, de toda referencia empírica, esto es, psicossociológica, relativa a necesidades, deseos y presiones sociales. Ahora bien, esta diferencia en la fórmula se debe a una diferencia en la fuente de su obligatoriedad. Mientras que los imperativos hipotéticos están condicionados empíricamente, el imperativo categórico tiene un fundamento de la obligación *a priori*, esto es, independiente de toda experiencia. Pero, ¿dónde hallarlo?

Como se sabe, la revolución kantiana en este campo consistió en rechazar todas las éticas materiales del vida buena –ya fueran psicológicas, sociales u ontoteológicas– por heterónomas, esto es, fundadas en principios extrínsecos a la conciencia, y, en su contraste, erigir a ésta en el nuevo fundamento de la moral. Los principios empíricos, como el interés, la felicidad, la utilidad no sirven para fundamentar la moral en su calidad de precepto incondicionado, pues la reducen a psicologismo o sociologismo moral, esto es, a mera física de las costumbres. Y en cuanto a los principios racionales, como la perfección, planteados por una metafísica/teológica, hacen depender la moral de una ordenación de la naturaleza, que deriva, en última instancia, de su fundamento en un legislador divino y, por tanto, en un mandato extrínseco a la conciencia. Esta era la consecuencia kantiana inevitable tras la destrucción crítica de la metafísica racionalista, por sus litigios inmanentes que tanto daño hacían a la conciencia moral al volver problemáticas sus raíces. La otra idea clave es que si hay libertad tiene que estar vinculada con la experiencia de la moral. Kant entiende por libertad la capacidad de la voluntad de obrar mediante la idea; por tanto, se trata de una causalidad que no es efecto de otras causas precedentes, sino que actúa por la representación de un fin. La primera causalidad es la fenoménica, que constatamos en el nexa causa-efecto, tal como se da en el contexto de la experiencia. La segunda es de carácter teleológico, pues el acto se debe a la anticipación del fin en el agente, como razón de su conducta. Aquí no cuentan los móviles sino los motivos o razones expresamente asumidos como regla de la acción. Se muestran así dos caracteres de una acción libre: su espontaneidad en cuanto no responde a móviles precedentes y su determinación por un motivo, que pone el mismo agente.

Ahora bien, en una naturaleza que a partir de la física moderna se entiende como un tejido de fenómenos conectados por la ley de la relación causa-efecto, ¿hay lugar para la libertad? El problema de la libertad se plantea, en Kant, como un problema meta o hiperfísico, es decir, que no solo sobrepasa la experiencia, sino que funda algo nuevo, una serie nueva de actos, y de ahí el agonismo trágico de la vivencia de la libertad en el hombre moderno. Kant insiste que esta idea de una causalidad trascendental es un concepto problemá-

tico, pero no contradictorio, pues cuando el pensamiento piensa la serie de las condiciones empíricas, se ve llevado, para no caer en un regreso infinito, a la idea de una causa originaria, fuente de toda la serie Pero sobre la cuestión de su posibilidad lógica, está la otra de su posibilidad real. ¿Se compadece tal acción con nuestra conciencia? ¿Hay alguna prueba de la libertad? Téngase en cuenta que una causalidad tal no podría ser probada por un argumento de experiencia, sino de pura razón, pues la libertad así entendida pertenece a otro mundo distinto al fenoménico, es decir, al mundo de lo inteligible. La distinción fenómeno y *noúmeno* –mundo objetivo y cosa en sí– es, pues, un presupuesto imprescindible en Kant para poder pensar la libertad. La libertad no admite ninguna prueba explicativa, lo que la disolvería en el tejido de la experiencia. Pertenece al propio diseño de la razón en cuanto principio incondicionado de toda experiencia. «Vale –precisa Kant– como necesaria presuposición (*Voraussetzung*) de la razón en un ser que crea tener conciencia de una voluntad, de una facultad diferente de la mera facultad de desear» (GMS, 3.º, Ak, IV, 459; trad., 535). Razón y libertad son, pues, en Kant convertibles y corren la misma suerte. Puesto que la razón es la facultad de los principios o de lo incondicionado, es la sede en que inmora la libertad, o dicho, inversamente, puesto que la libertad es una actividad generadora que inaugura una nueva serie de actos sin más fundamento que ella misma, exige un espacio abierto e incondicionado para ser posible. Negar la libertad es tanto como desposeer al sujeto de la capacidad de poder fundar y dar cuenta, en su originalidad y unidad, del sistema de sus representaciones y experiencias. Kant insiste en que no se puede probar por qué la razón es práctica (GMS, 3.º, Ak, IV, 458-9; trad., 535), salvo que no cabría práctica alguna inteligible sin el presupuesto de la razón, y en concreto, una práctica moral⁴¹. En consecuencia, la existencia de la libertad queda probada mediante la ley moral.

El concepto de una causalidad empíricamente incondicionada, si bien vacío teóricamente (sin intuición apropiada a él) es, sin embargo, siempre posible y se refiere a un objeto indeterminado: en lugar de eso, pues, se le da en cambio significación en la ley moral (KprV, Ak, V, 56; trad., 57)⁴².

He aquí, según Kant, el *Factum* de la razón. No se puede ir más allá de este hecho trascendental, pues es el acto mismo de la razón, en cuanto facultad

⁴¹ Véase a este respecto su intento de justificación de para qué la razón en GMS, Ak, IV, 395; trad., 483.

⁴² *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Kants Werke*, op. cit., Ak, V (en lo sucesivo será citada por KpV, así como su trad. española de M. García Morente, Buenos Aires, Ateneo, 1951).

incondicionada⁴³. Ni tampoco venir más acá de él sin disolver la libertad en la constelación de relaciones empíricas, que establece el entendimiento en la experiencia. No hay en este proceder, empero, ningún círculo vicioso, como algunos han querido ver. Si la moralidad es la *ratio cognoscendi* de la libertad, ésta a su vez es la *ratio essendi* de la moralidad. Nos *sabemos* libres porque somos morales, pero lo *podemos ser* y lo *somos* en efecto, en cuanto seres libres. «Si, pues, se supone la libertad de la voluntad –precisa Kant– síguese la moralidad, con su principio, por mero análisis de su concepto» (GMS, 3.º, Ak, IV, 447; trad., 525-6).

Dado, pues, que la voluntad necesita de una idea o determinación para actuar, ¿donde iría a buscar esta determinación para que su acto fuera enteramente libre, es decir, no condicionado por nada? Obviamente no podría tomar tal determinación de la materia de su acto, que siempre es empírica, pues recae sobre necesidades, inclinaciones y deseos, sino de la forma misma de la voluntad, esto es, de aquello que la constituye en cuanto capacidad racional: la universalidad. Lo que importa en tal caso no es el contenido de la acción sino el modo de la misma en cuanto fundado en la sola razón. «La buena voluntad –precisa Kant– no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto, es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma» (GMS, 1.º, Ak, IV, 394; trad., 482). La bondad en sí del querer está en su conexión interna con la razón como su único factor determinante. Su libertad no es más que la asunción de esta necesidad racional⁴⁴. En tal caso, la voluntad enteramente libre es la voluntad moral. Si, pues, «la necesidad natural era una heteronomía de las causas eficientes –argumenta Kant– ¿qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?» (GMS, 3.º, Ak, IV, 446-7; trad., 525). De ahí que el imperativo categórico se formule, según Kant, en los términos siguientes: «Obra de tal modo que la máxima de tu conducta pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal» (KpV., pr. 7.º, Ak, V, 30; trad., 35). Se trata, pues, de un criterio que permita discernir si una máxima de acción responde a esta exigencia de universalizabilidad, es decir, si, al aplicarse, da lugar a un universo práctico coherente y sistemático de conductas, como si se tratara en la praxis de

⁴³ Obviamente, una manera de ir más allá de este *Faktum* es buscar su constitución metafísica, pero, como se sabe, Kant se ha vedado este paso para evitar caer en el intuicionismo intelectual de los racionalistas.

⁴⁴ De ahí que Kant juzgue el libre albedrío de hacer o no hacer como una libertad defectuosa, porque le falta conciencia de su vinculación con la necesidad racional (cfr. MS, Ak, VI, 226; trad., 33-34). Ante un motivo racional, ningún acto verdaderamente libre puede estar indiferente.

una ley de la naturaleza⁴⁵. Por ejemplo, no puedo mentir en absoluto, porque en el supuesto de que mi máxima subjetiva de mentir en razón de mi interés se universalizara como ley se destruye la convivencia humana. No debo faltar a las promesas, pues tal máxima de vida no puede universalizarse sin resultar incompatible con el orden social/humano. Así como el principio lógico supremo de todo pensamiento es el de no contradicción, el principio práctico es el de mantenerse en el orden de lo universalizable, de modo que no haya contradicción práctica performativa entre mi máxima subjetiva de acción y la exigencia de que sea válida como una ley universal. La unidad de la razón se expresa en esta interna coherencia de su actuación en el orden teórico y el práctico. «La verdad –precisa H. Nohl– es aquello que pensado en términos generales, no implica contradicción (...) Por tanto, es verdadera una acción si su máxima, elevada a ley general, no se contradice»⁴⁶. De ahí que el imperativo categórico o moral sea a la vez incondicionado en su motivación y universalmente válido.

En la palabra auto-nomía hay dos radicales: yo mismo (*autós*) y ley (*nómos*). El *autós* expresa la radicalidad del *acto* del yo, que se pone a sí y obra de por sí y se adhiere a sí mismo⁴⁷, haciéndose responsable de su obra. No es sin más el yo en su inmediatez, sino el yo en cuanto sí mismo o el yo que quiere ser sí mismo, como el héroe de que habla Ortega en las *Meditaciones del Quijote*. Y el *nómos* es el carácter formal de su voluntad como razón vinculante. Autonomía significa poder darse a sí la ley, pero en cuanto en ese acto se reconoce la ley de la razón que funda el sí mismo. Este es el sentido del *a priori* como estructura formal de la subjetividad. El hombre se da la ley que lleva en sí (o encuentra en sí) en cuanto racional, y por eso, es sujeto (activo) de la ley, pero, a la vez súbdito de ella, en cuanto está sujeto (pasivo) a la forma de su razón, que manda sobre todo interés particular. Es lo que llama John Rawls la autonomía constitutiva kantiana, propia de su idealismo trascendental, en cuanto constituyente de la esfera entera del valor⁴⁸. La libertad pone la ley, en cuanto exenta de toda presión e inclinación, pero es la ley que expone su determinación pura como tal voluntad libre.

En la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz,

⁴⁵ Sobre la interpretación de este criterio, puede verse Günter PATZIG, «El imperativo categórico en la discusión ética actual», recogido en *Ética sin metafísica* (Buenos Aires, Alfa, 1975, pp. 156-176) y Albrecht WELLMER, «Un programa kantiano», en *Ética y diálogo* (Barcelona, Anthropos, 1984, pp. 43-76).

⁴⁶ Hermann NOHL, *Introducción a la ética*, México, FCE, 1958, p. 134.

⁴⁷ Este radical lo expresa acertadamente el principio fichteano de Yo=Yo (A=A).

⁴⁸ *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 130-131.

consiste el principio único de la moralidad. *Aquella independencia*, empero, es libertad en el *sentido negativo*, esta *propia legislación* de la razón pura y, como tal, práctica, es libertad en el *sentido positivo*. Así, pues, la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, la libertad (KpV, pr. 8 Ak, V, 33; trad., 37).

Ahora bien, en cuanto el sujeto racional es también sensible, vinculado al orden del apetito y el interés, esa ley de la pura razón la siente como un deber, como mandato categórico, que lo ob-liga incondicionalmente, pues, por encima y aun en contra del orden sensible, lo liga por mor de la pura razón⁴⁹. Es su coherencia y consecuencia como ser racional las que así lo vinculan con la ley, y, por ende consigo (con su *sí mismo*), y con ello, con cualquier otro ser racional. Sería, pues, una aberración subjetivista entender el *autós* como un yo o sujeto individual, que convierte su convicción inmediata o su voluntad empírica y concreta en ley, sin medirse por la universalidad, como censuró Hegel a la exasperada subjetividad romántica, pero no es menor la aberración de hacer del *nómos* una legalidad adventicia y extrínseca que el sujeto no pueda reconocer como suya propia o expresión de su «sí mismo» (*Selbst*) racional.

6. LA DIGNIDAD DEL HOMBRE COMO FIN EN SÍ

Si en lugar de esclarecer la acción volitiva por vía del *motivo determinante*, la esclarecemos por el modelo operativo del *fin a perseguir*, se produce una nueva figura, tipo o formulación del imperativo categórico. Hay, obviamente, fines empíricos de nuestro querer y actuar, tomados de la materia de nuestras inclinaciones y necesidades, que se prefieren o quieren con vistas a otros fines o por mor de otras cosas. Son, pues, todos ellos relativos y condicionados por su propia materia. Por el contrario, un fin en sí sería un fin querido por sí mismo, y, por tanto, in-condicionado en cuanto tal. ¿Dónde encontrar este fin? En ninguna materia empírica, sino en la voluntad racional misma, cuando quiere y actúa, no por razón de un fin concreto –interés, ventaja, satisfacción, bien– sino por el sólo fin de la razón. Pero constituir a la razón como fin de sí misma es lo propio de la autorreflexión humana. En tal caso, es el hombre –no tanto el individuo empírico sino el *homo noumenon*, o bien, como precisa Kant, «la humanidad en mí»– el único fin que vale incondicionalmente por sí mismo. De

⁴⁹ De ahí que el individuo sienta esta ley racional como deber (*sollen*), que mantiene a su voluntad en una relación de de-pendencia (*Ab-hängigkeit*), obligación (*Verbindlichkeit*) y compulsión (*Nötigung*) (KpV, pr. 7, Anmerkung, Ak, V, 32; trad., 36).

ahí que el imperativo categórico pueda formularse, en este nuevo tipo, en los términos siguientes:

Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio (GMS, 2.º, Ak, IV, 429; trad., 511).

La referencia aquí al concepto de persona la define a ésta en términos exclusivamente morales —esto es, en cuanto sujeto de moralidad y objeto de atención moral— sin tomar en cuenta el sentido metafísico de una subsistencia individual de naturaleza racional (hipóstasis), lo cual no quiere decir que la excluya o la contradiga. Es una connotación del término persona inmediatamente asequible a todo hombre en la experiencia de su libertad. Y, en cuanto tal persona es un fin en sí, último e intrascendible, capaz incluso de convertirse en el único fin final de la naturaleza, según la considera el juicio reflexionante «como si» estuviese ordenada a alguna finalidad (KUK, pr. 86, Ak, V, 443; trad., 432)⁵⁰. ¿Qué otro fin podría dársele, permaneciendo en el nivel del mundo, que la misma humanidad en su conjunto, el género humano, como medida de la tierra?; ¿y qué otro valor habría más sagrado para un ser racional que el cultivo de la humanidad en toda persona presente y venidera? La distinción cosa/persona cobra aquí una significación relevante. La cosa no tiene más valor que relativo e instrumental o medial. Está en función del hombre y subordinada a su libertad. El antropocentrismo kantiano propio de la subjetividad moderna se hace aquí excesivo y arrogante, no tomando en consideración un posible valor interno, por ejemplo, a los seres vivos. Si vale algo es en función de su tasador y valedor. La persona es esta instancia suprema de juicio y decisión acerca de cualquier valor en el mundo. Por eso no puede ser convertida en cosa o reducida a no más que instrumento. En toda relación con respecto a ella, aun cuando en concreto sirva de medio, es preciso considerarla *también y a la vez* en cuanto fin.

En cambio, los seres racionales llámanse *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto de respeto) (...). Estos son *fines objetivos* (...) y un fin tal que en su lugar

⁵⁰ *Kritik der Urtheilskraft*, en *Kants Werke*, *op. cit.*, V; en lo sucesivo será citada como KUK. Hay trad. esp. *Crítica del Juicio* (CJ), incluida en la edición ya citada de la *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Ateneo, por el profesor M. García Morente. Un anticipo de esta idea de «fin final» (*Endzweck*) de la creación está ya en Cicerón: «Principio ipse mundus deorum hominumque causa factus est, quaeque in eo sunt, ea parata ad fructum hominum et inventa sunt. Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque: soli enim ratione utentes jure ac lege vivunt» (*De natura deorum*, II, pr. 67).

no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellos servir de medios, porque sin ésto no habría posibilidad de encontrar en parte alguna nada *con valor absoluto*; mas si todo valor fuese condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo (GMS, 2.º, IV, 428; trad., 510-511).

Llama la atención el tipo de razonamiento trascendental kantiano, análogo al que se hace contra escépticos. El sujeto no podría valorar en absoluto si no tiene una medida de valoración, esto es, si no pone o establece lo que vale en relación con un fin, que ya no pueda ser relativizado sin dejar toda la valoración en el vacío. Tal medida tiene que ser inmanente a ella misma, en cuanto razón, y no puede ser sino ella misma como *fin en sí*, que encierra un *valor absoluto*. Se diría lo absoluto de la razón, en cuanto suelta de cualquier vínculo externo condicionante, y ligada de por sí consigo misma. De ahí que la autonomía implique no sólo autoría originaria, sino, conjuntamente, autofinalidad y autorresponsabilidad del sujeto moral. El mismo Hegel celebra esta categoría como la que define su verdadero rango:

El hombre es fin en sí mismo por lo divino que hay en él; lo es por eso que hemos llamado desde el principio la razón y, por cuanto ésta es activa en sí y determinante de sí misma, la libertad (...) El sello del alto destino absoluto del hombre es que *sabe* lo que es bueno y malo, que es suya la *voluntad* del bien o del mal; en una palabra: que puede tener culpa no solo del mal, sino también del bien (...) culpa no por esto, ni tampoco por aquello, ni por todo lo que él es y es en él, sino culpa por el bien y el mal inherente a su libertad individual⁵¹.

He aquí el fundamento kantiano de todo valor. En otras ocasiones, se refiere Kant a un «valor interior», esto es, intrínseco a la persona, en cuanto trasciende toda posible objetivación y cosificación. El término «dignidad» designa la categoría, que compendia, como una cifra, esta tríada conceptual de fin en sí, valor absoluto o incondicionado y valor interior. A partir de Kant, más que de un rango ontológico del hombre en sentido metafísico, se habla de la dignidad como de una cualidad intrínseca a la subjetividad moral, esto es, como señalé antes, del *Faktum* de la razón. Estamos, pues, aquí, en un plano intermedio entre el concepto ontológico de dignidad, al que me he referido en el párrafo primero, y el axiológico, pues se refiere a una constitución moral

⁵¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung, en *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, XII, 50-51 (*Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Introducción, trad. esp. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1953, I, 86-87).

del sujeto, más acá de la categoría metafísica del subsistente racional⁵², y, a la vez, más allá o anterior a toda posible esfera de valor. Se la puede caracterizar, como hace Kant, como valor in-condicionado, pero en verdad se trata del fundamento originario de toda valoración:

En el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, esto tiene dignidad (GMS, 2.º, Ak, IV, 434; trad., 515).

A la distinción entre cosa/persona, viene a sumarse la de precio/dignidad, como un nuevo círculo concéntrico de esclarecimiento⁵³. Precio es una equivalencia entre valores, en cuanto conmensurables. Implica, por tanto, cierta escala en que pueden resolverse o traducirse, en un más y menos, las diferencias cualitativas (por eso, dice Kant «lo que se refiere a la necesidad tiene un precio comercial; lo que se conforma al gusto, un precio de afecto» (GMS, 2.º, Ak, IV, 435; trad., 516), etc. El precio es un índice del valor mensurable en la relación oferta/demanda del intercambio social. Y al igual que la moneda permite la conversión de la diferencia cualitativa de las cosas en cantidad, y reduce los valores de uso de las mismas a simple valor de cambio, cabe pensar que los dones naturales, las dotaciones, las capacidades humanas, por muy heterogéneas que sean, pueden ser comparadas y resueltas en una escala valorativa, y en última instancia, recibir un precio en la estimación social. Lo in-comparable, lo único, lo que no puede tener precio es la fuente de todo valor en la autonomía moral, en aquel acto en que se expresa la entera y verdadera libertad humana. La ética comienza de nuevo en cada hombre en un acto de decisión única por ser «sí mismo». Nace en el corazón de cada hombre, que por ser capaz de tal decisión, configuradora de toda su vida, es un sujeto moral incomparable. Tal unicidad recoge en términos seculares la afirmación cristiana del valor infinito del hombre⁵⁴. ¿Se puede ser más o menos moral? Con respecto a un código dado de valor, podemos decir que ciertas acciones se conforman externamente más o menos con él. Igual ocurre con respecto a la legalidad de los actos. No ocurre lo mismo con la moralidad.

⁵² Es bien sabido que Kant se empeña en no incidir en la conceptualización propia de la metafísica y su mundo de esencias inteligibles, pero no puede cerrar la puerta que aquí se abre a una nueva metafísica de la libertad, como la del idealismo alemán, y, más especialmente, la fichteana, puesto que la libertad es una actividad *noumenon*.

⁵³ Sobre un análisis de estas distinciones puede verse Adela CORTINA, *Las fronteras de la persona: el valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Madrid, Taurus, 2009.

⁵⁴ Sobre la contribución del cristianismo a la dignidad del hombre, puede verse Jaime BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, cap. XXIII, Madrid, BAC, 1967, pp. 219-228.

Nada podemos saber acerca de la intención de la buena voluntad, de su actuación por mor de la ley –un acontecimiento interior, que escapa a toda objetivación, incluso de la propia conciencia del agente–. Dignidad es este valor incondicional, in-calculable e in-comparable del sujeto libre, de todo hombre, en cuanto es capaz de darse la ley a sí mismo. La pregunta ¿digno por qué? no tiene más respuesta que digno por mi participación en una legislación universal. Pero si nos preguntáramos ¿digno de qué?, la respuesta es escuetamente: digno de respeto. No solo digno de la felicidad, si cumplo con la ley, como piensa Kant (KpV, Ak, IV, 130; trad., 122), sino, inmediatamente, digno de respeto por parte de cualquier otro hombre, por el simple hecho de ser libre o sujeto de moralidad. Tal valor se capta en el sentimiento moral de respeto (*Achtung*), que nada tiene que ver con la autoestima, por muy fundada que sea, pues ésta forma parte del amor propio, mientras que el respeto de sí se debe a ser partícipe en «la legislación universal» (GMS 2.º, Ak, IV, 435; trad., 516), y, por tanto, miembro de un «reino de fines en sí», de una república *noumenon* de seres libres e iguales. El respeto es esencialmente para Kant respeto a la ley moral en cuanto ley racional pura, a su majestad y excelsitud, como un aura secularizada del antiguo respeto a la ley de Dios. Con razón podía decir Schiller a este propósito, «inserta la divinidad en tu voluntad, que así descende de su trono universal»⁵⁵. Derivadamente es, por ende, respeto al sujeto de tal legislación –respeto de sí mismo y respeto del otro, de cualquier otro, en su calidad de agente libre–. El respeto no es más que «el reconocimiento de esta dignidad» (GMS, Ak, VI, 462; trad, 335). Por eso, la idea de «fin en sí» permite intuir más directa y concretamente el sentido del respeto como dirigido a la persona humana, a cada individuo, en cuanto tal. Explícitamente en contra del psicologismo moral, para Kant no es tal sentimiento el origen de la moralidad⁵⁶, sino a la inversa, el efecto o reflejo de la ley moral en el corazón humano:

Pero objeto del respeto, y por ende, mandato, sólo puede serlo aquello que se relaciona con mi voluntad como simple fundamento, y nunca como efecto, aquello que no esté al servicio de mi inclinación, sino que la domine, al menos, la descarte por completo en el cómputo de la elección, ésto es, la simple ley en sí misma (GMS, 1.º, Ak, IV, 400; trad., 487).

⁵⁵ Cit. por Ernst BLOCH, *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980, p. 236.

⁵⁶ De ahí también su rechazo a que se hable de un «sentido moral» especial para lo bueno o lo malo, como tampoco hay un «sentido de la verdad» porque «el sentimiento es meramente subjetivo y no suministra conocimiento» (MS, Ak, VI, 400; trad., 255).

En suma, es la autonomía, como sostiene Kant, el fundamento de la dignidad y por ende del respeto de sí y del otro⁵⁷. A la ley la llama Kant «santa» o sagrada, resaltando su valor absoluto e incondicionado para la vida del hombre:

Que por tanto la humanidad en nuestra persona tiene que sernos sagrada es cosa que sigue ahora de suyo, porque el hombre es el *sujeto de la ley moral*, por consiguiente, también de lo que es en sí santo, de lo que permite llamar santo a todo lo que esté de acuerdo con ello (KpV, Ak, V, 131; trad., 123).

La distinción kantiana es en este punto muy fina: es la ley lo que es en sí santo, y, analógicamente, es sagrado todo lo que guarda relación de conformidad con ella. Ya los estoicos proclamaron que *homo res sacra homini*, precisamente por la excelencia de su naturaleza racional que lo hace –decía al comienzo– afín y semejante a lo divino. No obstante, para Kant la buena voluntad más pura y acrisolada no se puede llamar «santa», pues no coincide plenamente con la ley moral, que la juzga. Aquí se advierte de nuevo aquella misma duplicidad que Pascal había puesto en el hombre, entre su grandeza y su miseria. La misma ley que es la razón de mi dignidad, me acusa de mi miseria, pero, a la vez, a través del sentimiento de respeto a ella me ofrece un incentivo o motor para superarla:

Pero como esa ley, sin embargo, es en sí algo positivo, a saber, la forma de una causalidad intelectual, es decir, de la libertad, resulta que al *debilitar* la presunción oponiéndose a la resistencia subjetiva, a saber, a las inclinaciones en nosotros, es al mismo tiempo un objeto de *respeto*, y el *derrotarla* completamente, es decir, humillándola, es un objeto del sumo *respeto*, y por tanto, también el fundamento de un sentimiento positivo, que no es de origen empírico, y que es conocido *a priori*. Así, pues, el respeto hacia la ley moral es un sentimiento que está producido por un fundamento intelectual, y ese sentimiento es el único en nosotros podemos conocer enteramente *a priori* y cuya necesidad podemos penetrar (KpV, Ak, V, 73; trad., 74-75)⁵⁸.

A lo sumo, a una buena voluntad, constante y fiel en el cumplimiento de la ley moral, se puede calificar de «sublime», pero nunca de «santa». Es, pues, el sentimiento de respeto el que nos revela, de un modo inmediato y *a priori*, en cuanto no fundado en ninguna experiencia empírica, la dignidad inherente a la razón humana⁵⁹.

⁵⁷ Sobre la distinción de Schiller entre la dignidad y la gracia, consecutivas respectivamente a la disposición moral (autonomía) y al alma bella, puede verse Michael ROSEN, *Dignity. Its history and meaning*, Cambridge, University Press, 2012, pp. 1-38.

⁵⁸ En otro contexto, sostiene Kant que el autoconocimiento moral sirve para desterrar «el místico desprecio de sí mismo así como la autoestima nacida del amor a sí mismo» (MS, Ak, VI, 441; trad., 307-8).

⁵⁹ Conviene, no obstante, distinguir el respeto moral del reconocimiento, que tiene que ser recíproco y acontecer a lo largo de prácticas discursivas y sociales, en que cada uno está mediado reflexivamente por todos los demás.

7. LA DIGNIDAD Y LOS DERECHOS HUMANOS

Decía antes que la dignidad actúa como fundamento de la esfera del valor y, por tanto, de los deberes y derechos humanos. Esta afirmación puede sonar a excesiva, pues parece problemático poder deducir obligaciones de un principio tan abstracto. Soy sensible en este punto a las objeciones que hace Diego Gracia a la in-suficiencia deontológica de la categoría de «dignidad» a causa de su carácter canónico⁶⁰ y las que formula Javier Jiménez Campo a la idea de «dignidad» en cuanto principio de derecho, por la circularidad tautológica que puede desencadenar en la argumentación⁶¹. Ya un reproche similar se ha venido haciendo, desde Hegel, al imperativo moral de Kant, y es preciso reconocer que sin la mediación del mundo social concreto de la vida y las prácticas discursivas, en que éste se constituye, es imposible salir del solipsismo kantiano. El alcance del imperativo categórico es meramente formal, como Kant insiste reiteradas veces, en cuanto criterio de contrastación para saber si las máximas subjetivas son susceptibles de universalizabilidad, o bien, respetan al hombre en su dignidad como fin en sí. Pero esta prueba no puede llevarse a cabo en la reflexión monológica de la conciencia, por mucho que quiera uno ponerse en lugar del otro, sino dejando sitio al otro para que la reflexión pueda hacerse en común. Esto no invalida el principio formal kantiano, como elemento constitutivo de la subjetividad moral, según reconoce el mismo Hegel, pero exige abrirlo al orden material de las necesidades e inclinaciones concretas y me-

⁶⁰ «¿Es la dignidad un concepto inútil?», especialmente el parágrafo final «dignidad y derechos humanos», en Txetxu Ausín y Roberto R. Aramayo (eds.), *In(ter)dependencia: del bienestar a la dignidad*, Madrid, Valdés, 2008, pp. 17-35.

⁶¹ «Los derechos, se dice, tienen su fundamento en la dignidad, y ésta se realiza en aquéllos, pero carente la dignidad misma de todo perfil definido, e inescrutable, por ello, su realización en los derechos, la interacción interpretativa entre estos y la dignidad muestra lo mismo que cualquier juego de espejos enfrentados, si ninguna figura se interpone; cada uno refleja en el otro el vacío respectivo» («Artículo 10.1», en *Comentarios a la Constitución Española, XXX aniversario, op. cit.*, 186). Lo que sería verdad de no interponerse tácitamente una deontología de inspiración moral, como matriz. Es cierto que con frecuencia, como escribe el autor, la argumentación jurídica a partir de los principios da lugar a usos enfáticos y retóricos, más que resolutivos, «directamente en proporcionalidad a la complejidad de las categorías que designan y al cuadrado de la dignidad ética que a tales categorías se les atribuye o se les supone» —dice, citando a Rubio Llorente (*ibid.*, 180)—, pero no lo es menos que bastante in-definición se debe en muchos casos a la falta de comprensión del núcleo ético originario de tales categorías y a la falta de su desarrollo deontológico. Como precisa el mismo autor, «una idea material o sustantiva de la dignidad como la que, sin definición posible, maneja la jurisprudencia constitucional es inevitablemente tributaria, según ya se dijo, de algunos rasgos sobreentendidos sobre el valor prejurídico de la dignidad, a comenzar por su carácter fundante del edificio todo de la Constitución y, muy singularmente, del sistema, en su integridad, de los derechos fundamentales» (*ibid.*, 183-4). Estoy de acuerdo con él en que se trata de una categoría formal más que material/sustantiva, que necesita especificarse deontológicamente para convertirse en derecho. Pero esta tarea no es imposible ni conduce a un *vacuum* en una ética dialógica a la altura de su tiempo. Y el derecho debe nutrirse de ella si quiere evitar el doble escollo del formalismo y del positivismo jurídico.

diarlo por las relaciones sociales y las prácticas del discurso. Eso es tanto como constituir valores morales. De ahí la necesaria prolongación del principio formal kantiano en la ética dialógica contemporánea. Como se sabe, la pobreza es inherente al formalismo, pero se suele olvidar que su fuerza consiste en su rigor vinculante universal e incondicionado, precisamente por ser formal, y, por tanto poder in-formar o con-formar todo contenido material de valor que pretenda pasar por ley. En este sentido, Kant se esforzó en su *Metafísica de las costumbres* en deducir o construir una tabla de deberes y derechos –morales, no estrictamente jurídicos– a partir del carácter de la dignidad o del hombre como fin en sí, en cuanto criterio formal:

La humanidad (*Menschheit*) misma es una dignidad (*Würde*); porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo) sino siempre, a la vez, como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad)⁶² en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres (MS, Ak, VI, 462; trad., 335).

Es obvio que tal principio, en cuanto in-condicionado, tiene fundamentalmente un alcance negativo o «limitativo», como dice Kant, en cuanto prescribe lo que no debe hacerse en absoluto. No se reduce, sin embargo, como sostiene Diego Gracia, al «sentido deontológico, claro y estricto, de prohibición de la esclavitud»⁶³. Obviamente, pero es su matriz criteriológica. La conciencia moral se siente bajo él y por él impulsada, según progresa la sensibilidad y la autorreflexión moral, a detectar formas históricas de sometimiento del otro hombre, tales como la esclavitud, la explotación, la degradación, la mutilación o tortura y la humillación envilecedora, que por sus consecuencias nefastas en la personalidad, deban ser consideradas como un atentado contra su dignidad⁶⁴. Claro está que este principio, por sí solo, no supone un conocimiento moral objetivo, sino meramente formal, como vengo insistiendo, pero la forma tiene también una función heurística como foco de luz que extiende y

⁶² La personalidad no está aquí en el sentido de individualidad cultural, sino en el carácter moral de ser persona, del que dice Hegel: «en el concepto de personalidad se expresa que yo, en cuanto éste, soy finito y perfectamente determinado en todos los aspectos (...) y, a pesar de ello, libre relación conmigo mismo que, de esta manera, me sé en la finitud como infinito, universal y libre» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pr. 35, en *Werke in zwanzig Bänden*, op. cit., VII, 93; *Principios de la filosofía del derecho*, trad. esp. de Juan Luis Verma, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 118). Esta paradoja es la puerta de entrada en la conciencia moral. Resolverla significa aceptar mediar el yo empírico con el otro yo, esto es, a transformar prácticamente el yo en un «sí mismo».

⁶³ «¿Es la dignidad un concepto inútil?», art. cit., pr. final.

⁶⁴ El propio Kant resalta esta «suprema condición limitativa» de tal principio en *GMS*, 2.º, Ak, IV, 438; trad., 518.

afina el conocimiento moral al conectarlo con la materia concreta de las prácticas sociales efectivas. En este sentido, puede alumbrar, puesta en relación con necesidades personales y sociales, contenidos positivos deontológicos. El respeto a la dignidad es un sentimiento que no sólo proporciona la fuerza emotiva para el cumplimiento de la ley moral, sino que también ayuda eficazmente a esta exploración de la esfera de valores y deberes. El mismo Kant enseñó que el respeto de sí, por mediación de la ley, no es meramente pasivo, sino activo en la medida en que conlleva deberes morales con respecto a uno mismo. ¿Puede uno respetarse de veras y eficazmente en su «humanidad» si desatiende un cuidado de sí que tenga que ver con su «personalidad» moral en cuanto tal? Kant cifra este autorrespeto básicamente en el autoconocimiento moral, siguiendo la máxima órfica que inspiró a Sócrates, y en el cultivo o perfeccionamiento de nuestras facultades físicas y mentales⁶⁵. Se me dirá que todo esto queda demasiado vago para constituir un deber, pero parece razonable pensar que la salida de su in-determinación deontológica solo puede venir del dinamismo y desarrollo de la autorreflexión moral, que acaece en la vida social. Rawls, por ejemplo, en su *Teoría de la justicia*, ha llegado a especificar el autorrespeto como un bien primario, y entiende por él, más allá del sentido moral kantiano a la propia dignidad, «el sentimiento de una persona de su propio valor, su firme convicción de que su concepción de su bien, de su proyecto de vida, vale la pena de ser llevado a cabo» y «la confianza en la propia capacidad». De lo que puede concluir:

Está claro, pues, por qué el autorrespeto es un bien primario. Sin él, nada puede parecer digno de realizarse, o, si algunas cosas tienen valor para nosotros, carecemos de la voluntad de esforzarnos para conseguirlas. Todo deseo y toda actividad se tornan vacíos y vanos. Y nos hundimos en la apatía y el cinismo. Por consiguiente, los individuos en la situación original desearían evitar, casi a cualquier precio, las condiciones sociales que socaven el autorrespeto⁶⁶.

Del respeto a los demás puede decirse otro tanto. Mi respeto a la dignidad del otro también ha de ser activo y comprometido, pues entraña determinados deberes para con él. Negativamente, el deber de no tratarlo exclusivamente como mero medio e instrumentalizarlo a nuestro interés, de no humillarlo con cualquier práctica degradante, de no explotarlo en nuestro beneficio, de no someterlo a servidumbre,... (y hay que poner puntos suspensivos para dejar abierto el capítulo del respeto según avanza la sensibilidad moral del hombre) Y

⁶⁵ Véase *Metaphysik zur Sitten*, II, cap. 1.º, pr. 4, pr. 14 y pr. 19, Ak, VI, pp. 418-428; 441 y 444-445; trad. española cit., pp. 278-9, 306-7 y 311-312, respectivamente.

⁶⁶ *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1978, p. 486.

positivamente, el respeto a su honorabilidad (MS, Ak, VI, 464; trad., 338), a su integridad, y, según Kant, el amor moral de benevolencia, que define como «el deber de convertir en míos los fines de otros (solamente en la medida en que no sean inmorales)» (MS, Ak, 449-50; trad. cit., pp. 318-9) y el otro amor de beneficencia de ayudarlo a su propia felicidad (MS, Ak, VI, 452; trad., 322-3)⁶⁷. Es obvio que el amor, ya sea de benevolencia o de beneficencia, no se puede mandar y que, en general, la incondicionalidad moral no puede convertirse sin más en derecho. La conversión de tales deberes y derechos morales en derecho positivo, que es lo que entendemos por derechos humanos⁶⁸, exige siempre su atenuamiento a la formalidad misma propia del derecho en la «tipificación» estricta y unívoca de la norma, la reciprocidad de la obligación, así como en la «composibilidad» de libertades concurrentes, de modo que los derechos puedan conformar un sistema jurídico congruente. Si a ello se une que el derecho genera una exigencia material de cumplimiento, esto obliga a tener en cuenta la condicionalidad para el cumplimiento de los mismos, fundamental en los derechos sociales, ateniéndose a determinadas situaciones y circunstancias. La deontología moral no puede trasvasarse en jurídica sin atender a las concreciones y limitaciones de la concurrencia entre derechos y sobre todo, del ajuste del derecho a las condiciones fácticas de la realidad social.

Conviene, no obstante, resaltar que la idea del hombre como fin en sí es un principio igualitario radical, porque no se fija en ninguna cualidad individual, que admita el más y el menos, o que, pueda darse en algunos casos y no darse en otros. No es, pues, una dote, ni un carácter, ni un don, sino una condición estructural: ser sujeto de moralidad en cuanto agente libre. «La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines» (GMS, 2.º, Ak, IV, 435; trad., 515). No está, pues, en función del mérito de la acción o de la obra moral, sino de la capacidad misma para tal acción, o del

⁶⁷ Este toque a primera vista eudemonista puede parecer chocante en un autor tan riguroso como Kant, pero tiene su sentido. Para él los fines que constituyen para mí deberes «son la *propia perfección* y la *felicidad ajena*», y agrega muy finamente que no se pueden intercambiar, pues para mí buscar la felicidad no es un deber, sino un impulso natural, y, procurar la perfección del otro es algo que yo no puedo hacer por el otro, sino él por sí mismo. Y por eso –dice– «es contradictorio exigir (proponerme como deber) que yo deba hacer algo que no puede hacer ningún otro más que él mismo» (MC, 237). En todo caso, sería mi deber ayudar al otro a perseguir su perfección, pero sin suplirlo en la tarea ni menoscabar o ingerirse en su autonomía, como ha ocurrido por frecuencia por el celo ético/religioso.

⁶⁸ Como señala Juan Antonio Carrillo, «la Declaración Universal (de Derechos Humanos) ha servido, y sirve, para conservar un horizonte utópico, alimentar las esperanzas y salvaguardar la propia dignidad» (*Dignidad frente a barbarie, op. cit.*, 26). Pero tal horizonte utópico ha ido ganando «una dimensión constitucional» (*ibid.*, 42) en virtud de su reconocimiento por los Estados que la han suscrito y se han comprometido en diversos tratados a su protección y aplicación.

rango de la autonomía. En este sentido, Jesús González se ha referido al alcance de su carácter de norma y a los criterios generales que especifican el uso jurídico de la misma⁶⁹, que, por lo demás, se reflejan en planos tan relevantes como la no-discriminación primaria⁷⁰, la no-instrumentalización alienadora de la persona, la no-damnificación a su integridad física o la violación de su honor, la no-vejación o maltrato degradante. Moralmente hablando, hay que respetar también al que no nos respeta; incluso al que no se respeta a sí mismo; más aún: al que atenta contra la dignidad del otro. No se trata de una regla de reciprocidad, sino de una ley incondicionada. En esta paradoja consiste lo heroico de la actitud moral. No acierta a mi juicio, Tomás de Aquino cuando sostiene que el hombre «al delinquir decae de la dignidad humana (*decidit a libertate humana*) puesto que es libre y decide por sí mismo, y recae en cierto modo en la condición de bestia (*incidit quodammodo in servitutem bestiarum*)»⁷¹. Esto sólo es válido en el orden de la conducta moral concreta, a efectos subjetivos, por el mal que se produce en sí, pero no en el de la constitución ontológica misma *qua* persona ni en el de la constitución autónoma moral, pues, pese a todo, sigue siendo un hombre, esto es, libre y con capacidad del bien y del mal. En esta cuestión, Kant supo enmendarle la plana, al menos en precisión, al gran teólogo:

Con todo no puedo negar ni siquiera al vicioso, en tanto que hombre, el respeto que no puede quitársele, al menos en calidad de hombre; aunque con su acción se haga sin duda indigno de él (MS, Ak, VI, 463; trad., 336).

Esto que a duras penas admite el hombre cultivado, lo percibe de modo inmediato el alma popular. Cuenta Antonio Machado que la más viva lección de ética la había recibido de labios de un pastor de Castilla:

Hay un breve aforismo castellano –yo lo oí en Soria por vez primera– que dice: «nadie es más que nadie». (...) Nunca olvido al viejo pastor de cuyos labios oí ese magnífico proverbio donde, a mi juicio, se condensa toda el alma de Castilla, su orgullo y su gran humildad, su experiencia de siglos y el sentido imperial de su pobreza; esa magnífica frase que yo me complazco en traducir así: por mucho que valga un hombre, nunca tendrá valor más alto que el valor de ser hombre. Soria es una escuela admirable de humanismo, de democracia y de dignidad⁷².

⁶⁹ *La dignidad de la persona*, op. cit., 120-123 y 165-8.

⁷⁰ Que también especifica J. JIMÉNEZ CAMPO, «Artículo 10.1», cit., 182.

⁷¹ *Summa Theologiae*, II-IIae, que. 64, art. 2, *ad tertium*.

⁷² «Soria», en *Obra esencial*, ed. de Pedro Cerezo Galán, Madrid, Biblioteca Castro, 2018, p. 507.

Habrá quien tome esta lección como propia de un radical jacobino/democrático, y quizás por salir al paso de este malentendido subraya Machado de inmediato su sentido moral, «la insuperable dignidad del hombre» viva en el alma popular y el cimiento más firme de su ética». Pero es también una lección kantiana, y mucho más originariamente, estoico-cristiana. Miguel de Cervantes, más realista y avisado, había escrito: «Sábetete, Sancho, que no es un hombre más que otro si no hace más que otro» –sentencia que se corresponde con el buen sentido, pues el hombre se justifica por sus obras–. Desde esta perspectiva, un hombre merece ser honrado o censurado en virtud de lo que hace o deja de hacer. Y hay, sin duda, diferencias cualitativas de mérito y función que tienen que ser socialmente estimadas y reconocidas con equidad. Pero, por encima de todos los méritos imaginables, por encima de las diferencias y dignidades, y, por tanto, no computable ni conmensurable con ellas, tiene la dignidad de ser hombre, es decir, de ser sujeto de moralidad. Este es el fundamento de los derechos humanos, que igualan a los hombres en tanto que son hombres, sin más título que el de su libertad. Hasta el más indigno y despreciable de los hombres, guarda esta dignidad, que lo hace acreedor del respeto a su persona. Por eso, el mismo derecho y la administración de justicia tienen que cuidar, cuando sancionan, que no se vulnere la dignidad del hombre, como un bien jurídico primario a proteger.

Se olvida, sin embargo, con frecuencia que la autonomía no es sólo una condición, sino una construcción de toda la vida, y al igual que ella, la dignidad, más que una prerrogativa, es una conquista moral. Además de fundamento de derechos, es también una tarea moral ardua, en permanente conquista sobre la inercia, la presión y la costumbre, contra las instancias de la heteronomía. Como recordaba antes a propósito de un texto de Ortega sobre la voluntad del héroe de ser sí mismo:

Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunstante nos impongan unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos⁷³.

Ardua es también la exigencia de creer en el hombre, pese a las propias miserias, y a las otras ajenas que sufrimos a costa de los demás. «Cuando se deja de creer en Dios –escribe Rüdiger Safranski– no queda más remedio que creer en los hombres. Y entonces quizá se haga el sorprendente descubrimiento de que era más fácil creer en el hombre cuando se hacía el rodeo a través de

⁷³ *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, *op. cit.*, I, p. 390.

■ AUTONOMÍA Y CIUDADANÍA

Dios»⁷⁴. Pero tal rodeo religioso forma parte de la libertad interior de la conciencia, sobre la que no se puede legislar. Creer en el hombre y comprometerse en esta creencia por él tiene que ver, por tanto, con un cierto tipo de heroísmo. En esto reside la actitud moral. Pero es éste un heroísmo de cada día, silente y exigente, que acontece en la soledad radical de la conciencia confrontada con el destino que dé a su libertad.

⁷⁴ *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 246.

II

LA AUTONOMÍA SUBJETIVA Y EL YO SOBERANO

A vueltas con la autonomía, una vez más, quisiera explorar hoy un nuevo territorio que ha alcanzado en la sociedad moderna un singular desarrollo. En contra de lo que suele creerse, no hay un sentido unívoco de autonomía. El uso y abuso de esta idea, casi mitificada, genera a veces equívocos, debidos en buena parte a las inflexiones semánticas del término, según se refiera a distintas esferas de actuación de la libertad. Hay la autonomía moral, a la que definió Kant como «la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma» (GMS, Ak, IV, 446-7). Podríamos llamarla también la autonomía de la persona, en cuanto agente moral, clave de su dignidad y fundamento, a su vez, de los derechos humanos. En conexión con ella, se da también una autonomía política o del ciudadano, en tanto que es co-legislador y miembro de una sociedad democrática, ésto es, no sujeta a otra legislación que la que emane de sí misma, en aquellos asuntos que conciernen al interés público. Pero, entre ambos, por así decirlo, entre el orden *nouménico*, que diría Kant, de la libertad trascendental y el orden civil de la libertad política, se encuentra la autonomía del sujeto o del yo individual como soberano del sentido y el valor de su propia vida. Conviene advertir, ya desde el comienzo, que se trata de una distinción meramente conceptual, relevante para dilucidar determinados problemas o tensiones que se presentan en la práctica, pero que no supone una fractura interna del yo, pues el hombre es conjunta y unitariamente persona, individuo y ciudadano. Estos tres conceptos se copertenece intrínsecamente y son igualmente co-origenarios a partir de su raíz común en la conciencia de la libertad. Creo que este tercer significado –la autonomía del sujeto– ha llegado a ser tan relevante en el hombre de hoy que eclipsa con frecuencia los otros dos, al acaparar la atención casi en exclusiva, pero, por desgracia y muy a menudo, en una forma

degenerativa que incurre fácilmente en la arbitrariedad y el capricho. Cuenta, sin embargo, esta idea con un viejo y preclaro abolengo en la cultura liberal.

1. EL PRINCIPIO DE LA SUBJETIVIDAD

Ante la dificultad de abordar, aquí y ahora, el enorme problema de la «subjetividad», me permito la licencia de dar un breve apunte histórico, indispensable para poder entrar en el tema. Es, como se sabe, la categoría central del pensamiento moderno, ya se la llame así o simplemente «yo» o «autoconciencia». Como «yo» aparece en los *Essays* de Montaigne, el yo concreto e individual que ya no puede ampararse en un orden estable, en medio de la enorme quiebra y devastación que supusieron las guerras de religión en Europa, «en un tiempo a la deriva, sin religión estable ni ciencia cierta» –dice– donde no tiene, por tanto, más remedio que recurrir a sí mismo. Y de ahí que este yo único entre en escena con una fina ironía:

Ocupamos nuestros pensamientos con lo general y con las causas y los procesos universales, que funcionan muy bien sin nosotros, y olvidamos nuestro caso, y a Michel, que nos toca todavía más de cerca que el hombre (Ess, III, ix)¹.

El yo, es, pues, el asunto más próximo y el que más directamente nos concierne: el nudo y vacilante soporte, en acción/pasión, de la propia vida, cuando ya no hay donde poder asentarla. Y comienza su andadura con un paso balbuciente, sin poder acertarse, porque tampoco halla en sí nada sólido.

Yo que me espío desde más cerca, que tengo los ojos incesantemente fijos en mí mismo (*sur moi*), como quien no tiene mucho que hacer en ninguna otra parte (...) apenas osaría decir la vanidad y la flaqueza que hallo en mí (*chez moi*) (Ess, II, xii)².

Precisamente, por la falta de un mundo estable, el yo no tiene otra alternativa que poner a prueba sus propias fuerzas e interpretarse a sí mismo, contrastando sus experiencias individuales con el canon de los textos clásicos del humanismo. «Si mi alma pudiera hacer pie –confiesa Montaigne– no me ensayaría, sino que me resolvería. Ella está siempre en aprendizaje y prueba» (Ess, III, ii)³. Es, pues, su propia indigencia la que le fuerza a la tarea o al cuidado de sí. Pero en el trayecto histórico que va desde la primera edición de los *En-*

¹ *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1962, p. 929.

² *Ibid.*, 548.

³ *Ibid.*, 782.

sayos de Montaigne (1580) a la aparición del *Discurso del método* (1637) de Descartes, poco más de cincuenta años, este yo vacilante ha aprendido a abrirse paso, a través de la propia duda, hacia una nueva tierra. «Jamás mi propósito –escribe Descartes– se ha extendido más allá de intentar reformar mis propios pensamientos y edificar sobre una base que sea enteramente mía (*un fond qui est tout à moi*)»⁴. Ahora es un yo que se ha explorado a sí mismo en su condición de acto pensante, ha encontrado un fondo firme y seguro, y se ha resuelto a erigirlo como base de sustentación, pues era preciso «comenzar todo de nuevo desde los fundamentos, si yo quería establecer alguna cosa firme y constante en las ciencias»⁵. Este fondo se llama autoconciencia, esto es, presencia de la conciencia en sí y para sí, sede translúcida e indubitable, que ha de fundar y sostener sobre sí, como un nuevo Atlante, el sentido y el valor de su mundo. Todo *cogitare aliquid* es, pues, un *me cogitare*, un darse cuenta el yo del propio acto pensante («apercepción» trascendental), como condición para poder dar cuenta de algo y hacer con ello la cuenta de la propia vida. Sujeto significa la capacidad de poder referir a sí cualquier cosa, como a su polo constituyente, pro-ponérsela en cuanto término de su intencionalidad y determinar la constitución objetiva de ella. Subjetividad y objetividad son, pues, términos en correlación originaria. Nacen con-juntamente. Ser sujeto, en suma, es la condición trascendental de que haya un mundo objetivo, y, por lo mismo, se trata de un acto que repele ser interpretado como mero objeto y rebajado al régimen de las cosas «ob-jectuadas», que ahora están bajo su poder y control. No es ya el «sujeto» (*sujet*), sometido (*assujetti*) por algo ajeno, como todavía hoy retiene el sentido habitual de la expresión, sino, paradójicamente, aquel que sub-yace (*sub-iectum*), como fundamento, a toda posible relación objetiva (*ob-iectum*), y, por tanto, se sujeta a sí mismo (*soi-même*) y no se vincula con otra ley que la que es capaz de establecer por sí mismo. Esta es la experiencia fundamental de la libertad moderna, en cuanto potencia o voluntad racional de constituirse en centro animador del mundo. Al término de su periplo en la modernidad, cuando la autoconciencia ha probado y verificado la amplitud de su poder, puede sentir el mundo como verdaderamente suyo, «pues la *persistencia* del mundo –dice Hegel– llega a serle a ella su propia *verdad* y su propia *presencia*: y ella, la conciencia, está cierta de que sólo en él hace la experiencia de sí» (*nur sich darin zu erfahren*)⁶.

⁴ *Discours de la méthode*, 2.^a partie, en *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard, 1953, p. 135.

⁵ *Méditations touchant la première philosophie*, en *Oeuvres et lettres*, op. cit., 267.

⁶ *Phänomenologie des Geistes*, citada por la edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, Madrid, UA y Abada, 2010, pp. 306 y 307.

Esta experiencia moderna de la libertad es de raíz humanista/cristiana, aun cuando ya en el inicio de su secularización en el Renacimiento. Como señala Ortega y Gasset, «el descubrimiento de la subjetividad tiene dos hondas raíces históricas: una negativa y otra positiva. La negativa es el escepticismo; la positiva es el cristianismo. Ni aquella sin ésta ni ésta sin aquella hubieran podido dar tal resultado»⁷. El escepticismo, que ya prepara, en cierto modo, el voluntarismo extremo de Ockham al destruir la vigencia metafísica de un mundo de esencias estables, es planta que abunda en el Renacimiento. En el vacío que deja la creencia religiosa, el hombre se ensimisma en el análisis de su yo. Señalaba antes, a propósito de Montaigne, que el yo, falto de asiento, se retrae y se hace cuestión de sí mismo. Ésta retracción lo abre a su intimidad y, también, a la experiencia de su contingencia y vulnerabilidad. Será Descartes quien traspase metódicamente este escepticismo hacia un nuevo comienzo. El cristianismo, a su vez, encuentra en este vacío interior la apertura a una dimensión de infinitud. El ápex *mentis* era para la mística una salida al infinito. Pero, a partir de la modernidad, la vía mística cede el paso a una vía de interiorización racional de lo absoluto. «Precisamente porque el alma se ha quedado sola –comenta Ortega–, sola con Dios. El cristianismo es el descubridor de la soledad como sustancia del alma»⁸. Del lema agustiniano «*Deum et animam scire cupio*» se pasa en Descartes al *Deum in anima*, y al *animam cum Deo*. El racionalismo se afana en el empeño de construir el sistema objetivo del mundo, cuyo fundamento absoluto se alcanza en la autorreflexión y recogimiento del alma en sí misma, *sola cum solo*, como dice Leibniz, todavía con regusto religioso, citando a Teresa de Jesús⁹. Traigo esto a colación, para recordar que el cristianismo ha descubierto el valor infinito de la individualidad humana¹⁰, en cuanto «capaz de Dios» como de su propio, íntimo y absoluto destino, progresivamente inmanentizado en la modernidad. No es, pues, de sorprender que la categoría de «individuo», se haya extendido desde el voluntarismo de la Baja

⁷ «¿Qué es filosofía?», en *Obras completas*, Madrid, Taurus/Rev. de Occidente, 2008, VIII, 325.

⁸ *Ibid.*, VIII, 327.

⁹ «Y por esto una persona de espíritu muy elevado y venerada por su santidad, acostumbraba a decir que el alma debe pensar a menudo como si no hubiera más que Dios y ella en el mundo» (*Discours de Métaphysique*, pr. xxxii, en *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. de C. J. Gerhardt, Hildesheim, IV, 458).

¹⁰ El ser humano «está destinado a tener su relación absoluta con Dios en cuanto espíritu y a tener ese espíritu en su interior, esto es, que el ser humano está *en sí* destinado a la libertad suprema. Si en la religión en cuanto tal el ser humano conoce como esencia suya su relación con el espíritu absoluto, tiene él además al espíritu divino también presente en cuanto está caminando en la esfera de la existencia *mundana*» (HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 482; trad. esp. de Ramón Valls, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 520-1). Una prueba histórica de este valor infinito de la individualidad, reconocido por el cristianismo, puede verse en Jaime BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, cap. XXII.

Edad Media, donde florece la metafísica de la *haecceitas* (o forma individuante) de Duns Scoto, hasta el racionalismo del Barroco, cuya culminación es la *Monadología* de Leibniz. Allí se formula nítidamente el gran principio de la diferencia individuante:

Es preciso incluso que cada mónada sea diferente de cualquier otra, pues no se dan jamás en la naturaleza dos cosas que sean tan perfectamente la una como la otra, y donde no sea posible encontrar una diferencia interna o fundada sobre una denominación intrínseca¹¹.

La individualidad es también la categoría clave en el sistema hegeliano del espíritu. El individuo no es el caso de un género universal, sino que él mismo constituye un universal concreto, como asegura Hegel, la síntesis efectiva de la in-determinación universal de su voluntad pura y la autodeterminación o particularización de su querer como algo, ambas en mediación recíproca. Por decirlo de nuevo con formulación hegeliana:

Toda autoconciencia se sabe como universal –como la posibilidad de abstraer de todo lo determinado–, y al mismo tiempo como particular, con un fin, un contenido y un objeto determinado. Pero estos dos momentos solo son abstracciones: lo concreto y verdadero (y todo lo verdadero es concreto) es la universalidad, a la que se opone lo particular, que, sin embargo, por medio de su reflexión en sí, concuerda con lo universal. Esta unidad es la individualidad¹².

De ahí que la individualidad sea la autorreflexión infinita de sí para sí¹³, es decir, de una potencia universal, que a través de su particularización, retorna sobre sí¹⁴, constituyendo el universal concreto y efectivo de un individuo.

¹¹ *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*. IX: (Monadologie), pr. 9, en *Die philosophischen Schriften*, ed. de Gerhardt, Olms, Hildesheim, 1961, VI, 608. Véanse también *Discours de Métaphysique*, pr. 8, *ibid.*, IV, 433, y *Disputatio metaphysica de principio individui*, prs. 22-24, *ibid.*, IV, 24-25.

¹² *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, parágrafo 7.^o; *Principios de la filosofía del derecho*, trad. esp. de Juan Luis Vermall, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 86.

¹³ Más claramente se especifica en un pasaje complementario: «En un primer momento el yo es, en cuanto tal, pura actividad, la universalidad que permanece consigo misma; pero esta universalidad se determina y al hacerlo no queda consigo, sino que se pone como otro y deja de ser universal. Lo tercero es ahora que en su limitación, en ese otro, esté consigo misma, que al determinarse permanezca sin embargo consigo misma y no deje de mantenerse en lo universal. Este es el concepto concreto de la libertad, mientras que los dos momentos precedentes se han manifestado enteramente abstractos y unilaterales» (*ibid.*, p. 87).

¹⁴ Casi como un comentario de Hegel suena este texto de Ortega: «La conciencia es reflexividad, es intimidad y no es sino eso. Cuando decimos “yo” expresamos lo mismo. Al decir “yo” me digo a mí mismo: pongo mi ser con solo referirme a él, esto es, con solo referirme a mí. Soy yo en la medida en que vuelvo sobre mí, en que me retraigo hacia el propio ser –no saliendo fuera, sino, al revés, en un perpetuo movimiento de retorno–. Por eso, indeliberadamente, al decir “yo” volvemos el índice hacia nuestro pecho, simbolizando en esta pantomima visible nuestra invisible esencia retornante, reflexiva» (José ORTEGA Y GASSET, «¿Qué es filosofía?», en *Obras completas*, Madrid, Rev. de Occidente/Taurus, VIII, p. 317).

2. TRES CULTURAS DEL YO

Como cifra de la autonomía subjetiva, anticipo ya la siguiente caracterización: a) la libre disposición de sí en cuanto el yo está entregado a su propia solicitud o cuidado; b) la tarea de darse forma, eligiendo una figura de existencia, y posibilitando con ello la erección de un mundo propio y c) la autovinculación responsable a su obra, en cuanto producto de su libre querer. Sujeto es pues el individuo que se ha determinado a sí mismo en lo que es. Dejando aparte, metódicamente, toda teoría metafísica, quiero referirme sinópticamente a las tres grandes culturas, que han promovido la trascendencia del cuidado del yo.

2.1 La cultura humanística

A su inicio, la cultura del Renacimiento y Barroco, que a este propósito tomo por la misma. Es bien sabido que el Renacimiento, a través de los múltiples discursos sobre la dignidad del hombre, defendió su carácter proteico, germinante y autocreativo de su destino específico como individuo, de modo que su suerte estaba en sus propias manos. Esto explica la atención extraordinaria que se dedica al cuidado de sí. La existencia humana no es más que cuidado afanoso por el propio ser. De ahí la importancia de no descuidarse en asunto de tanta monta:

A las dificultades –(advierte Quevedo)– es donde se aplica el cuidado; lo fácil siempre anda lleno de descuidos; por esta parte parece que corre más riesgo el que comete este pecado que el que comete otros (de los enemigos), porque piensa que es culpa que ha menester diligencia corta¹⁵.

La traducción y recepción de Séneca en el Renacimiento y posteriormente de Epicteto, a partir de 1600, difundió en la cultura la solicitud estoica por el sentido y valor de la propia vida y todas aquellas prácticas clásicas de la *epimeleia èautou*. No basta con conocerse a sí mismo, sino que es preciso aplicarse con diligencia a la obra de sí, pues a diferencia de Dios, que es perfecto por naturaleza –dice Séneca– en el hombre su bien propio depende de su «esfuerzo» (*cura*)¹⁶. Por eso le aconseja a Lucilio, ya desde su primera carta, «reivindica para tí la posesión de tí mismo, y el tiempo que hasta ahora se te arrebatava recupéralo y consévalo» (*collige et serva tempus*)¹⁷, es decir, con-

¹⁵ Migajas sentenciosas, en *Prosas*, Madrid, Aguilar, 1969, p. 1117.

¹⁶ SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, 124, 14.

¹⁷ *Ibid.*, epis. 1.^a

céntralo y empléalo en una obra digna de tu naturaleza racional. Es a lo que va a llamar Baltasar Gracián la cultura del héroe, que ya no tiene nada que ver con la nobleza de la sangre, sino con la «virtud», tomada aquí en sentido aristotélico, que no se refiere sólo a la vida moral, sino a todo ejercicio sostenido de potencias, que ennoblezca la vida:

No basta la mayor especulación para dar este señorío; requiérese el continuado ejercicio en los empleos; que de la continuidad de los actos se engendra el hábito señorial¹⁸.

Quevedo acertó a expresarlo meridianamente. «No es glorioso aquel que nace príncipe mas aquel que se hace príncipe. No es vil el que nace despreciado, sino aquel que se queda despreciado»¹⁹. Y, más concisa y agudamente, Gracián: «*Cada uno la majestad en su modo. Sean todas las acciones, si no de un rey, dignas de tal, según su esfera*»²⁰. Para ello, lo fundamental, además del conocimiento de sí, es una sabia elección y valiente resolución:

Vívese de elección: uno de los más importantes favores de la naturaleza comunicado a pocos, porque la singularidad y la excelencia doblan el aprecio (...) Jamás hicieron cosa insigne, y todo ello por faltarles el grande don del saber elegir; de suerte que no bastan ni el estudio ni el ingenio donde falta la elección. Es trascendental su importancia, porque no sea menos su extensión que su intensión²¹.

Y es que casi todo lo valioso en la vida es cuestión de elección. Saber elegir empleo, estado, amigos, y, sobre todo, saber elegir «idea heroica», consonante con la propia capacidad y entregarse a ella en dedicación intensiva de toda la vida. Esta es la originalidad práctica, por la que el héroe tiene que definir su propio estilo existencial, de una forma única: «grande excelencia –dice– en una intensa singularidad, cifrar toda una categoría y equivalerla»²². Y al ponderar Gracián tan superlativamente el valor de la individualidad, tenía por fuerza que constatar, como su corolario, el hecho de la diferencia:

Hay a veces entre un hombre y otro casi otra tanta distancia como entre el hombre y la bestia; si no en la substancia, en la circunstancia, si no en la vitalidad en el ejercicio de ella²³.

¹⁸ *El Discreto*, pr. 2.º, en *Obras completas*, ed. de Luis Sánchez Laílla, Madrid, Espasa-Calpe, 2001, p. 114.

¹⁹ *Migajas sentenciosas*, en *Prosas*, op. cit., 1929.

²⁰ *Oráculo manual*, pr. 103, en *Obras completas*, op. cit., 237.

²¹ *El Discreto*, pr. x.º, en *Obras completas*, op. cit., 139-140.

²² *El Héroe*, pr. vi.º, *ibid.*, 17.

²³ *El Discreto*, pr. 1.º, *ibid.*, 110.

Inseparable del principio moderno del esfuerzo y la exigencia, tiene que ir la autoestimación, si está bien fundada porque se haya acertado en el arte de la propia vida. Se comprende la alta conciencia de sí mismos que van cobrando, a partir del Renacimiento, aquellos que son creadores en algún aspecto de la actividad humana. En los artistas llega a ser superlativa. Quizás el testimonio más señalado de este exaltado amor propio del hombre moderno sea el soneto LXII de Shakespeare:

El pecado del amor por mí mismo posee
por completo mis ojos, alma y ser todo entero;
y no tiene remedio un pecado como éste
que se lleva enraizado dentro del corazón.
Me parece que no hay rostro como mi rostro,
ni galana presencia comparable a la mía;
y celebro mi mérito complaciéndome en él
como muy superior a cualquier otro mérito.

Pero la autoestima complaciente del yo tiene que enfrentarse con la dura lección del espejo, que le muestra el paso del tiempo inexorable:

Pero cuando mi espejo me hace ver como soy,
requemado, arrugado por curtida vejez,
veo en él lo contrario de lo que es mi amor propio,
y sería maldad que me amara a mí mismo.

Ahora bien, esta dura contradicción entre la exigencia innata del amor propio y el reconocimiento de la nuda facticidad, la trasciende el poeta apelando a la integridad del yo, capaz de salvar los estragos del presente con la memoria viva del pasado:

Por ser uno conmigo, a ti elogio elogiándome:
Mi vejez ha hecho suyos tus trofeos de mozo²⁴.

En otro soneto prefiere el poeta salvar la continuidad del yo proyectándolo hacia el futuro, mediante la generación en la belleza:

Lo que es bello debiera repetirse engendrando,
y así nunca la rosa moriría del todo:
cuando el tiempo la mustie habrá un tierno heredero
por el cual aún exista transformada en recuerdo.

²⁴ William SHAKESPEARE, *Sonetos*, LXII, versión de Carlos Pujol, Granada, Comares, 1990, p. 137.

Espléndido soneto que Shakespeare acaba con una súplica apasionada para impedir que el amor propio se consuma egoístamente en sí mismo:

Ten piedad de este mundo, o si no, vorazmente,
entre tú y el sepulcro todo va a consumirse²⁵.

2.2 La cultura romántica

El Romanticismo extremó esta cultura del yo, cifrándola en la creatividad vital con que el hombre, eterno aspirante al todo, se esfuerza por escapar a la rutina y a la inercia de la costumbre. Lo propio del romanticismo fue combinar la experiencia radical del yo activo, heredada de Fichte, con la estética del genio, de inspiración kantiana, dando lugar a una metafísica de la voluntad incondicionada de ser en cuanto *sí mismo*. Se transforma así el orden estricto del deber-ser kantiano en el pindárico «querer-ser lo que se es» y realizarse como un yo (*ego*), producto del propio esfuerzo autocreativo. Si hay una palabra que resuma la actitud romántica es *Sehnsucht*, que es tanto «ansia» o deseo anhelante que busca incesantemente, como «nostalgia» de lo que, paradójicamente, no ha podido perderse porque propiamente nunca se ha tenido. Su referente implícito es la infinitud como verdadera patria del espíritu, aun cuando el individuo se encuentre fácticamente condicionado por el curso del mundo y encadenado a lo finito. «Buscamos por todas partes lo Absoluto, lo Incondicionado –escribe Novalis–, y sólo encontramos cosas». De ahí la actitud trágica o la tensión agónica permanente, «la angustia del deseo», como la ha llamado Alfredo Paz²⁶, que enlaza, encabalgándolos, sentimientos contradictorios como el entusiasmo y la melancolía. Héroe es el que vive esta tensión de modo productivo, resistiendo a todo lo que lo condiciona y persiguiendo lo Absoluto en el ensueño, la utopía o la acción revolucionaria. Si el genio es el poder creativo, como ya vio Kant –generador de símbolos o ideas estéticas–, el héroe es el genio en el arte de la vida, el autor de la poesía de su existencia. En el esfuerzo por «romantizar» o poetizar el Universo, pues en cualquier cosa se da un latido divino, hay un ámbito específico, la propia vida, donde el poeta actúa como artista absoluto, cuyo «único deber», según Schlegel, es «formarse» (*sich zu bilden*), esto es, constituirse como universo significativo que logre, en su autoplasmación individual, la mayor integración, que le sea posible, de las

²⁵ *Ibid.*, I, p. 15.

²⁶ *La revolución romántica. Poéticas, estéticas, ideologías*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 55.

potencias humanas. De ahí también la alta valoración en la estética romántica de lo «característico» entendido como el modo peculiar y único con que cada cosa particular, y especialmente el yo individual, expresan y reflejan el Uno-todo y salvan así su particularidad en la armonía infinita.

Como arquetipo de la génesis de un carácter heroico se puede tomar, a mi juicio, el *Hyperion* de Hölderlin. No hay héroe que no sufra intensamente el destino de su tiempo, como el griego Hiperión sentía la ruina del esplendor de la antigua Grecia y su caída en la servidumbre, todo un símbolo de la decadencia espiritual del mundo de su época por obra del intelectualismo y el objetivismo mecanicista. Los dioses carecen de destino, pero «a nosotros –dice Hölderlin– no nos es dado descansar en ninguna parte»²⁷, siempre alcanzados por sus golpes y en permanente incertidumbre. «Las olas del corazón no estallarían en tan bellas espumas ni se convertirían en espíritu, si no chocaran con el destino, esa vieja roca muda»²⁸. Pero para afrontarlo, el héroe necesita descubrir «el dios interior» que lleva consigo, como fuerza vivificadora de su entusiasmo. A la luz de su inspiración puede descubrir su misión a realizar en réplica a ese aciago destino. Y es que «hay decisiones que, como palabras divinas, son al mismo tiempo, mandato y realización»²⁹. Para Hiperión era luchar por la liberación de Grecia contra el turco y convertirse luego en su «educador» espiritual³⁰, tal como se lo revela su amada Diótima. Pero el héroe alcanza su medida cuando es magnánimo al acoger su misión, «sólo que debe dedicarse a ella con toda el alma (...) tiene que ser con seriedad y con amor lo que es, y entonces, en su quehacer, vivirá un espíritu»³¹. El héroe es, pues, un poeta en acción, creando o recreando el mundo. Como dirá también Novalis, «los héroes no son otra cosa que las fuerzas del mundo penetradas inconscientemente de poesía. Un poeta que fuera al mismo tiempo un héroe sería ya un enviado de Dios»³². Cuando es fiel a su misión, el héroe es intérprete y ejecutor, en su lugar y su hora, de un espíritu universal que rige el mundo.

El propio Hegel, que ya en buena parte lucha contra el romanticismo, no deja, sin embargo, de rendir un tributo a los héroes:

Los grandes individuos en la historia universal son, pues, los que aprehenden este contenido universal y hacen de él su fin; son los que realizan el fin conforme al concepto superior del espíritu. En este sentido hay que llamarlos héroes.

²⁷ *Hyperion*, trad. esp. de Jesús Munárriz, Ediciones Madrid, Hyperion, 2000, p. 192.

²⁸ *Ibid.*, 66.

²⁹ *Ibid.*, 126.

³⁰ *Ibid.*, 125.

³¹ *Ibid.*, 205.

³² *Enrique de Ofterdingen*, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 199.

No hallan su fin y su misión en el sistema tranquilo y ordenado, en el curso consagrado de las cosas. Su justificación no está en el estado existente, sino que otra es la fuente de donde la toman. Tómanla del espíritu, del espíritu oculto que llama a la puerta del presente³³.

Si el destino es, pues, una primera llamada apremiante en la conciencia de quien lo sufre, la otra llamada a la misión procede de la oculta fuerza del «dios interior», que la inspira en la conciencia del héroe. Desde estos presupuestos se comprende el «culto a los héroes» que atraviesa el romanticismo, esto es, a los grandes hombres que actúan como oráculo de su pueblo y guía o conductores de su futuro. En este culto «está fundada –según Th. Carlyle– la sociedad humana. Todas las dignidades y jerarquías en que descansa la asociación humana son lo que podríamos llamar una heroearquía, esto es, un gobierno de héroes»³⁴. Más aún –añade Carlyle–, «Ningún gran hombre pasa en vano por la tierra; el pensamiento siempre es el pensamiento. La historia del mundo no es sino una biografía de sus grandes hombres»³⁵. En tono más medurado se refiere R. W. Emerson a los «hombres representativos», que actúan en su época como genios liberadores, en un sentido inverso a la inercia y la imbecilidad del hombre común³⁶. Tal creencia entusiasta en la fuerza salvadora de los hombres superiores no puede, sin embargo, dejar de atender a la galería de «los héroes superfluos» o infecundos, porque no han encontrado una época propicia, o bien la de aquellos otros que han degenerado en la violencia del despotismo³⁷. Pero en todo caso, se trataría para los románticos de anoma-

³³ Introducción general a *Las lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trad. esp. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1953, I, 78.

³⁴ *Los Héroes*, trad. esp. de Pedro Umbert, Madrid, Aguilar, 1985, p. 40.

³⁵ *Ibid.*, 55. En esta obra, tan romántica de fondo y forma, traza Carlyle la metamorfosis histórica del héroe, desde el profeta y poeta al escritor moderno y al rey, con un tono pletórico de entusiasmo. «Dejad que os diga: todo grande hombre es como un relámpago del cielo. Los demás le esperan como combustible, que él enciende y convierte en llamas» (*ibid.*, 99).

³⁶ «The imbecility of men is always inviting the impudence of power. It is the delight of vulgar talent to dazzle and to blind the beholder. But true Genius seeks to defend us from itself. True genius will not impoverish, but will liberate, and add new senses. If a wise man should appear in our village, he would create, in those who conversed with him, a new consciousness of wealth, by opening their eyes to unobserved advantages» («Representative Men», en *Works of Ralph Waldo Emerson*, London, Routledge, p. 149).

³⁷ Me refiero a los propios héroes románticos de la acción violenta o destructiva, como ocurre en *Los bandidos* de Schiller. Por lo demás, sobre la presunta deriva totalitaria del culto a los héroes en el siglo XX, Ernst Cassirer ha mostrado la diferencia esencial que media entre *Hero worship* de Th. Carlyle y el *Essai sur l'inegalité des races humaines* de Gobineau, obras inconmensurables en sus ideas y actitudes, la primera centrada en el valor de la individualidad creadora como reacción frente a los ideales abstractos de la Ilustración pero con un sentido humanista universal, mientras que la última pretende con graves deficiencias metodológicas una metafísica (mitología) de la raza de consecuencias negativas y destructivas. «La primera –concluye E. Cassirer– tiende a conectar y unificar; la última a dividir y separar» (*The myth of the State*, Yale Univ. Press, 1946, cap. XVI: «From Hero Worship to Race Worship», especialmente pp. 243-244 y 224-5).

lías que confirman la regla. Se puede dar ciertamente una perversión despótica al igual que una degeneración bohemia de dicho culto, pero a fin de cuentas, tales extremos mórbidos vienen a resaltar el alto valor que se concede en el romanticismo a la gran individualidad del hombre superior.

2.3 La cultura liberal

No es, pues, extraño encontrar aquí una de las raíces de la cultura liberal, una vez superadas la retórica romántica del culto a los héroes y su propensión al caudillismo. Como escribe Javier Hernández Pacheco, «la conciencia romántica, en tanto que sanciona el derecho de todas las cosas a la reproducción original de lo absoluto, por fuerza debe ser reconocida como la fuente histórica del más sano liberalismo, pero también del individualismo del siglo XIX»³⁸. Esta es la tradición cultural de la que somos herederos. Hay, pues, una doble y complementaria raíz liberal. De un lado, el liberalismo racionalista o ilustrado, tipo John Locke, que sustenta la libertad y la igualdad del hombre en virtud de una común naturaleza racional³⁹, y asienta sobre esta base antropológica los derechos civiles. Del otro, el liberalismo romántico, que vía Herder, Schlegel y Schleiermacher, promueve en la cultura germánica un individualismo diferencial del yo. «*Grosso modo* –ha escrito Georg Simmel– podría decirse que el individualismo de las personalidades simplemente libres, pensadas fundamentalmente como iguales, determina el liberalismo racionalista de Francia e Inglaterra, mientras que el que se dirige a la unicidad e intransformabilidad cualitativas es asunto del espíritu germánico»⁴⁰. Del primero procede una idea genérica del hombre, que por ser libre e igual ha de ser dejado en libertad civil para buscar y promover su propio interés y felicidad. Del segundo, una idea diferencial del yo en cuanto individuo, a lo que podríamos llamar un «individualismo cualitativo». La relación entre ambos casi podría entenderse, según G. Simmel, como un aporte complementario a la idea del yo moderno, desde el punto de vista evolutivo:

Tan pronto como el yo se fortaleció suficientemente en el sentimiento de igualdad y generalidad, buscó de nuevo la desigualdad, pero sólo la puesta a partir del interior. Después que se consumó la fundamental separación del individuo de las oxidadas cadenas del gremio, de la Iglesia, prosiguió ésta en la dirección

³⁸ *La conciencia romántica*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 153.

³⁹ *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (ensayo 2.º, cap. 2.º), Madrid, Espasa-Calpe, 1991, pp. 205-213.

⁴⁰ *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 2001, p. 422.

de que los individuos así autonomizados querían también diferenciarse entre sí: ya no importa que se sea en general un individuo particular libre, sino que se sea este individuo determinado e intransferible. El esfuerzo moderno por la diferenciación llega con esto a un crecimiento que desmiente su forma alcanzada primeramente, sin que esta contradictoriedad en la identidad del impulso pueda inducir a error; a través de toda la modernidad la búsqueda del individuo va hacia sí mismo, cabía un punto de solidez y carácter inequívoco⁴¹.

Era, pues, una consecuencia lógica del desenvolvimiento histórico del principio de inmanencia (*cogito*), realizar el tránsito de un yo trascendental y puro al yo concreto individual en la plenitud de su sentido. En Alemania, establece muy tempranamente Wilhelm von Humboldt, en su obra de 1792 sobre *Los límites de la acción del Estado*, un enlace interno entre la exigencia ilustrada de una formación racional y la atención romántica a la idiosincrasia y particularidad de cada uno. Inspirándose en la idea aristotélica de que «lo propio» (*oikeion*) –lo más connatural o conforme con la propia naturaleza– «es también para cada uno, lo más valioso y felicitarlo»⁴², y trasladándolo al orden individual, reivindica el ideal de la formación (*Bildung*) del hombre en la unidad de todas sus fuerzas creativas y en el cultivo original de su propia perfección. Defiende así que la autonomía del individuo ofrece un sólido criterio para trazar los límites del poder del Estado.

La verdadera razón no puede desear para el hombre ningún otro estado que aquél en que no solamente cada individuo goce de la más completa libertad para desarrollarse por sí mismo y en su propia individualidad, sino en el que, además, la naturaleza física no reciba de mano del hombre más forma que la que quiere imponerle libre y voluntariamente cada individuo, en la medida de sus necesidades e inclinaciones, restringida solamente por los límites de su fuerza y de su derecho⁴³.

Y en el mundo anglosajón, merece destacarse la obra *On Liberty* de John Stuart Mill, donde nos ha dejado un capítulo magistral sobre el tema de la individualidad concreta. Su tesis básica es que el principio moderno de la autonomía subjetiva requiere, tanto en orden al perfeccionamiento global de la naturaleza humana como a la persecución de la felicidad del individuo, del pleno desarrollo de una personalidad diferencial:

Así como, mientras la humanidad no sea perfecta, es útil que haya diferentes opiniones, también lo es que haya diferentes formas de vivir y que se dé campo

⁴¹ *Ibid.*, 419.

⁴² *Ética a Nicómaco*, X, cap. 7.º, 1178a, 5-6.

⁴³ *Los límites de la acción del Estado*, trad. esp. de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 2009, p. 20.

libre a las diversas variedades de carácter, con la sola salvedad de no dañar a otros y que la validez de los diversos modos de vida se lleve a la práctica cuando uno lo juzgue conveniente. Es deseable, en fin, que la individualidad se haga valer por sí misma en todo aquello que, de entrada, no concierne a los demás. Allá donde la norma de conducta no sea el propio carácter de las personas, sino las tradiciones o usos de otra gente, faltará uno de los principios componentes de la felicidad humana y, sin duda, el primer ingrediente del progreso individual y social⁴⁴.

Este texto, que Stuart Mill subraya con énfasis en su obra, me sirve de pórtico al tratamiento de la autonomía del sujeto en una triple dimensión: la estética existencial del egotismo, la ética de la vocación y la política de la diferencia.

3. LA ESTÉTICA EXISTENCIAL DEL EGOTISMO

Por estética existencial entiendo el acto de elección práctica y autoplasmación del yo, a partir de la materia que le brinda el ámbito de las formas concretas de vida. En tal caso, precisa Schlegel, «impulsar, como suprema vocación, la formación y desarrollo de la individualidad, sería un egoísmo divino»⁴⁵. Pero dado que el término egoísmo, pese a la brillante paradoja schlegiana de calificarlo de «divino», se presta al equívoco por sus específicas connotaciones morales, prefiero el término «egotismo», en el sentido preciso de cuidado del yo como una obra de arte existencial. Egotismo que no es equivalente a egolatría, lo que sólo ocurre cuando el cultivo del yo se transforma en culto al yo, adquiriendo éste una significación absoluta. Es comprensible que la propuesta romántica del culto a los héroes provocase las suspicacias de los defensores de una cultura objetiva de carácter ilustrado y que el propio Hegel la tomase como un signo de «la vanidad de la cultura» (*Eitelkeit*), producida por la hipertrofia del yo romántico. Pero, al margen de exageraciones idolátricas, el cultivo de lo propio tiene un fundamento, como ya vio Aristóteles, en el sano amor de sí (*filautía*), y hasta el mismo Kant no dudó en reconocer su valor moral:

El cultivo (cultura) –dice– de las propias facultades naturales (las facultades del espíritu, del alma y del cuerpo), como medio para toda suerte de posibles fines, es un deber del hombre hacia sí mismo (MS, pr. 19)⁴⁶.

⁴⁴ *De la libertad*, trad. esp. de Eduardo Gil Vera, Barcelona, Acantilado, 2013, p. 81.

⁴⁵ Citado por Diego SÁNCHEZ MECA, *Metamorfosis y confines de la individualidad*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 121.

⁴⁶ *Die Metaphysik der Sitten*, AK, VI, 444; *La metafísica de las costumbres*, trad. esp. de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1989, p. 311. Y, para evitar equívocos, como el que acabo de se-

Como señalé antes, el liberalismo heredó de los románticos la alta valoración del yo individual, en cuanto artífice de su propia figura de existencia. Pero en el pensamiento liberal, al margen ya de toda exageración romántica, no se trata de sacrificar al interés del yo singular el mundo de los valores objetivos, sino de erigir al yo individual y su cultivo al rango de un valor de alcance universal. Es un ámbito distinto del propiamente moral, aun cuando no tiene por qué ser antagónico con él. Si éste concierne al *homo/noúmeno* como un incondicionado fin en sí, tal como lo revela el imperativo categórico (autonomía moral de la persona), ahora se destaca el orden estético/existencial de un sujeto soberano para determinar el sentido y el valor de su propia vida (autonomía subjetiva). Y es que la libertad no se agota en el orden trascendental moral, cuyo carácter es genérico e incondicionado, como vio Kant, sino que se abre al ámbito contingente de las finalidades concretas intramundanas, y, por encima de ellas, a la profinalidad existencial de darse un carácter concreto o proponerse realizar una determinada figura de vida. «Del conjunto de obras –escribe John Stuart Mill– a las que, con todo derecho, se dedica la vida humana en pos de su perfección y embellecimiento, seguro que la primera en importancia es el propio hombre»⁴⁷. Este fue el gran descubrimiento de la subjetividad moderna: la capacidad del hombre para determinar el sentido de su vida, por mor de la autocomprensión de su bien propio y felicidad. Con el sujeto moderno no sólo surge la libertad de pensamiento contra los vínculos de la tradición y la costumbre, los fijara la Iglesia o el Estado, sino conjuntamente con ella, la libertad de sentimiento para experimentar su identidad cultural de pertenencia, y la libertad de elección y programación de su figura o forma de vida. Si ésta no suele mencionarse es porque se las suele englobar a las tres en el título genérico de la libertad de conciencia. Esta esfera constituye, según Stuart Mill, «la esfera germinal de la libertad humana»⁴⁸, en la que se funda la posibilidad de la autopertenencia del yo a sí mismo:

La única libertad que merece ese nombre es la de perseguir nuestro bien según lo entendemos y en tanto no privemos a los demás del suyo, o estorbemos sus esfuerzos por obtenerlo, cada uno es el propio guardián de su salud física,

ñalar, puntualiza Kant de inmediato: «Cultivar las propias facultades (entre ellas unas más que otras según la diversidad de los fines) y ser un hombre adaptado al fin de la propia existencia desde una perspectiva pragmática, no es una cuestión de la *ventaja* (*Vorteil*) que el cultivo de las propias facultades pueda proporcionar (para toda suerte de fines), porque tal vez esto (según los principios rousseauianos) resultara ventajoso para la rudeza de la necesidad natural: sino que es un mandato de la razón práctico-moral y un deber del hombre hacia sí mismo» (*idem*).

⁴⁷ *De la libertad, op. cit.*, 85.

⁴⁸ *Ibid.*, 24.

mental o espiritual. La especie humana obtendrá más beneficio dejando que cada uno viva como le parezca que forzándole a vivir como les parece a los demás⁴⁹.

Entre los múltiples argumentos que pueden alegarse en favor de este principio, me reduciré al argumento de la perfectividad de la naturaleza humana, que requiere del ensayo de múltiples formas de vida para exponer y desarrollar la totalidad de lo humano, redundando con ello en el progreso intelectual, moral y estético de la especie. Como bien se sabe, no hay innovación sin creatividad, y ésta depende de la originalidad del enfoque subjetivo en alumbrar nuevas perspectivas y posibilidades. La creación es una prerrogativa única del individuo en el empeño y ejercicio de su libertad. Ser libre no es otra cosa que poder dar cuenta de sí porque se está en la raíz del propio ser. Es, pues, la propia conciencia la que tiene que concebir, con arreglo a su idiosincrasia, esto es, a sus impulsos y preferencias, a sus dotaciones e inclinaciones, la figura de vida que desea seguir como expresión singular y única de las potencias de su yo. La misma infinita riqueza y plasticidad de la vida racional reclama tal originalidad autoexpresiva. Como subraya John Stuart Mill, no bastan las costumbres, por buenas y sólidas que fueren, si falta la capacidad de preferir y elegir:

Las facultades de percepción, de juicio y de discernimiento, la actividad mental e incluso la preferencia moral, sólo se ejercitan en la elección. Quien hace algo porque es costumbre no elige. Tampoco adquiere práctica en discernir o en desear lo mejor (...) Si los fundamentos de una opinión no son concluyentes para la propia razón, ésta no puede fortalecerse y más bien se debilita al adoptarla. Y si las motivaciones de un acto no coinciden con los sentimientos y el carácter de quien lo realiza (mientras no se afecta al interés o a los derechos de otros), la tendencia es que los sentimientos y el carácter se vuelvan inertes y aletargados, en vez de activos y enérgicos⁵⁰.

Tal libertad no significa, en contra de lo que suele a veces creerse por sus contradictores, un derecho a la arbitrariedad, como si no existieran valores objetivos y principios normativos, sino a la espontaneidad del acto vital, que tiene que descubrirlos o inventarlos, en el sentido riguroso del término, y hacerlos propiamente «suyos». Es obvio que la elección y realización de valores cuenta con la autonomía del sujeto como su condición de posibilidad. Por lo demás, las objeciones que suelen hacerse a la reivindicación del derecho a la elección y cultivo de la individualidad provienen de una pedagogía de sentido genérico o cosmopolita, que ve en ello el peligro de socavar el bien

⁴⁹ *Ibid.*, 25.

⁵⁰ *Ibid.*, 84.

colectivo. Nada más ajeno a J. Stuart Mill, que ha sido acérrimo defensor de la utilidad social:

Una burda incomprensión de esta doctrina 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 por promover el bien de los demás (...) Sería yo el último en despreciar las virtudes con respecto a uno mismo; eso sí, son secundarias, caso de serlo, en comparación con las sociales. A la educación corresponde cultivar ambas. Pero la propia educación obra por convicción y persuasión⁵¹.

En suma, la verdadera utilidad pública se basa en individuos libres y bien formados en sus convicciones de valor. Resulta obvio, a mi entender, que el cultivo de la propia individualidad acaba repercutiendo en el bien del conjunto e incrementando su riqueza y vitalidad, pues, «en proporción al desarrollo de esa individualidad, 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»⁵². De la misma opinión va a ser, años más tarde, Herbert Spencer, para quien el bienestar social, el progreso y lo justo de la organización de la sociedad «dependen fundamentalmente del carácter de sus miembros (de modo que) ninguna mejora puede lograrse sin un perfeccionamiento del carácter»⁵³. De otra parte, el firme valladar contra la tendencia de la sociedad de masas al despotismo del número y la mediocridad, sólo puede venir del cultivo del yo en el ejercicio de una autonomía subjetiva responsable. Y es que el yo individual es la única potencia de libertad y creatividad en el mundo. Lo demás son abstracciones. No hay otra instancia a la que acudir. Todos los grandes mitos, las grandes ideas y utopías, los marcos sociales y las instancias revolucionarias, son lo que son o dejan de serlo en virtud del asentimiento que les presta o retira el individuo. También la ética más sólida ha de comenzar siempre de nuevo en la regeneración del individuo, pero ésta no es posible sino a condición de que su inspiración e impulso vengan del propio corazón del hombre.

El primer liberalismo, por ser genérico, era demasiado abstracto y, cultivó un individualismo atomista e insolidario. Como reacción al viejo liberalismo, que además era básicamente economicista, John Dewey ha reivindicado un nuevo liberalismo del yo pleno y concreto, una nueva individualidad, dueña

⁵¹ *Ibid.*, 106.

⁵² *Ibid.*, 90.

⁵³ *El hombre contra el Estado*, Madrid, Aguilar, 1963, p. 87.

y responsable de sí, formada a través del dominio de los recursos de la ciencia y la tecnología y capaz de responder de modo crítico y selectivo a la estandarización y alienación creciente de la vida en la sociedad industrial moderna. Mediante este reforzamiento crítico de la autonomía singular se trata de formar una «individualidad inexpugnable en la autoafirmación de sí» como un último bastión:

La individualidad es inexpugnable –dice– debido a que es una forma particular de sensibilidad, selección, elección, respuesta y aprovechamiento de las condiciones dadas. Por esta razón –y aunque sólo sea por eso– es imposible que se desarrolle una individualidad plena a partir de un sistema o programa de alcance general⁵⁴.

Por esta vía de una reforma del liberalismo desembocamos de nuevo en la tesis del yo singular cualificado. «Para alcanzar una individualidad plena –concluye– es necesario que cada uno de nosotros cultive su propio jardín. Ahora bien, ese jardín no está aislado por una valla: no es un recinto estrictamente delimitado. Nuestro jardín es el mundo, en la parte que más toca a nuestra propia manera de ser»⁵⁵. En un sentido análogo, distinguía John Stuart Mill entre aquella parte de la conducta del yo que concierne al «interés de los otros», y la que «sólo le afecta a sí mismo, o, si afecta a otras, sólo lo hace con su consentimiento»⁵⁶. ¿Quién puede tener derecho alguno a decidir sobre el sentido y valor de la vida sino aquel a quien esta cuestión le afecta entera y directamente, como su propia vida, en la que está en juego todo lo que él es, y de la que será, ante cualquier instancia, el único responsable? Podría objetarse que no hay acción del individuo que no afecte, en alguna medida, a los demás, y de ahí la importancia y necesidad de buscar criterios para limitarla racionalmente, pero esto no significa que los demás, ya sea la masa o ya sea el Estado, dispongan del derecho para administrar el sentido de su vida. J. Stuart Mill denuncia el grave riesgo que se corre con toda «policía moral»⁵⁷ por ser tendencia habitual de la gente proscribir lo que no le gusta e imponerle al otro sus gustos y preferencias, sin apercibirse de que con ello favorece la causa del despotismo, que algún día se volverá contra ella. En este sentido, la leyenda del «gran inquisidor», que relata Dostoyevski en *Los hermanos Karamázov*, expresa elocuentemente la contradicción radical en que incurren los inquisidores de toda

⁵⁴ «La individualidad en nuestros días», recogido en *Viejo y nuevo liberalismo*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 172-3.

⁵⁵ *Ibid.*, 175-6.

⁵⁶ *De la libertad*, op. cit., 22 y 23.

⁵⁷ *Ibid.*, 118 y 122-3.

laya que, por salvar al hombre, desesperan y abominan de él, sometiéndolo a un régimen de cosas.

«¿Cuál es, entonces, el justo límite a la soberanía del individuo sobre sí mismo?» –se pregunta J. Stuart Mill–, y su respuesta es simple y meridiana: impedir el daño ajeno o el abandono de los propios deberes sociales⁵⁸. La sociedad, como argumenta Mill, no sólo dispone para ello del imperio de la ley, sino de la fuerza de la educación y del sentimiento de reprobación social⁵⁹, pero nunca está legitimada, al socaire de una pretendida mejora social, a limitar o reprimir tal derecho del individuo a su autodeterminación. Incluso la pretendida ejemplaridad social, a la que suele apelarse para limitar este derecho, quedaría en general reforzada, por la exigencia de los individuos en perseguir su propio bien y la sana competitividad entre ellos. Como especifica el propio J. Stuart Mill, «considero que, en toda cuestión ética, la utilidad es la última instancia, pero ha de ser una utilidad entendida en el sentido más amplio, y fundada en los intereses permanente del hombre como un ser que progresa»⁶⁰.

* * *

No ha sido España ajena a estas reivindicaciones del egotismo. En el medio siglo que va de 1890 a 1935 se desarrollan en nuestro país dos generaciones de intelectuales que llevan a cabo una regeneración cultural del liberalismo⁶¹ en un período decisivo de su descrédito en la conciencia europea. El celo que los mueve es la desvenación del liberalismo de toda la ganga que se le ha ido adhiriendo a lo largo del XIX. Tanto Miguel de Unamuno como José Ortega y Gasset, entre otros intelectuales que forman legión (Pérez de Ayala, Marañón, Azaña), están contra la prédica vacua de un cosmopolitismo, que fuera complaciente con la mediocridad ambiente, y hasta acabara halagándola para no granjearse la enemistad de las masas:

Hay quien se sacrifica –protesta Unamuno– por una causa objetiva, universal, eterna, humana... Convenido. ¿Pero es que esto de la personalidad concreta no es causa objetiva, eterna, humana? Yo lo que sé es que aquellos que más llenos estaban de sí mismos son los que más han vertido a los demás y los que más por ellos han hecho (VIII, 302).

⁵⁸ *Ibid.*, 20, 22 y 90.

⁵⁹ *Ibid.*, 20 y 109.

⁶⁰ *Ibid.*, 22.

⁶¹ Véase mi *Claves y figuras del pensamiento hispánico*, Madrid, Escolar y Mayo, 2012, cap. XVIIIº, pp. 497-519.

La postura en este sentido de Miguel de Unamuno contra los detractores de la generación finisecular española por su cultivo del yo, es bien expresiva y rotunda:

¿Egoísmo decís? Nada hay más universal que lo individual, pues lo que es de cada uno lo es de todos. Cada hombre vale más que la humanidad entera, ni sirve sacrificar cada uno a todos, sino en cuanto todos se sacrifiquen a cada uno. Eso que llamáis egoísmo es el principio de la gravedad psíquica, el postulado necesario (VII, 136)⁶².

Más aún, podría decirse que es una condición subjetiva para abrirse a los valores, sean cuales fueren, tomando en serio la vida, pues difícilmente puede ser activo y productivo, racionalmente hablando, un yo que no parta de esta autoafirmación de la propia existencia individual en cuanto valor. No es cuestión, pues, de la autoestima, que puede ser errónea y presuntuosa, sino de algo previo y más fundamental: el sentido de ser un yo, de sentirse con capacidad de disponer enteramente de sí y constituirse en centro de un universo. A esto llama Unamuno «la intuición de la propia sustancialidad»:

Y, sin embargo, parece que hay gentes faltas de tacto espiritual, que no sienten la propia sustancia de la conciencia, que se creen sueño de un día, que no comprenden que el más vigoroso tacto espiritual es la necesidad de persistencia, en una forma o en otra, el anhelo de extenderse en tiempo y en espacio (I, 1173).

Cierto que el egotismo del pensador vasco, que rayaba en el erostratismo, lo llevó a caer a veces en la figura del héroe histrión, pero su egolatría era, al cabo, en gran medida, un gesto hiperbólico de reacción frente al abatimiento en España de «la personalidad individual» (III, 173). En la entraña de su egotismo se escondía, pues, su ansia de más vida y la voluntad de eternizar su yo:

Vine al mundo a hacer mi yo, y ¿qué será de nuestros yoes todos? ¡Vive para la verdad, el Bien, la Belleza! Ya veremos la suprema vanidad y la suprema insinceridad de esta posición hipócrita (VII, 136).

Aun cuando estos desplantes unamunianos contra el culturalismo ilustrado, irritaban a un joven Ortega, la verdad es que el Ortega maduro no andaba muy lejos de esta intuición existencial cuando se refería a la vida (que es siempre la de un yo), en cuanto principio de cultura. «Se ha vivido –clamaba– para la religión, para la ciencia, para la moral, para la economía; hasta se ha vivido para servir al fantasma del arte o del placer; lo único que no se ha intentado es

⁶² Se cita la obra de Miguel de Unamuno por la edición de *Obras completas*, Madrid, Escelicer, 1966, en nueve tomos.

vivir deliberadamente para la vida» (III, 594-5). Y proclamaba que los valores objetivos tienen también una vertiente subjetiva en cuanto tónicos estimulantes de la potencia vital, que se adhiere a ellos por redundancia de sí, lo que le llevaba a una conclusión provocadora de clara inspiración nietzscheana: «No son, pues, los valores trascendentes quienes dan un sentido a la vida, sino, al revés, la admirable generosidad de ésta, que necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella» (III, 602)⁶³. Traigo a colación estos textos para poner de relieve el tono resueltamente hispánico de esta reivindicación de la personalidad individual, de un lado frente a las formas ilustradas modernas del trascendentalismo de la cultura, y del otro, como resistencia heroica a la inercia del hombre-masa. El egotismo orteguiano, en cuanto cultura activa del yo, apunta ya en un texto temprano de 1912, como oriente de su obra:

Entendamos la palabra *yo* con una significación de imperativo. El que quiera conquistar poderosa individualidad apodérese de la mayor cantidad posible de mundo, respire con pulmones bien abiertos, asimílese el universo. Lo demás es quietismo, soberbia y alucinación (VII, 318).

Claro está que, a la par, censuraba el individualismo romántico del culto al yo y el snobismo modernista de la singularidad a todo trance, y le oponía la exigencia de labrar recia y creadoramente la propia individualidad. «En esta dirección ha de encontrarse el verdadero individualismo: no ser diferente, sino hacerse diferente, he ahí la individualidad. El individuo es el poder creador de las diferencias y no es otra cosas que eso (...) El individuo es el propio esfuerzo con que individualizamos lo ajeno» (VII, 317), o nos apropiamos creadoramente de un patrimonio social común.

4. LA ÉTICA DE LA VOCACIÓN

Pero no todo egotismo es meramente estético. Hay también un egotismo, al que podríamos llamar trascendental, cuando proclama Unamuno que «es el fin de la vida hacerse un alma» (VI, 341). Sólo este empeño puede librar al hombre de su servidumbre al egoísmo —escribe en otra ocasión—, «porque estoy persuadido de que el egoísmo sólo se cura cuando el egoísta descubre su íntimo y eterno yo, la idea arquetípica de sí mismo» (III, 1173-4). Se trata del gran tema de la vocación, que es otra herencia del heroísmo romántico. La

⁶³ No se trata de que tales ideales objetivos «sean cosas ficticiamente valiosas» —puntualiza Ortega— sino que sólo valen en función de la vida, como incremento de su propio caudal (*idem*).

misión o vocación del héroe romántico respondía a una inspiración por el «dios interior» hacia una empresa personal y única, a la que no podía renunciar sin traicionarse en su verdad más íntima. Pero ya en el mismo romanticismo, declina su sentido religioso/trascendente por otro histórico-social inmanente en cuanto destino de un pueblo, que sólo el héroe se atreve a encarnar. Todavía en Unamuno resuena este sentido originariamente romántico y *quasi* religioso de vocación, como aspiración del yo a encarnar, con esfuerzo y dolor, un arquetipo universal y eterno:

¡Si supiera usted –se confiesa a su amigo Luis Bello– lo que ese yo pesa, lo que es yo duele, lo que ese yo atormenta! Y el remedio no es salirse él, sino adentrarse más y más en él, buscar en él lo divino y lo humano. Hay que buscar lo universal en lo singular, cada uno en sí (VIII, 303).

Es, pues, uno de los temas por donde el cultivo del yo se abre a la ética y a la política. A simple vista, la vocación contradice al egotismo, pues en éste se da elección de sí, mientras que en la vocación hay aceptación y entrega a un destino, que nos sobreviene como dictado por un oráculo. Tienen, sin embargo, un rasgo común en el interés por la individualidad, ya sea estética, moral o religiosa, en que alcanza a reconocerse el yo en su ser irrenunciable. Y, también en la originalidad práctica, que subraya enérgicamente Ortega en *Meditaciones del Quijote*:

Este querer él ser él mismo es la heroicidad. No creo que exista otra especie de originalidad más profunda que esta originalidad «práctica», activa del héroe. Su vida es una perpetua resistencia a lo habitual y consuelo (I, 816).

En el pensamiento contemporáneo ha tenido el tema un especial desarrollo en la Fenomenología. Cuando Max Scheler en *El formalismo en ética*, critica la posición kantiana por su deber-ser formal y abstracto, recupera el hilo de la propuesta romántica de Schleiermacher:

Aunque también él –dice– parte de principios subjetivistas que no son los nuestros, ha rehabilitado contra el racionalismo kantiano la idea de salud (*Heil, salut*) de cada persona singular y de cada persona colectiva, la idea de un bien discernido como tal por la conciencia moral del individuo, la idea en fin de una individualidad espiritual⁶⁴.

La postura de Scheler suponía una severa corrección del trascendentalismo moral kantiano y su imperativo de carácter universal genérico, ciego para

⁶⁴ *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955, p. 534 (cito por la paginación alemana de la edición original de la obra, recogida en la traducción francesa).

un imperativo de sentido específicamente individual. La tesis kantiana de que toda norma u obligación tiene que tener validez universal excluía por principio, a juicio de Scheler, cualquier otro imperativo:

Si lo *a priori* no es más que la forma de actividad de una «conciencia en general» o de un «yo trascendental», el yo individual se reduce necesariamente a no ser más que el deslucido reflejo empírico del yo trascendental, a no tener otro ser que el fundado sobre la experiencia (en el sentido de la observación, incluso de la experiencia sensible). Y su valor moral se encuentra igualmente absorbido por el *a priori* formal y por su soporte, que es el yo trascendental⁶⁵.

Casi como un eco directo de la propuesta scheleriana, un joven Ortega, aún fenomenólogo, atento a los vientos europeos de renovación filosófica, escribía en *El Espectador* de 1916:

No, no; el deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo. Para regir mi conducta Kant me ofrece un criterio: que quiera siempre lo que otro cualquiera pueda querer. Pero esto vacía el ideal, lo convierte en un mascarón jurídico y en una careta de facciones mostrencas. Yo no puedo querer sino lo que en mí brota como apetencia de toda mi individual persona (II, 181).

No puedo pasar de largo ante la trascendencia del tema, aun cuando tenga que resignarme a la concisión de un apunte. La vocación es ciertamente una llamada, que se nos dirige, no se sabe bien desde dónde, porque se siente en lo más íntimo, pero apela a un objetivo o ideal que nos trasciende, y que, sin embargo, nos alcanza en la raíz del propio ser. Es la voz de la «conciencia moral» con el imperativo vital de abrirnos a la verdad y autenticidad de nuestra propia vida. La llamada es tanto una interpelación, que nos cuestiona en todo lo que se viene siendo –se diría que nos arranca de lo habitual o consueto y nos sitúa en la soledad radical de la escucha–, como una revelación de nuestro mejor «poder-ser», donde está aquella medida interna de ser, que constituye nuestro yo originario. En este sentido la vocación es paradójicamente la experiencia de una trascendencia en la inmanencia, pues nos moviliza hacia un nuevo horizonte de sentido y valor, exigiéndonos una resolución. De ahí que pueda ser el comienzo de una transformación existencial del yo hacia su sí mismo. En este sentido tiene algo en común con el amor. «Nadie elige su amor» –canta el poeta–. Ante la vocación no hay propiamente elección, sino aceptación, o bien, defectivamente, huida o rechazo, que no menos que la aceptación nos persiguen de por vida. No tiene, pues, nada que ver con el gusto y sus preferencias;

⁶⁵ *Ibid.*, 75. Puede verse un desarrollo de esta crítica a Kant en pp. 512-514 y 529-534.

sí, en buena parte, con la aptitud para determinadas tareas, pero no está cortada con el patrón social convencional de un oficio. Más que tarea y empresa es un destino ético individual, que nos aborda reclamando obediencia y fidelidad de por vida. No es un proyecto de vida, que tengo yo, sino el proyecto en que consisto, «mi *destino*» (V, 129) –dice Ortega, tomando de Fichte la categoría de *Bestimmung* (destino en cuanto destinación o vocación)–.

Nuestro *yo* no es sino esa reclamación –la pretensión incoercible de un cierto existir– (...) No es, por tanto, el *yo* ni una cosa material ni una cosa espiritual, no es cosa ninguna, sino una tarea, un proyecto de existencia. Esa tarea, ese proyecto no lo hemos adoptado con deliberación y albedrío: a cada cual le es impuesto su *yo* en el momento mismo en que es *yo* (IX, 806).

Sin embargo, no hay en ello fatalidad, sino necesidad interna de ser en coherencia con el mejor poder-ser o más alta posibilidad de uno mismo. Eso ocurre, por poner algún ejemplo, no sólo en la vocación religiosa, sino en la artística, en la investigación de la verdad, en el magisterio, y, en general, en toda empresa existencial que, como la medicina o la milicia, sobre la especialidad y la disciplina de un oficio, exige la dedicación exhaustiva de toda la vida. Tampoco se reconoce por el gozo, pues su servicio alterna con el más agudo sufrimiento de no estar nunca a su altura, sino con la serenidad del que está en su quicio, y, conjuntamente, con la fecundidad creadora⁶⁶. Lo decisivo es que en este destino ético se encierra una individualidad intransferible: «el *yo* necesario e inexorable», según la certera caracterización orteguiana:

No se confunda, pues, el *deber ser* de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser (V, 130).

Esto que «necesito ser», porque me va en ello la verdad y autenticidad de mi vida, es mi «yo originario», categoría en que situaba Fichte la concordancia del *yo* libre y el *yo* natural. Este *sí mismo* es centro de unidad de todas mis fuerzas creativas y de mi identidad más profunda. Y por eso –dice Ortega– «sólo se vive a sí mismo, sólo vive de verdad, el que vive su vocación, el que coincide con su verdadero sí mismo» (VI, 483). La voz de la vocación nos apremia y reclama: «Tienes que *hacer* tu *yo*. Tu individualísimo destino. Tienes que resolverte... irrevocablemente. Vivir con plenitud es ser algo irrevocablemente» (V, 138). Para Fichte esta revelación del *yo* originario, en cuanto mi

⁶⁶ Lo que ha llamado Gregorio Marañón, con cierta punta de retórica, «la gloria infinita de crear» o de prodigarse en espíritu (*Vocación y ética y otros ensayos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1956, p. 21).

deber-ser propio a realizar, tiene que ver con la convicción interna o saber inmediato. No se reduce, sin embargo, a un hecho subjetivo contingente, pues esta experiencia autorreflexiva descubre algo en sí valioso e incondicionado. Scheler habla a este propósito de que mi experiencia vivida está fundada en un bien-en-sí, destinado a mí o para mí, de una «esencia axiológica individual»⁶⁷ o ideal de perfección propia e intransferible. Este no implica subjetivismo, pues se trata de la «intuición» o percepción afectiva de mi «salud», pero «bien puede ocurrir –también añade– que otra persona, por la mediación de un amor plenamente comprensivo, me revele a mí mismo las vías de mi salud (*Heil, salut*)»⁶⁸. Todo el planteamiento de Scheler transcurre, pues, en un nuevo *ordo amoris*, donde el sujeto puede encontrar la medida oculta de su valor interno a la luz de un amor infinito. En otro sentido complementario, puede decirse que no hay subjetivismo, pues tal deber propio implica el estrato genérico del deber común humano, al que perfila y completa en un perfil característico. Es como la silueta del propio yo, de la individualidad espiritual, destacando sobre el fondo genérico de lo humano. «La mayor parte de lo que tenemos que hacer para ser auténticos –precisa Ortega– nos es común con los demás hombres» (VI, 483), pero todas las determinaciones comunes, «todo eso no es propiamente destino mientras no queda modulado individualmente» (V, 134). No hay, pues, vocaciones inmorales y hay que desconfiar, por principio, de quien, arrogándose una vocación incondicionada a una tarea heroica, pretenda situarse más allá del bien y del mal, porque tal exigencia puede llevarlo a matar sin ningún escrúpulo.

5. LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA

Y para concluir, unas breves indicaciones políticas. Se puede tomar como un axioma la afirmación de que no hay libertad sin diversidad de algún género. El acto libre supone una diversidad de creencias, costumbres, sensibilidades, como suelo posibilitante de la elección, que, a su vez, cuando logra ser creativa y original, favorece el enriquecimiento de las visiones del mundo y formas de vida. Si algo ha significado, globalmente considerada, la libertad en la historia, ha sido la superación de formas ancestrales de servidumbre y la explosión cuasi infinita de opciones de existencia. Cabe, pues, afirmar que la diversidad de formas de vida es, desde su origen, un *Faktum* primordial de la

⁶⁷ *Le formalismo en éthique, op. cit.*, 510.

⁶⁸ *Ibid.*, 511.

humanidad. Y este hecho alcanza hasta el mismo orden de los valores, que no es un universo sistemático, sino un multiverso con distintas configuraciones o pluralismo axiológico, como hoy se lo suele llamar. Hasta el mismo Max Scheler, tan acérrimo defensor de la ética material de los valores como un reino objetivo en sí, tuvo que reconocer que, al menos en su descubrimiento es imprescindible la dialéctica de contrastación en la diversidad⁶⁹. Lejos, pues, de ver la diversidad de etnias, lenguas y culturas, como un destino aciago o un castigo bíblico a la soberbia humana, hay que afrontarlo como exposición de la riqueza de la inventiva del hombre, como ya vio Herder, pues la fuerza creadora de la naturaleza ha plantado «un germen invisible de sensibilidad para la felicidad y de virtud, desarrollado de distinto modo en todo el mundo y todos los tiempos»⁷⁰.

Y es que la diversidad, además de ser connatural con el ejercicio de la libertad, es también condición para la persecución de la propia perfección y felicidad, en la manera contingente y finita en que le es dado al hombre. Como señala el mismo J. Stuart Mill:

Las diferencias entre los seres humanos en cuanto a sus fuentes de placer, su sensibilidad al dolor y las influencias que reciben de los agentes físicos y morales son tales que, *salvo que exista la correspondiente diversidad en sus maneras de vida*, no obtendrán su justa parte de felicidad ni alcanzarán la estatura mental moral y estética de que su naturaleza es capaz⁷¹.

Más aún: la individualidad consiste, según puntualiza Ortega, «no en ser diferente, sino en hacerse diferente, he ahí la individualidad. El individuo es el poder creador de diferencias y no es otra cosa que esto» (VII, 317). A esta luz se comprende el interés que ha tenido la tradición liberal en garantizar los derechos de la diversidad, como forma de salvaguardar, conjuntamente con la libertad, la genuina individualidad del hombre. El liberalismo ha sido esencialmente cosmopolita y no ya sólo con el cosmopolitismo universal ilustrado (Locke, Kant), sino con aquel otro cosmopolitismo axiológicamente pluricultural, que aspira a reconstruir la unidad de la especie a través del juego dialó-

⁶⁹ «Ainsi peut-on clairement discerner cette importante vérité, que la richesse et la diversité, par exemple, des types ethniques et nationaux d'idéal-de-vie-moral ne constituent aucun obstacle à l'objectivité des valeurs morales, mais qu'elles sont une conséquence-essentielle du fait que, pour atteindre à la pleine évidence de ce qui est bon en soi, il faut d'abord considérer la corrélation et l'interpenetration entre les valeurs morales universellement-valables et celles qui ne valent que pour l'individu. Une règle analogue s'applique au développement historique de chaque individu et des individus-collectifs» (*Le formalisme en éthique, op. cit.*, 512-513. El subrayado pertenece al texto).

⁷⁰ *Zur Bildung der Menschheit*, en *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Bernhard Suplan, Hildesheim, G. Olms, 1881, ed. reprográfica de la de Berlín, V, 558.

⁷¹ *De la libertad, op. cit.*, 97. El subrayado no pertenece al texto.

gico de sus propias e internas diferencias⁷². De ahí su interés en el respeto a las minorías, ya sean étnicas, políticas o religiosas, así como en el reconocimiento jurídico de los caracteres diferenciales (sexo, raza, lengua), y en arbitrar formas de convivencia política entre las diversas culturas. No me estoy refiriendo a derechos colectivos, sino al derecho de cada individuo a ser reconocido tal como él se autocomprende a sí mismo en su identidad cultural, y, conjuntamente, como su reverso, el derecho a ser protegida su libertad frente a la presión colectivista de su grupo⁷³. El liberalismo ha estado en contra de cualquier política filantrópica de signo paternalista, por ver en ella una figura encubierta de despotismo. Y a este respecto, conviene recodar con Isaiah Berlin, que «el paternalismo es despótico, no porque sea más opresivo que la tiranía brutal, descarada e inculca, ni sólo porque ignore la razón trascendental que está encarnada en mi cuerpo, sino porque es un insulto a la conciencia que tengo de mí mismo como ser humano, determinado a realizar mi propia vida de acuerdo con mis propios fines (no necesariamente racionales o benéficos) y, sobre todo, con derecho a ser reconocido como tal por los demás»⁷⁴.

La llamada política de la diferencia, que no tiene por qué atentar contra la unidad fundamental de derechos civiles comunes, es una consecuencia del reconocimiento de esta autonomía subjetiva. En ella se basa el derecho a ser reconocido por los demás en lo que soy y quiero ser, en mi individualidad física, sexual y cultural, en cuanto agente libre responsable⁷⁵. Ahora bien, todo este ingente patrimonio de mónadas individuales, características, no ya por naturaleza, sino por libre configuración, han de revertir, a través del juego de la recíproca estimulación y complementariedad, en la creación *in fieri* de una armonía social más plena. Así lo había ideado W.v. Humboldt en los orígenes del liberalismo, casi como en una versión política de la monadología leibniziana:

Los hombres tienen que asociarse entre sí, no para perder en individualidad, pero sí en aislamiento excluyente; la unión no debe convertir a un ser en

⁷² Ya en otra ocasión me he ocupado de la actitud del liberalismo ante el reto del pluralismo cultural o axiológico. Véase mi trabajo sobre «Tolerancia y pluralismo cultural», publicado en los *Anales de la Academia* (Madrid, 2008) y recogido luego en *Ética pública, éthos civil* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 157-192), así como mi ensayo «El litigio Kant-Herder por el rostro del hombre», en *Afinidades, Revista de literatura y pensamiento*, n.º 2, monográfico sobre «La idea cosmopolita», Universidad de Granada, otoño de 2009, pp. 6-20.

⁷³ Esta compleja problemática jurídica ha quedado acuñada en la fórmula (que creo liberal en su inspiración): protección *ad extra* de toda cultura, contra sus enemigos, como un bien humano fundamental, y restricción *ad intra* de sus prácticas cuando son atentatorias de derechos individuales.

⁷⁴ *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Universidad, 1996, pp. 227-8.

⁷⁵ *Ibid.*, 226. Esta es, por lo demás, la argumentación básica que han defendido los partidarios del pluralismo axiológico como Charles Taylor (*Argumentos filosóficos*) o Will Kymlicka (*Multicultural Citizenship*).

otro, pero sí abrir caminos de acceso, por así decir, de uno a los otros. Cada cual debe compartir lo que el posee por sí mismo con lo que ha recibido de los otros y transformarse, no oprimirse, con esto último. Pues del mismo modo que en el reino intelectual la verdad no pugna nunca con la verdad, en el campo moral lo verdaderamente digno del hombre no pugna nunca consigo mismo. Las relaciones estrechas y variadas entre caracteres individuales son, por tanto, necesarias para destruir lo que no puede coexistir con los otros y que no conduce por sí mismo a la grandeza y a la belleza, así como para conservar, alimentar y fecundar para nuevos frutos⁷⁶.

Dejo abierto y pendiente el problema de si este juego agonal entre los sujetos individuales autónomos, exige, para hacer posible su complementariedad, la existencia de principios comunes en la justificación de las normas fundamentales de convivencia, lo que nos remitiría, en última instancia, a la autonomía personal de carácter universal y trascendental, como la originaria.

Señalaba al comienzo la forma degenerativa que presenta la autonomía del sujeto moderno en la actual sociedad de masas. Se trata de un individualismo compulsivo y exasperado, paroxístico, de la «real gana», que no brota de la convicción personal, sino del instinto, el interés más inmediato y la mera opinión subjetiva. Pero esto no es imputable al egotismo o cultivo del yo, sino precisamente a su extrema indigencia. La cultura egotista, genuinamente liberal, es una cultura de la exigencia, de la originalidad práctica y de la competencia agonal, que redundaba en una perfección del conjunto. Pero cuando se pierde la idea de la individualidad estética o ética, en suma, del cultivo del yo como una tarea valiosa y socialmente productiva, cuando lo diferente es lo indecente y lo individual se reduce al caso singular de un patrón o de una estadística, solo queda la singularidad de la pulsión del interés inmediato y la arbitrariedad del capricho. La situación no es casual sino que obedece a planteamientos antropológicos de gran alcance. Si no se reconoce la individualidad espiritual, en cualesquiera de sus formas, y si la individuación del yo sólo se produce por «el intermedio del *cuerpo-propio*», en el registro y acopio incesante de sus experiencias, entonces, tal como argumenta Max Scheler contra Max Stirner, «su individualismo axiológico debía necesariamente conducirlo a una doctrina que justificaba moralmente la satisfacción o hartura sin límites de todos los estímulos instintivos»⁷⁷. Es el «individualismo de los instintos», como lo llama Scheler –la ideología dominante en la masa de la sociedad moderna–, «que conduce *de hecho* a un fin que contradice radicalmente el individualismo que

⁷⁶ *Los límites de la acción del Estado*, op. cit., 35-6.

⁷⁷ *Le formalisme en éthique*, op. cit., 534.

pretendía representar»⁷⁸, pues toda iniciativa desemboca en el mismo estándar de explotación y satisfacción de los instintos. «Resulta de ello –concluye Scheler– un curioso conflicto entre la conciencia *subjetiva* de un individualista de este tipo, que se cree un individuo “único en su género”, y la ausencia efectiva de individualidad, *objetivamente* hablando, que lo caracteriza»⁷⁹. Proyectando el argumento a la práctica social de hoy y traducido en términos de conducta, se diría que se trata de una autonomía subjetiva sin sujeto constituyente, un individualismo sin ideal de individualidad o un liberalismo sin alma liberal. No es de extrañar que tal individualismo instintivo y consumista –también de servicios y derechos, pero incapaz de inventarse deberes civiles o de aceptarlos liberalmente–, coincida con la creciente despersonalización y estandarización de la conducta, buen caldo de cultivo para el despotismo o la anomia social. Por eso creo que el escaso y arduo porvenir de la genuina individualidad, en una sociedad de masas, depende esencialmente de una educación exigente y agonal en la enseñanza pública. No basta con educar para la solidaridad si no se educa conjuntamente para la exigencia y la excelencia. En este sentido, el fracaso de la educación en España es una grave y clamorosa frustración de nuestra democracia, y pocas cosas testimonian tanto el descrédito de nuestros políticos como su incapacidad para encontrar un pacto de Estado educativo, moderno y estable, a la altura de nuestras grandes carencias. Recordaba antes la apuesta de Dewey por una «individualidad inexpugnable en la autoafirmación de sí», buen lema para una educación al nivel de nuestro tiempo. Cuando se reconoce la responsabilidad del hombre ante la ley, como forma racional de convivencia, no puede abandonarse la responsabilidad social, que a todos nos concierne, por una educación civil que refuerce la capacidad de juicio, la autoestima del yo y el gusto por la libertad responsable. Los buenos educadores en la historia son aquellos que no educan para la adaptación social, ni siquiera para la imitación de grandes modelos de virtud, sino para la emulación y fortalecimiento de la autonomía del sujeto.

⁷⁸ *Ibid.*, 535.

⁷⁹ *Idem.*

III

AUTONOMÍA POLÍTICA Y CIUDADANÍA

En intervenciones anteriores me he venido ocupando de analizar el concepto de «autonomía» en sus diversos radicales constitutivos, y después de haber desarrollado «la autonomía moral o de la persona» y «la autonomía subjetiva o del yo individual», hoy le toca su turno a «la autonomía política o del ciudadano»¹. No he elegido la ocasión de hacerlo en las circunstancias políticas que atravesamos, pues me ha venido impuesta por el riguroso automatismo de las sustituciones, pero es inevitable que mi intervención adquiera connotaciones críticas expresas o implícitas, en un momento en que se lleva a cabo en Cataluña una subversión sistemática de la legitimidad constitucional, en nombre de un nacionalismo identitario para el que nada significa el pacto histórico de convivencia bajo leyes, refrendado en la Constitución de 1978. Precisar el perfil de los conceptos, ya que no es posible cambiar las pasiones, puede contribuir, al menos, a evitar equívocos y mantener el rigor de las actitudes, que ampara el derecho.

1. EL PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN: EL CONTRATO

Es bien sabido que en el comienzo de la modernidad se produce una crisis decisiva en la fundamentación teológica o religiosa del poder político, en parte por razones ideológicas, debidas tanto al naturalismo de la nueva ciencia, bien presente en las obras de Hobbes y Spinoza, como al humanismo y su

¹ Presentar el tema a piezas sueltas me obliga a tomar en cuenta, en el siguiente ensayo, las aporías que provoca la tensión entre estos radicales del concepto de «autonomía» y su interna articulación.

nuevo discurso antropocéntrico del *homo-mensura*, que empuña en sus manos su propio destino. Pero, en otra buena parte, la crisis se debe a la escisión interna de la conciencia europea por la Reforma y las consiguientes guerras de religión, que mostraron trágicamente que ésta había dejado de ser un factor de identidad colectiva y un vínculo eficaz de unidad política. Fueron las guerras religiosas las que provocaron la necesidad de fundar el Estado en nuevos fundamentos seculares, y llevaron al reconocimiento de la libertad de conciencia como salida del *impasse* histórico. Surge, pues, la conciencia histórica de formas políticas en la Antigüedad², rescatando Maquiavelo la memoria de la República romana a la que presenta como dechado de inspiración, y se formulan los primeros modelos de contrato social de base naturalista, que van a legitimar las nuevas relaciones de poder, ya sea el absolutismo monárquico (Hobbes), o bien el régimen liberal holandés de Jan de Witt (Spinoza). De un modo u otro, se impone, la necesidad de una nueva forma de legitimidad a la que ha llamado Max Weber racional, a diferencia de la tradicional y de la carismática, y que aparece fundada en el contrato social, la burocracia administrativa del Estado moderno y el establecimiento de magistraturas fijas con determinadas competencias y funciones. «Que todo derecho, “pactado u otorgado” –resume Max Weber la cuestión– puede ser estatuido de modo racional –racional con arreglo a fines o racional con arreglo a valores (o ambas cosas)–, con la pretensión de ser respetado, por lo menos, por los miembros de la asociación (...) y que el soberano legal típico, la “persona puesta a la cabeza”, en tanto que ordena y manda, obedece por su parte al orden impersonal por el que orienta sus disposiciones»³.

De estos factores voy a referirme hoy, esquemáticamente, al contrato social como llave de acceso a la idea de ciudadanía. El problema del contrato, partiendo desde la filosofía de la subjetividad moderna, se puede formular en los siguientes términos: ¿Cómo el sujeto libre, esto es, autónomo, puede estar bajo la ley política sin perder su libertad? Pero, si bien se repara, la autonomía, más que parte del problema, apunta ya hacia su solución. La autonomía no implica de suyo la subjetividad del arbitrio, sino justamente la propiedad

² «Apenas queda rastro –se lamenta Maquiavelo– de la antigua virtud (...) No se encuentran ni soberanos, ni repúblicas, ni capitanes ni ciudadanos que acudan a ejemplos de la Antigüedad (...) Por deseo de apartar a los hombres de este error, he juzgado necesario escribir sobre todos aquellos libros de la historia de Tito Livio que la injuria de los tiempos no ha impedido que lleguen hasta nosotros, lo que acerca de las cosas antiguas y modernas creo necesario para su mejor inteligencia, a fin de que quienes lean estos discursos míos puedan sacar la utilidad que en la lectura de la historia debe buscarse» (prólogo a los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, en *Maquiavelo*, ed. de J. M. Forte, Madrid, Gredos, 2011, pp. 250-251).

³ *Economía y sociedad*, México, FCE, 1944, pp. 173-174.

de la voluntad racional de ser ley para sí misma. Y de ahí que constituya la condición de la objetividad, pues sólo el ser racional responsable es capaz de alcanzar, intersubjetivamente, acuerdos universalmente válidos. «Así, actuar autónomamente —precisa John Rawls— es actuar desde unos principios en los que estaríamos de acuerdo como seres racionales (...) Además, estos principios son objetivos. Son los principios que desearíamos que todos (incluidos nosotros mismos) siguiéramos, aunque sólo fuera para adoptar en común el punto de vista adecuado»⁴. Pero esta respuesta, no resuelve todos los problemas. Pese a todo, se trata de la voluntad autónoma de un yo concreto y particular, que, en cuanto tal, puede caer en la tentación de erigir su convicción subjetiva en ley universal. De ahí que quepa seguir preguntando: ¿cómo la voluntad singular, y, por tanto, particular de cada uno puede trascenderse a sí misma y abrirse a los otros, adoptando el punto de vista de la imparcialidad y la objetividad? ¿Y cómo la voluntad autónoma puede someterse al imperio impersonal e imparcial de la ley pública, con su coacción consiguiente, sin dar lugar a una sustracción heterónoma de sí misma?... La cuestión planteada supone un tránsito decisivo del concepto de libertad natural (o en estado de naturaleza), a una libertad civil o política, vinculada a leyes. Y éste implica hacer algún tipo de *epoché* o suspensión de la primitiva libertad de espontaneidad, para recobrarla luego como libertad civil. ¿Pero, qué motivos podrían impulsar a ello? Tal tránsito sólo parece posible, o bien por razón de necesidad (*sub ratione necessitatis*), es decir, a causa o por motivo de una necesidad física o vital imperiosa que obligue a ello, o bien por una «necesidad de la razón» (*sub necessitate rationis*), es decir, por una exigencia interna de la misma razón práctica (*Vernunftbedürfniss*). Todo depende, pues, de cómo se conceptualice el estado de naturaleza, pre-político, si como estado de guerra generalizada por el choque de las voluntades particulares, cuya miseria obliga a todos y cada uno a renunciar a él y acordar una asociación política bajo un poder soberano, o bien se lo entiende, en la hipótesis alternativa, como un estado de inseguridad por falta de ley y magistraturas, pero donde ya operan vínculos positivos de socialidad, que hay que potenciar y universalizar mediante el establecimiento de un acuerdo de convivencia, refrendado en la ley. En ambos casos, el contrato es siempre «una transmisión de derechos» entre

⁴ *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1979, pp 570-1. De ahí su «posición original con el velo de la ignorancia», como el modo de hacer la *epoché* o suspensión necesaria de intereses particulares. También J. Habermas insiste en que la autonomía no es un valor moral entre otros, sino la condición de juicios de valor universales. «Esto explica por qué este contenido normativo no merma la neutralidad del proceso. Un proceso que permite al punto de vista moral poner en marcha la formación de juicios imparciales es neutral frente a cualquier constelación de valores, pero no frente a la razón práctica misma» (*Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 179).

los contratantes, se entiende de su derecho en estado natural (*–tantum iuris quantum potentiae–* escribe Spinoza), de modo que en esta renuncia de cada uno y cesión recíproca, se posibilite una ley común y un poder único. La renuncia a la particularidad se hace, pues, en el primer caso, por un cálculo de interés, transformando así el miedo a la muerte, señor absoluto en el estado natural, en miedo reverencial a la ley del nuevo poder soberano. En el segundo, es una renuncia de sentido moral para hacer valer mejor el interés racional de promover la libertad y la paz de todos. La primera hipótesis da lugar a las teorías naturalistas del contrato, como un artefacto fundado en pulsiones naturales –miedo y simpatía–, y un cálculo utilitario del rendimiento de la unión (Hobbes, Spinoza). En cambio, la segunda se basa en las teorías de inspiración iusnaturalista o de razón práctica, que derivan el pacto y, con él, el derecho, de una exigencia racional moral (Kant y, en cierto modo, Rousseau). Baste este simple esquema, para encuadrar históricamente la amplia constelación de teorías del contrato entre los siglos xvii y xviii⁵.

En lo que sigue voy a retomar esquemáticamente la línea kantiana del pacto social por estar inspirada en principios *a priori* de la razón práctica, y haber determinado sustancialmente el pensamiento contemporáneo en los ensayos de una constitución procedimental del orden de lo justo. A un clásico no se le podrá tildar de ser el pensamiento políticamente correcto del momento, sino filosóficamente fecundo conforme a la dinámica histórica generada por sus planteamientos y soluciones. A su vez, Kant tiene un estilo mental integrador, tanto en el orden teórico como en el práctico, empeñado en la búsqueda de una vía media, fundada racionalmente, capaz de conciliar, en este caso, el orden y la libertad. «A decir verdad –escribe A. Philonenko– Kant se sabe lejos de Rousseau. Sin embargo mantiene sus posiciones, porque está convencido de que su doctrina puede conciliar la libertad y el orden, la teoría y la praxis y superar la antinomia del despotismo y la anarquía»⁶. Ahora bien, la búsqueda de una vía media, según razones, implica que su modelo del contrato se mantiene en un difícil equilibrio inestable entre extremos, por evitar tanto el absolutismo de Hobbes, como el individualismo de Locke y el radicalismo democrático de Rousseau. Pero este empeño no está exento de problemas⁷, que

⁵ Se trata de un cuadro esquemático, que simplifica en exceso la complejidad del problema.

⁶ *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968, p. 57.

⁷ Como subraya Georges Vlachos, «Toutefois, du fait même qu'il s'est efforcé de situer sa doctrine à égale distance de l'individualisme de Locke, du totalitarisme de Hobbes et du radicalisme social de Rousseau, il s'est vu acculé à des difficultés quasi inextricables, notamment quand il a voulu concilier l'idée de renoncement et celle de droits naturels inaliénables» (*La pensée politique de Kant*, Paris, PUF, 1962, p. 343).

llevan a la crisis interna de su modelo, dando lugar con ello a los diversos intentos de su reformulación en la posteridad, como los que se han llevado a cabo en la filosofía contemporánea. También, en este sentido, el modelo kantiano adquiere una cierta ejemplaridad, que lo hace digno de ser tomado en consideración.

Y una segunda aclaración metódica decisiva: cuando se habla de pacto originario –término más apropiado que contrato que tiene connotaciones del derecho privado entre particulares que ajustan sus intereses (aun perceptible en Hobbes)–, se entiende que no está dado por la tradición histórica y las leyes particulares de un reino, sino que puede fungir como el origen absoluto o fundación (término muy querido al hombre moderno, que pretende fundarlo todo de nueva planta), de la comunidad política. Origen no vale aquí como génesis histórica concreta del orden civil, sino más bien en cuanto fundamentación del mismo, ya sea de carácter iusnaturalista (Puffendorf) o trascendentalista, como es el caso de Kant, o bien empírico/naturalista (Hobbes y Spinoza). Este es el proceder propio del racionalismo: la invención de modelos, ya sean de razón teórica o de razón práctica, para entender la experiencia, incluso la histórica, y tratar de ordenarla. Pasado el primer impulso del género utopía en el Renacimiento, con su impura aleación de ideal moral e imaginativa, se trata ahora de hacer ciencia o filosofía jurídica, que posibilite una nueva legitimación de poder. Y ello supone, en primera instancia, alejarse de la experiencia inmediata, para poder entenderla mejor. Como se sabe, Kant invierte la mirada del realismo ingenuo. El ateniimiento a la experiencia concreta genera, según él, la mirada de topo, de la que dice que «ocasiona el mayor daño cuando afecta al ámbito moral (al deber de la virtud o del derecho) pues se trata ahí del canon de la razón (en lo práctico), donde el valor de la práctica depende por completo de su conformidad con la teoría subyacente, y donde todo está perdido cuando las condiciones empíricas –por ende, contingentes– de la ejecución de la ley se convierten en condiciones de la ley misma»⁸. Con frecuencia, sin embargo, se arguye que tal pacto originario nunca ha existido de hecho, aun cuando Locke se esfuerza en vano por buscarle algún antecedente en los pueblos primitivos⁹. Pero esto no es ninguna objeción, como no lo es atenerse a la experiencia sensible e inmediata contra las leyes de la física-matemática. Una instancia fundacional es una construcción teórica para entender o hacer comprensible, a partir de principios, lo que

⁸ «Über den Gemeinspruch: dass mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», en *Kants Werke*, Akad., VIII, 277. Hay trad. esp. *Teoría y Práctica*, ed. de R. Rodríguez-Aramayo, Madrid, Tecnos, 1986, p. 6. En lo sucesivo será citado este opúsculo como TyP.

⁹ *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 2.^a, cap. VIII.^o, prs. 101-103.

ocurre en el orden civil. No es de extrañar que tanto Hobbes como Spinoza presenten el pacto como un artificio o artefacto racional construido desde elementos primarios (pulsiones y sentimientos) que se dejan articular según leyes de la naturaleza. También Rousseau admite el carácter conjetural del pacto, al modo de una hipótesis científica de la que se pueden extraer conclusiones prácticas, y, sobre todo, Kant remite, en un trance análogo, a los principios de la razón práctica:

Se trata –dice Kant– de una mera *idea de la razón*, que tiene sin embargo su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *podieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiere ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal ¹⁰.

El «como si» –método ficcionalista muy empleado en el Barroco– supone una *epoché* o puesta entre paréntesis de la experiencia histórica inmediata, para alumbrar una perspectiva diferente, ideal, a cuya luz se ilumine el sentido interno de la experiencia contingente. Podría argüirse que es más cómodo el recurso a la experiencia política concreta, pero ésta por sí sola no tiene un alcance fundacional legitimante. Una «idea» de la razón es precisamente un modelo ideal de convivencia, a cuya luz se puede alumbrar y rectificar la contingencia histórica. Esta idea, aun siendo de carácter moral, tiene que tener una eficacia práctica mediante el derecho. Más aún, es una «piedra de toque (*Prüfstein*) para contrastar la verdad moral de una práctica concreta, y en este caso, para asegurar la legitimidad de toda ley pública» ¹¹. No tiene, pues, un carácter «constitutivo» del Estado, sino regulativo en orden a orientar la experiencia política, corregirla y aproximarla asintóticamente a este ideal. Decía Cohen que las revoluciones son los periodos de ética experimental, pero muchos de estos trances críticos se hubieran ahorrado al hombre si las ideas éticas hubieran alumbrado previamente el camino. La experiencia parece enseñar que la razón histórica encuentra laboriosa y dramáticamente salidas de emergencia en conflictos, que hubieran podido evitarse a la luz de la razón moral. Es decir, que la *epigénesis* histórica de la razón, a trancas y barrancas, acaba encontrando el hilo en el laberinto, que ya antes hilaba en su rueca la razón práctica.

¹⁰ «Über den Gemeinspruch...», Akad., VIII, 297; y TyP, 37.

¹¹ *Idem*.

2. EL CAMINO DE ROUSSEAU A KANT

Como se sabe, Kant admiraba la obra de Rousseau por la altura moral de su idea de libertad y su ímpetu reformador, al que debía, según propia confesión, haberle traído al «buen camino» de perseguir, él también en sus escritos, el «honor de la humanidad»¹². Rousseau significaba la coherencia interna del pacto desde la lógica democrática, que enlaza la autonomía política del ciudadano con la soberanía popular. Como ha señalado Georges Vlachos, «su contribución histórica ha consistido en depurar la doctrina moderna del contrato de todo elemento heterogéneo a su esencia (...) y ha puesto también a la luz del día el carácter estrictamente racional de la hipótesis del contrato»¹³. De ahí que las consecuencias extremas de su lógica le lleven a un democratismo radical revolucionario. Su contrato social no es un hecho histórico, pero sí una exigencia ideal de actuación contra el absolutismo del antiguo régimen.

2.1 Ya he indicado que el problema del contrato consiste en cómo la voluntad particular alcanza el necesario nivel de imparcialidad y objetividad. Según el optimismo intelectualista ilustrado, la sola razón esclarecida es capaz de introducir la perspectiva de lo universal o del interés general del todo. Así se especifica en el artículo sobre «el derecho natural» de la *Enciclopedia*, donde la idea de género humano adquiere un carácter normativo con vistas a la voluntad general¹⁴. El capítulo II del *Contrato social* de Rousseau, en su primera versión, es una brillante polémica, a veces de muy fina ironía, contra este supuesto racionalista al que no duda en calificar de «verdadera quimera». Aparte de que la razón sirve a menudo a la causa de la pasión o llega demasiado tarde para corregirla. ¿Dónde estaría el tribunal que podría atender este acto interior del puro entendimiento, y separarse tanto de sí mismo, si la propia naturaleza nos empuja a la conservación del individuo?, ¿cómo aprender a conseguir puntos de vista universales en una sociedad que está desgarrada por la discordia?... De poco sirve el intento teórico de regularse por la idea universal del género humano o del bien de la humanidad en su conjunto, si no la asiste el sentimiento cordial de la piedad (*pitié*) que nos vincula a una misma suerte, «disposición adecuada —dice— a seres tan débiles y sujetos a tantos males como somos nosotros; virtud tanto más universal y tanto más útil al hombre en cuanto precede al uso de toda reflexión, y tan natural que las mismas bestias nos

¹² Citado por Ernst CASSIRER, *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, 1968, pp. 111-112.

¹³ *La pensée politique de Kant*, Paris, PUF, 1962, p. 320.

¹⁴ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné de sciences, des arts et des métiers*, Paris, 1753, tomo III, «art droit naturelle», p. D, 97.

dan a veces de ella signos sensibles»¹⁵. Pero este sentimiento moral, para ser socialmente efectivo, tiene que ser reforzado por un acto resolutivo de la voluntad libre, que lo eleve eficazmente al orden de un vínculo moral común. Si se quiere evitar el fantasma de una abstracción exangüe, es preciso añadir a la idea de género humano, que «no es más que una mera idea colectiva –dice Rousseau– aquello que unifica a los hombres en una obra común y representa al género humano como una persona moral, que tiene junto al sentimiento de existencia común que le da su individualidad y lo constituye, un móvil universal que hace actuar a cada parte por un fin general y relativo al todo»¹⁶.

La única solución posible era, pues, mostrarle al hombre el estado concreto de su miseria o enajenación social, desencadenada por el egoísmo y la degeneración de las costumbres, para que, tomando conciencia de su dignidad humillada, se decida en una resolución libre a trascenderlo y trascenderse en un nueva criatura, «a darse un nuevo ser del que pudiera sacar los recursos que no encuentra en él mismo»¹⁷. Este nuevo ser es la comunidad política. Tal acto consiste, paradójicamente, en que cada uno lleve a cabo una enajenación, ahora libre y positiva, de su voluntad particular ante el otro, para que en reciprocidad de actitud, y, conjuntamente con él, constituir una voluntad común, *la volonté generale*:

Si pues se aparta del contrato social lo que no es de su esencia, se encontrará que se reduce a los siguientes términos: *chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout*¹⁸.

Cada uno es, pues, devuelto a sí mismo desde su enajenación o sacrificio hacia el otro, a través de lo común universal; cada uno se manda y obedece a sí mismo al someterse a la ley común, como expresión de la voluntad colectiva. En esto consiste la autonomía política, en ser uno mismo autor de la ley a la que se obedece¹⁹, y desde este uso del término pasará más tarde a formar parte del vocabulario de la ética kantiana. El tránsito, pues, del estado natural al estado social o civil entraña una verdadera trasfiguración, tanto del yo singular que se convierte en ciudadano, como del mero estado natural de domina-

¹⁵ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en *Oeuvres complètes*, ed. La Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, III, 154.

¹⁶ *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, op. cit., III, 283-4.

¹⁷ *Ibid.*, III, 289.

¹⁸ *Ibid.*, III, 361.

¹⁹ Este sentido de autonomía, como capacidad para darse la ley, forma parte de la conciencia moderna de la libertad. El uso del término «autónomo» en Grecia es sinónimo de libre, en el sentido, según especifica Aristóteles, del que no vive bajo una tiranía (*Política*, V, cap. 11, 1315a, 5-6).

ción, incluso de la previa comunidad fáctica de vida, sea cual fuere, que deviene verdadera comunidad política, el poder de una misma voluntad moral (democracia). Rousseau se complace en señalar esta transfiguración, subrayando «el cambio notable de sustituir en su conducta la justicia al instinto, y dando a sus acciones proporciones morales que antes no tenían»²⁰, es decir, un nuevo sentimiento de pertenencia a lo común, un sentido de justicia en equidad, de identidad pública como portador de derechos y de solidaridad con los otros más allá de los vínculos de la consanguineidad y la simpatía natural:

Se debe concebir, por tanto, que aquello que generaliza la voluntad es menos el número de las voces que el interés común, que los une: pues en esta institución cada uno se somete voluntariamente a las condiciones que impone a los otros, acuerdo admirable del interés y la justicia que da a las deliberaciones comunes un carácter de equidad, que se desvanece en las discusiones de los asuntos particulares, falto de un interés común que una e identifique la regla del juez con la de la parte (...) El pacto social establece entre los ciudadanos tal igualdad, que se comprometen todos bajo las mismas condiciones, y deben gozar todos los mismos derechos²¹.

Consecuente con la lógica de su planeamiento, Rousseau hace residir la soberanía en la voluntad general, identificando de este modo al hombre y al individuo en el ciudadano, esto es –en cuanto miembro del Estado– y se resiste, en su rigor democrático, a la idea representativa, como contraria al espíritu del contrato.

Se ha solido ver en esta exaltación de la voluntad general, en cuanto órgano de lo justo y lo recto, una mística de lo colectivo, donde se halla la fuente de un pensamiento y destino común –propio del *êthos* republicano–, y hasta de una religión civil, que amenaza con absorber al hombre en el ciudadano. Por así decirlo, se contempla el contrato como una sola pieza de voluntad hipostática, fuera de la dinámica del procedimiento reflexivo de los contratantes de que se origina, y se carga con el peso decisorio de una autoridad suprema, ilimitada e irresistible, que en su soberanía popular deviene señor de la vida y la muerte de sus súbditos. La condena al ostracismo o expulsión de la *civitas* era el castigo a la disensión interna o heterodoxia. El modelo rousseauiano es un mixto equívoco de individualismo y colectivismo, según se lo mire, y de difícil, por no decir, imposible gestión, en su monolitismo de la «voluntad general», al no aceptar la representatividad ni la transferencia de la soberanía popular a la figura de un soberano. Pero, tan pronto como se pasa de la idea a

²⁰ *Ibid.*, III, 292.

²¹ *Ibid.*, III, 374.

la realidad, comienza la restricción de la libertad subjetiva, mediante el principio de las mayorías, la opinión pública con su presión social y, sobre todo, la hipóstasis de la voluntad general en el Estado soberano. «Así, de las voluntades y personalidades individuales –dice Hans Kelsen– se abstrae una voluntad colectiva y una personalidad moral casi mística. Esta ficticia abstracción se dirige no tanto a la voluntad de los sometidos al poder como a la voluntad de aquellos hombres que de hecho lo ejercen y que de esta manera aparecen como meros órganos de un sujeto hipostático del poder»²². Se comprende que Kant se aparte de Rousseau, destacando en el hombre, al modo iusnaturalista, la dimensión de una libertad subjetiva inalienable, cuyos derechos naturales son anteriores al pacto. Evitando las extremas consecuencias revolucionarias del planteamiento de Rousseau, la sobriedad crítica kantiana va a llevar cabo una reformulación del contrato social en términos, menos existenciales y más técnico-jurídicos; también menos colectivistas y más socioliberales. Aun cuando inspirándose en Rousseau, Kant modifica notablemente su planteamiento, al partir de la tradición iusnaturalista (Puffendorf y Grocio), a la vez que le imprime el rigor conceptual del derecho. Hegel, a su vez, lo hará criticando el carácter abstracto de esta voluntad general rouseauniana, concebida a partir del agregado decisionista de las voluntades particulares, no mediadas por la racionalidad en sí del derecho²³.

2.2 Para Kant, en cambio, la posibilidad del contrato, como una «idea» o modelo ideal de convivencia, deriva inmediatamente de los principios de la razón práctica. Implica, pues, la autonomía del hombre, capaz de darse a sí mismo la ley por llevarla grabada en su razón²⁴. Pero este principio vige incondicionalmente en el fuero interno de la moralidad. Para abrirlo a las relaciones externas de los hombres entre sí, en sus acciones y transacciones, y darle eficacia práctica, es preciso contraerlo al orden del derecho. Esto supone diferenciar ambos órdenes, el de la virtud y el derecho, donde operan formas de legis-

²² *Esencia y valor de la democracia*, Barcelona, Guadarrama, 1977, p. 25. En el capítulo segundo de esta obra, analiza Kelsen la tensión constitutiva, en el contrato social, entre libertad y orden social, la tensión entre la subjetiva «voluntad de todos», y la formal objetiva «voluntad general» –tensión que nunca cesa y solo puede reequilibrarse con un rebrote de la libertad subjetiva frente a la inevitable esclerosis de la objetividad del poder–.

²³ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pr. 258, en *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkap, Frankfurt, VII, pp. 400-1; *Principios de filosofía del derecho*, trad. fr J. L. Verma, Barcelona, Edhasa, 1999, pr. 258, pp. 372-373.

²⁴ «Autonomía es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley –independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer–» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Kants Werke*, Akad., IV, 440. Hay trad. esp., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. de M. García Morente, Ateneo, Buenos Aires, 1951, p. 520).

lación específicas –la interna autocoactiva de la obligación moral y la externa jurídica, sujeta a una coacción pública–. «El deber de la virtud –precisa Kant– difiere del deber jurídico esencialmente en lo siguiente: en que para este último es posible moralmente una coacción externa, mientras que aquél sólo se basa en la autocoacción libre» (*idem*)²⁵. Por no hacer esta delimitación, se mixtifican los dos ámbitos, en formas extremas de moralización de lo público o de judicialización de lo moral. Pero, además, se necesita, a su vez, otra delimitación decisiva, separando la felicidad, que concierne al ámbito subjetivo del individuo, del ámbito del derecho relativo a la libertad externa. Como advierte Philonenko, «Kant piensa, en efecto, haber descubierto el “malentendido” que constituye la raíz común del despotismo y la anarquía»²⁶, a saber, confundir la libertad del derecho con el bienestar, lo que funda tanto el despotismo paternalista ilustrado como, inversamente, la revolución reivindicativa. Por lo demás, estas distinciones básicas de Kant tienen, a mi juicio, más amplio alcance, al garantizar la no confusión de los tres radicales –la persona, el individuo y el ciudadano– que concurren y se articulan en la autonomía racional. Pero, ¿cómo puede ser coaccionado externamente un ser libre, sino auto-limitando su libertad para hacerla compatible con la del otro, y dejarse así ajustar por este límite? ¿Y cómo interiorizar esta coacción recíproca, si no se mantiene la independencia de la esfera pública, donde la coacción está ligada necesariamente a la ley?... El principio de la razón práctica se abre así, concretándose y coartándose, al principio innato y general del derecho, como un deber racional:

La *libertad* (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad. La *igualdad* innata, es decir, la independencia, que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles²⁷.

Pero, a su vez, esto implica un contrato originario en que se instituya la convivencia (o el orden civil) según derecho, por obra de una conjunta autoterminación, en plano de libertad e igualdad, obligándose unos a otros, recí-

²⁵ *Einleitung zur Tugendlehre*, en *Metaphisik der Sitten* (en lo sucesivo MS), Akademie Textausgabe, Berlin, VI, 383-384. Hay traducción española de Adela Cortina y Jesús Conill, con un Estudio preliminar de A. Cortina, *Metafísica de las costumbres* (en lo sucesivo será mencionada por la sigla MC), Tecnos, Madrid, 1989, pp. 233-4. Sobre la especificidad del mandamiento jurídico, puede verse *Einleitung in die Rechtslehre*, parágrafos B, C y D, MS, VI, 229-231, y MC, 38-41.

²⁶ *Théorie et praxis*, *op. cit.*, 57.

²⁷ *Metaphisik der Sitten*, *op. cit.*, VI, 237-238; MC, 48-9.

procamente, para vivir bajo leyes comunes. A diferencia de otros contratos, relativos a fines concretos, aquí contratan los hombres acerca de sí mismos –precisa Kant– y consideran «su unión como un fin en sí», algo válido para todos incondicionalmente. De ahí que guardar el derecho sea un deber ético primordial:

Ahora bien, este fin que en semejante relación externa es en sí mismo un deber, e incluso la suprema condición formal (*conditio sine qua non*) de todos los demás deberes externos, viene a ser el *derecho de los hombres bajo leyes coactivas públicas*²⁸.

El texto está dirigido contra Hobbes, y su contrato de inspiración naturalista en un cálculo de intereses. Hobbes no ve los principios de razón práctica que inspiran el pacto originario, y, por tanto, lo reduce a un artificio de razón instrumental para escapar al terror de la muerte y en su lugar erigir el nuevo temor a la ley coactiva soberana. «Este *poder y derecho de mandar* –dice Hobbes en *De cive*– consiste en el hecho de que todos y cada uno de los ciudadanos han transferido toda su fuerza y su poder a aquel hombre o asamblea. Y el haberlo hecho equivale a haber renunciado al derecho a oponerse (...) Todo *ciudadano*, así como toda *persona civil subordinada*, se llama súbdito del que tiene el poder supremo»²⁹. Frente a este modelo absolutista, que comporta la transferencia de la libertad para que surja de tal renuncia el soberano absoluto, ironizaba Locke, en sus *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, que esta renuncia equivaldría a la locura de aquellos que para evitar el daño de los zorros, pusieran a un león a guardar el ganado³⁰. La libertad es inenajenable, aun cuando se limite en su estado natural, pero esta cesión no es absoluta, pues no puede generar tan monstruoso poder supremo, argumenta Locke, «que se encuentre en estado de naturaleza, respecto a todos los que están bajo su dominio y todo el resto de la humanidad»³¹.

²⁸ «Über den gemein Spruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», en *Kantswerke*, VIII, 289. Hay ed. española de R. Rodríguez-Aramayo, *Teoría y Práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 26 (en lo sucesivo será citada por la sigla TyP).

²⁹ *Sobre el ciudadano*, cap. V.º, pr. 11, ed. de J. Rodríguez, Madrid, Trotta, 1999, p. 54.

³⁰ *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 2.º, pr. 93, edición esp. de Joaquín Abellán, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, p. 270.

³¹ *Ibid.*, 2.º, pr. 91, ed. cit., 268. En la formulación del pacto originario (véase ensayo 2.º, párrafos 97-99, *op. cit.*, 274-275), Locke insiste reiteradamente en el término de «consenso» (término que ha tenido con el tiempo un uso relevante en la teoría del pacto), lo que implica que la renuncia en la ley de la mayoría y en un poder político no implica la pérdida de control. Obviamente, a partir de tales supuestos, tiene que admitir, como última *ratio*, el derecho a la rebelión cuando el soberano incumple el pacto: «Y por una ley anterior y más elevada que cualquier ley humana positiva, los hombres pueden apelar al cielo, cuando no encuentran a quien apelar aquí en la tierra (...) Dios y la naturaleza no permiten que los hom-

Entre el modelo republicano de Rousseau y el liberal de Locke, Kant aquilata los términos del pacto en una inflexión socio/liberal. Podría decirse que trata de evitar el doble riesgo del absolutismo, tanto del soberano hobbesiano como de la soberana voluntad general colectiva, y, del anarquismo, ya sea individualista o de la masa. No hay, pues, renuncia y transferencia, sino limitación de la libertad y ajuste recíproco, y, por tanto, acuerdo en una voluntad unida que garantice la ley común con su coacción. «El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos»³²; y en otro momento precisa: «todo derecho depende de leyes, pero una ley es el acto de una voluntad pública, y tal voluntad no puede ser sino la voluntad del pueblo entero»³³. El secreto de la imparcialidad del pacto es que «nadie puede cometer injusticia contra sí mismo» (*idem*). De modo que lo que no quiere para sí no puede quererlo para otro, ni lo que quiere para sí ha de ser querido por él sin limitación ni generalización, ni quererlo para el otro en contra de su voluntad:

Pues si alguien decreta algo respecto de otro, siempre es posible que con ello cometa injusticia contra él, pero nunca en aquello que decide sobre sí mismo (en efecto *volenti non fit iniuria*). De ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno; por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora³⁴.

En este contrato originario, no hay, por lo demás, enajenación de la libertad ni transferencia sin retorno. Propiamente hablando, y al menos en la idea, no hay más sujeción que a las leyes, aun cuando en la práctica, sea súbdito igualmente de la voluntad unida y el poder soberano. La formulación más explícita se encuentra en la *Metafísica de las costumbres*, donde, acerca de los tres poderes del Estado (un claro índice liberal), comenta Kant:

Comprenden la relación de un *soberano* universal (que, desde el punto de vista de las leyes de la libertad, no puede ser ningún otro que el pueblo unido mismo) con el conjunto de individuos del pueblo como *súbdito*, es decir, la relación del *que manda* (*imperans*) con el que *obedece* (*subditus*). El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado –aunque, propiamente hablando, solo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad– es el *contrato originario*, según el cual, todos (*omnes et singuli*) en el *pueblo* renun-

bres se abandonen a sí mismos hasta el punto de oponerse a su propia preservación. Y si no pueden privarse de su vida, tampoco podrán entregar a otro el poder de quitársela» (pr. 168, p. 328).

³² «Über den Gemeinpruch...», Akad., VIII, 289-290; TyP, 26.

³³ *Ibid.*, VIII, 294; TyP, 33.

³⁴ *Metaphysik der Sitten, das Staatsrecht*, pr. 46, Akademie, VI, 313; MC, 143.

cian a su libertad exterior, para recobrarla enseguida como miembro de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*), y no puede decirse que el estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una *parte* de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un Estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora³⁵.

La inflexión liberal que da Kant al contrato se percibe claramente en el modo en que perfila sus conceptos. Así, por ejemplo, los principios que entraña el pacto han recibido en Kant una acuñación que se ha hecho clásica:

1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*.
2. La *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*.
3. La *independencia* (*Selbständigkeit*) de cada miembro de una comunidad, en cuanto *ciudadano* (*Bürger*)³⁶.

En lo que respecta a la libertad, Kant presupone obviamente la trascendental o moral del hombre, en cuanto legislador universal, y cita expresamente, como pertinente de especificar, la otra libertad subjetiva del individuo en la autodeterminación del sentido y valor de su vida, por una sencilla y rotunda razón, que «la felicidad no puede estar bajo el régimen del derecho», trazando así una neta frontera liberal, que sirve de valladar contra todo despotismo imaginable: «Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito para 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» (*idem*). En cuanto a la igualdad, funda su carácter de súbdito de las leyes, condición común de los que pactan. «Pero todo cuanto en un Estado se halle bajo la ley es súbdito, y, por tanto, está sometido a leyes de coacción (...) y en cuanto súbditos son iguales entre sí, porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública»³⁷. Igualdad, pues, ante la ley, que «es igual para todos sin excepción», es decir, con exención de privilegios, rangos o prerrogativas. Pero también, igualdad por la ley, en equidad, pues «a cada miembro de la comunidad le ha de ser lícito alcanzar dentro de ella una posición de cualquier nivel (que corresponda a un súbdito) hasta el que puedan llevarle su talento, su aplicación y su suerte»³⁸. Disposición que preludia, dicho sea de paso, el ac-

³⁵ *Metaphysik der Sitten, das Staatsrecht*, pr. 47, Akad., VI, 315-6; en MC, 145-6.

³⁶ «Über den gemein Spruch...», VIII, 290; trad. esp., 27.

³⁷ *Ibid.*, VIII, 291 y 292; trad. esp., 29.

³⁸ *Ibid.*, VIII, 292; trad. esp., 30.

tual tratamiento de la justicia como equidad en John Rawls³⁹. Y, por último, independencia, en cuanto ciudadano, pues cada uno es dueño de sí mismo y no está al servicio de nadie, esto es, no depende de voluntad ajena y comparte con cualquier otro la dignidad de legislador⁴⁰.

Con la ordenación triádica de los tres principios, cree Kant haber desarrollado el esquema dialéctico de la relación entre la condición y lo condicionado, y la posterior unidad sintética de ambos. Según la exégesis de A. Philonenko, si, en efecto, la libertad funciona como el principio esencialmente activo, pues funda los derechos del hombre (derecho natural), que lo legitiman para ser autor de la ley, el de la igualdad funge como el principio de pasividad o sometimiento a las leyes dadas (derecho positivo), y el de ciudadanía como el principio sintético al enunciar la identidad entre el autor de la ley y el que está sometido a ella. El ciudadano, co-legislador, en cuanto origen de la autoridad soberana, integra así al hombre y al súbdito, cerrando coherentemente el anillo del contrato. La soberanía es, pues, la voluntad pública concorde, como término medio entre la razón práctica y el derecho. Ahora bien, este cierre lógico de la tesis entra en quiebra en atención a las circunstancias históricas, que acaban por mistificarlo. De un lado, Kant mantiene la distinción, ya presente en Hobbes, entre el ciudadano activo, señor de sí mismo (*sui iuris*), el propietario, el único que tiene el derecho a voto, y el ciudadano pasivo (el niño, la mujer, el asalariado), que está protegido por las leyes, pero no reúne condiciones suficientes para votar, pues no es plenamente independiente, esto es, no sirve al Estado sino a otra persona. Esta escisión interna echa a pique la igualdad ante las leyes y afecta, en alguna medida, con distinción de personas, a los propios derechos del hombre. Según constata Joaquín Abellán: «el concepto de ciudadano en Kant –limitado el derecho a voto a los *paterfamilias* independientes– modera sensiblemente las consecuencias revolucionarias de los principios de libertad e igualdad que atribuye a la sociedad libre o al Estado. El ciudadano kantiano muestra, en definitiva, una doble faz: por un lado, es un concepto que al definirlo Kant como partícipe en la legislación está apuntando hacia el futuro, pero por otro lado, no va más allá de las

³⁹ «La justicia como equidad recupera y reformula la doctrina del contrato social y se suma a la última respuesta, en la siguiente forma: los términos equitativos de la cooperación social tienen que entenderse como si fueran acordados por quienes están comprometidos con ella, esto es, ciudadanos libres e iguales, nacidos en la sociedad en que viven. Pero su acuerdo, como todos los acuerdos válidos, tiene que proceder conforme a unas condiciones adecuadas» (*El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, p. 53). La obra de Rawls se dedica a establecer estas condiciones equitativas de la justicia.

⁴⁰ *Metaphysik der Sitten*, cit., VIII, 294; trad. esp. 33.

fronteras del derecho positivo prusiano expresado en el *Allgemeine Landrecht für die preussischen Staaten*, de 1794»⁴¹.

De otro lado, el pueblo, que ostenta de suyo la soberanía, la transfiere para su ejercicio en un soberano por elección, que representa al pueblo, pero que adquiere una soberanía pragmático jurídica, en cuanto garante del derecho y su coacción legal, tal que su autoridad es irresistible en su obediencia. El buscado equilibrio entre la libertad y el orden lleva a Kant a que el diseño formal *a priori* del contrato se convierta *de facto* en un régimen mixto atemperado, pero aguado en sus pretensiones. Se echa de ver que en ambos puntos, Kant corrige esencialmente el pacto social rousseauiano y lo mixtifica en atención a hechos empíricos concretos, que condicionan su *apriorismo*. En este alejamiento de Rousseau⁴² no es extraño que incida, al modo de Hobbes, en la tesis de que el poder supremo ha de ser *irresistible* y la prohibición de atentar contra él es *incondicionada*, incluso aun cuando haya violado el pacto originario y se haya vuelto arbitrario y despótico⁴³. No era un prejuicio anti-revolucionario o un actitud de prudencia cautelosa por no ofender a la Monarquía de su tiempo, sino la convicción de que la desobediencia civil, y más aún «la oposición a título de contraviolencia» al poder legítimo, supone disolver el vínculo civil y volver al estado de naturaleza, de peores efectos que el mismo despotismo. ¿Quién podría entonces erigirse en juez en tal situación por encima del derecho? ¿y cómo oponerse violentamente sin dar paso a la anarquía revolucionaria?... No hay, por encima del poder supremo, otro poder que lo limite ni otro órgano de juicio; o, en otros términos, no caben revoluciones en un estado de derecho, sino continua regeneración de la vida política y de las instituciones. «Por tanto, un cambio en una constitución política (defectuosa), que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante *reforma*, pero no por el pueblo, por consiguiente, no por *revolución*»⁴⁴. El poder soberano es ciertamente representante del pueblo, pero no ya solo del pueblo, sino de la majestad sagrada de la Ley, esto es –específica Kant– «de algún legislador supremo e intachable, y éste es el significado de la proposición, “toda autoridad viene de Dios”, que no enuncia un *fundamento histórico* de la constitución civil, sino una *idea* como principio

⁴¹ En torno al concepto de ciudadano en Kant, recogido en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, edición de R. R. Aramayo, J. Muguera y C. Roldán, Madrid, Tecnos, 1996, p. 252.

⁴² «Rousseau refusait de détacher la Souveraineté du peuple et prétendait ne donner un sens *idéal* à l'idée de contract social, qui, en *supposant* (notionellment) l'actualité de la volonté générale, “essence de la Souveraineté” et du peuple compris comme soumis seulement à sa loi propre» (A. PHILONENKO, *Théorie et praxis...*, *op. cit.*, 51).

⁴³ «Über den Gemeinspruch...», Akad., VIII, 299; TyP, 40.

⁴⁴ *Metaphysik der Sitten*, Allgemeine Anmerkung, Akad., VI, 321-2; MC, 153-4.

práctico de la razón: el deber de obedecer al poder legislativo actualmente existente, sea cual fuere su origen»⁴⁵. El jefe del Estado, puesto que no está sujeto a leyes, solo está ligado al pacto por una obligación puramente moral. No solo representa al pueblo soberano, sino que también es el poder supremo, y, en cuanto tal inviolable. De nuevo la ambivalencia: de un lado, parece apuntar Kant a una Monarquía constitucional, en que la suprema magistratura está formalmente vacía, pues es mera representación del orden constitucional⁴⁶, pero se reduce de hecho a una Monarquía ilustrada, expuesta, si no proclive, al despotismo. Esta falta de cierre sistémico abre una crisis en todo su planteamiento. Como resume A. Philonenko la cuestión:

Si se fracasa en la definición de la ciudadanía, fundamento de la unidad de la teoría y de la praxis, principio de todo derecho racional, la síntesis toda entera se derrumba. En efecto, si el concepto de ciudadano no puede ser definido, tampoco puede serlo el de soberanía, y si el concepto de soberanía no está fundado, la libertad y la igualdad políticas son conceptos vacíos. Lo que es puesto en cuestión es, por tanto, el tránsito del *hombre* al *ciudadano*. Kant busca, sin conseguirlo, operar la síntesis de la ciudadanía de tal suerte que sea posible el tránsito del hombre al ciudadano, sin por ello implicar su identidad –todo ciudadano debe ser hombre, sin que todo hombre sea ciudadano–⁴⁷.

Esta última proposición, nada más oída, suena a contradictoria con el espíritu que anima el contrato por poner un límite arbitrario a la libertad y a la igualdad. Sólo invirtiéndola puede lograrse la unión, no confusiva, de los tres radicales, a saber, el hombre libre o autónomo, el súbdito igual a cualquier otro en su sometimiento a la ley, y el ciudadano plenamente activo en la institución de la ley y de la soberanía popular. De ahí la necesidad de abrir el planteamiento kantiano a nuevas formulaciones de la idea de contrato en el pensamiento contemporáneo. Pero baste con lo dicho para acceder a la idea de ciudadanía.

3. LA IDEA DE CIUDADANÍA

La ciudadanía es el carácter de la comunidad civil o política (*civitas*) –ya se entienda como pueblo o como Estado–, compuesta de seres libres e iguales,

⁴⁵ *Ibid.*, VI, 319; MC, 158. Las contradicciones en que se enreda Kant saltan a la vista en el párrafo 52 de la Doctrina del derecho, Akad., VI, 339-342; MC, 177-9. Puede verse un análisis del tema en G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant, op. cit.*, pp. 356-357.

⁴⁶ En tal caso, se trataría del concepto formal jurídico de pueblo, como precisa Hans Kelsen, no como muchedumbre, sino «como sistema de actos individuales regidos por la ordenación jurídica del Estado» (*Sentido y valor de la democracia, op. cit.*, 31).

⁴⁷ *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793, op. cit.*, 63.

que permanecen en su autodeterminación de vivir bajo leyes comunes, que se han dado a sí mismos. El título de ciudadano cobra ahora, tras el pacto originario, una nueva y decisiva significación. Antes se entendía por ciudadano el miembro de una determinada comunidad política, vinculada con el prestigio de una ciudad de origen (ciudadano ateniense, de Esparta, *civis romanus*), quien, por el hecho de pertenecer a una etnia, lengua y tradiciones de valor, tenía la dignidad de un *status* peculiar y gozaba de determinados derechos y franquicias, de que estaba privado el mero residente, salvo que fuera luego «naturalizado»⁴⁸. Aristóteles ya insistió en la eticidad específica de esta convivencia en la *polis* por estar basada en hábitos, tradiciones y leyes comunes⁴⁹. Pero la *civitas* antigua estaba fundada, en última instancia, en vínculos de origen natural, que van a ir cediendo, en la modernidad, ante el vínculo moral de una convivencia civil bajo leyes autónomas⁵⁰, abierta e ilimitada. Kant distingue así entre el burgués (*Stadtbürger*) con un *status* económico variable pero suficiente como para no trabajar por cuenta ajena, y el ciudadano o miembro del Estado –*Staatbürger*–, al que define por el derecho a participar en el poder político mediante el voto⁵¹. Ahora se trata de un título potencialmente universal, pues la nueva ciudad de los hombres libres e iguales abraza a todos cuantos se comprometen, más allá y con independencia de sus vínculos étnicos y tradiciones culturales, a vivir en un Estado constitucional. Esto no excluye, en modo alguno, tales vínculos orgánicos, pero los relativiza en su valor político. La *civitas* o *societas civilis* es esencialmente distinta y contrapuesta a la comunidad doméstica o a la comunidad etno/cultural. No tiene su carácter de naturalidad ni su dimensión de pertenencia inmediata por vínculos ya dados naturalmente de sangre o de lengua. De ahí que la tendencia de las comunidades inmediatas de vida sea la de cerrarse sobre sí mismas, porque constituyen un destino. También es diferente de la mera sociedad civil, fundada en relaciones de interés y utilidad. La *civitas*, en cambio, es una sociedad político-moral, en la que se ingresa y se está por motivos racionales de mantener la libertad y la igualdad entre sus miembros, que son colegisladores de su convivencia. Si algo ha probado dramáticamente la historia contemporánea es que las comunidades dotadas de una

⁴⁸ Véase la voz «citoyen» en la *Encyclopedie ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers*, Paris, 1753, C, 246-247.

⁴⁹ *Ética a Nicómaco*, 1180b, 3-5, y Cicerón: «multa enim sunt civibus inter se communia, forum, fana, porticus, viae, leges, iura, iudicia, suffragia, consuetudines praeterea et familiaritates multisque cum multis res rationesque contractae» (*De Officiis*, xvii, 53). Pero, al modo estoico, Cicerón admite, además, un sentido cosmopolita de *civitas*, extensivo potencialmente a todo el género humano (*idem*, xvi, 50).

⁵⁰ «Ley autónoma» no significa aquí la ley propia de la *civitas*, sino la que se han dado a sí mismos los que conviven en ella, y, por tanto, «sus» ciudadanos.

⁵¹ «Über den Gemeinspruch...», Akad., VIII, 295; TyP, 34.

identidad sustantiva fuerte, ya sea étnica, religiosa o ideológica, cuando quieren hacerla valer como último vínculo social efectivo, como pretende el nacionalismo, se vuelven forzosamente excluyentes y agresivas. Rechazan al que no se encuentra en comunión con esa identidad como un cuerpo extraño, que echa a perder la pureza de casta o de tradición. Por el contrario, la *societas civilis* es de suyo, según sus principios, una sociedad abierta, con una legislación potencialmente inclusiva, cosmopolita, pues no hace distinción de etnias ni de tradiciones culturales. Más aún, «la experiencia del moderno desarrollo constitucional –dice Hans Kelsen– demuestra que los derechos políticos no son inherentes a la nacionalidad»⁵². La rebasan, y, a la vez, tienen la capacidad de dar un nuevo cuño jurídico a las instancias preexistentes.

La ciudadanía genera, pues, un *status* político, pues el ciudadano adquiere la personalidad moral de ser miembro de la *civitas*, y, por tanto, una nueva identidad jurídico/constitucional, que permanece constante a pesar de que cambie sus identidades físicas, lingüísticas o culturales o sus patrones de comportamiento. Se puede cambiar de sexo, de lengua, de condición social, de religión, de ideología, y se sigue siendo un ciudadano, al que se adscriben determinados derechos y deberes de ciudadanía.. Esto es lo decisivo. Quizás se comprenda esto mejor desde la perspectiva del que adquiere la ciudadanía por vez primera. Para el emigrante turco, *Gastarbeiter* en la Alemania de hoy, pese a mantener su tradición etnocultural de origen, porque es parte sustancial de su identidad más profunda, el día en que, después de varios años de convivencia en tierra extraña, recibe la nacionalidad alemana, y, con ella, el derecho a votar, deja de ser un extraño advenedizo y recibe una nueva identidad jurídico-formal, inmensamente relevante para él, pues le permite actuar como ciudadano, con todos sus derechos y deberes. Al igual que para el español de hoy, cuando votó por vez primera la Constitución de 1978, sabía de sobra, y con íntimo júbilo, que la nueva condición formal de ciudadano había cambiado sustantivamente su vida. En tales casos se aprecia bien lo que significa la nueva identidad cívica.

Por lo demás, activamente considerada, es la ciudadanía una función civil, que comporta responsabilidades políticas, como votar, contribuir al erario público o defender la *civitas* y su Constitución. Ahora bien, el carácter definitorio del ciudadano es, según Kant, la co-legislación, es decir, la participación, conjuntamente con todos los otros, en la elaboración de las leyes de la ciudad:

El poder legislativo solo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo, ya que de él debe proceder todo derecho (...) Los miembros de una sociedad

⁵² *Esencia y valor de la democracia, op. cit., 34.*

semejante (*societas civilis*) –es decir, de un Estado– unidos con vistas a su legislación, se llaman ciudadanos (*cives*): y sus atributos jurídicos, inseparables de su esencia (como tal) son los siguientes: la *libertad* legal de no obedecer a ninguna otra ley más que aquella a la que ha dado su consentimiento: la igualdad civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, solo a aquel que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente (...) y la *independencia* civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad⁵³.

Pero la co-legislación implica necesariamente que se han de determinar los modos de participación en la vida política, así como garantizar las diversas formas de comunicación entre los ciudadanos. Sin estos requisitos es imposible proceder a establecer y mantener una legislación común. Con razón ha podido distinguir John Rawls entre una autonomía racional, entendida en el sentido estructural (que no moral) de un agente racional responsable y con sentido de la justicia, y una autonomía plena, que sólo puede alcanzarse en el ejercicio efectivo de las libertades políticas y las funciones comunicativas. «Subrayo aquí –dice– que la plena autonomía la consiguen los ciudadanos: es un valor político, no ético. Quiero decir con ello que se realiza en la vida pública con la afirmación de los principios políticos de la justicia, y con el disfrute de las protecciones de los derechos y libertades básicos; también la realiza la participación en los asuntos públicos de la sociedad y en su autodeterminación colectiva a lo largo del tiempo»⁵⁴.

El mismo Kant, pese a la etiqueta que se le cuelga habitualmente de una ética monológica, no estaba lejos del principio del discurso. El *sensus communis* no era posible para él sin el experimento mental de reflexionar el propio juicio, mediándolo por el ajeno⁵⁵. Pero aquí no basta la mera reflexión solitaria en el diálogo interior, pues mi capacidad de ponerme en lugar del otro puede tener un límite subjetivo inaprehensible, que eche a perder el experimento. Es mejor a todas luces, más sano y productivo, dejarle al otro su lugar propio en la comunicación, atenerse a su juicio real, de modo que ambos podamos mediar-

⁵³ *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, pr. 46, Akad., VI, 314, trad. esp. cit., 143.

⁵⁴ *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, p. 109. Véanse también del mismo autor *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 49, y *La justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 221-3. En un sentido análogo, según creo, al de «plena autonomía» de Rawls, pero de índole social/institucional, se refiere J. Habermas a una «lectura dinámica del proceso democrático». «El concepto jurídico de autolegislación –escribe– debe adquirir una dimensión política hasta transformarse en el concepto de una sociedad democrática que actúa sobre sí misma. Sólo entonces se podrá lograr, a partir de las actuales constituciones el proyecto reformista de *realización* de una sociedad “justa” o “bien ordenada”» (*La constelación posnacional*, op. cit., 83).

⁵⁵ *Kritik der Urteilskraft*, pr. 40, Akad., V, 293-4. Hay trad. esp. de M. García Morente, *Crítica del Juicio*, Buenos Aires, Ateneo, 1951, p. 304.

nos, uno por el otro, en una reflexión en común⁵⁶. En cierto modo esta apertura venía exigida por el propio planteamiento kantiano, como muestran algunos textos. Espigo un pasaje significativo de la *Crítica de la razón pura*:

La piedra de toque para saber si el tener algo por verdadero es convicción (*Überzeugung*) o mera persuasión (*Überredung*) es, por tanto, externo: la posibilidad de comunicarlo y comprobar si es válido para toda razón humana (KrV, A.-820).

Esto obliga al tránsito del monologismo al dialogismo como desarrollo necesario de la misma intencionalidad moral. No se puede ser plena y verazmente autónomo sin contar con el juicio de los otros, con el que poder mediar-se, y convertir así la reflexión trascendental en una reflexión dialógica pública. Como ya advertía Kant,

¿Pensaríamos mucho y pensaríamos bien, si no pensásemos, en cierto modo en común con los otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos nosotros los nuestros? Por consiguiente bien se puede decir que esta potencia exterior que quita a los hombres la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos les quita también la libertad de pensar⁵⁷.

El principio democrático de ciudadanía exige, pues, superar el solipsismo individualista, abriéndose o trascendiéndose a las prácticas sociales efectivas, a las que se pertenece (Hegel) y al discurso social público, en que pueden ser expuestas y asistidas con los mejores argumentos. No hay democracia genuina, esto es, verdadera voluntad común, que no se asiente en una vigorosa opinión pública, en la publicidad de los procedimientos del derecho⁵⁸ y en la razón pública, con la que las instituciones justifican sus propios actos. Y aun cuando sea preciso delegar esta voluntad pública en una asamblea representativa, y el ejercicio del poder del pueblo en un soberano, esto no empece a la responsabilidad política del ciudadano en el ejercicio de sus libertades cívicas, como las de asociación y expresión. Hay un caso en el pensamiento político de Kant que resulta muy instructivo al respecto. Ya he hecho referencia a la prohibición incondicionada de rebelarse frente al jefe supremo soberano, ni siquiera en caso de violación de las leyes, tesis que escandaliza al buen sentido

⁵⁶ Véase mi libro *El diálogo, la razón civil*, Granada, Eug., 2019, cap. 7.º, «El reino del entre-dos», pp. 267-294.

⁵⁷ «Was heisst im Denken orientiren?», en *Kants Werke*, Akad., VIII, 144.

⁵⁸ Kant ha acuñado el criterio trascendental de la publicidad del derecho en los términos siguientes: «Las acciones referidas al derecho de otros hombres cuyas máximas no admiten publicidad son injustas» («Zum ewigen Frieden», en *Kants Werke*, Akad., VIII, 381; trad. esp. de Baltasar Espinosa, *La paz perpetua*, Madrid, Aguilar, 1967, p. 114).

democrático. Pero Kant de inmediato le pone por correctivo la libertad de pensamiento. Consciente de las críticas que provoca su tesis, se atreve a ironizar en los siguientes términos:

Mas si a la vista de estas afirmaciones mías no se me hará, a buen seguro, el reproche de que con tal inviolabilidad lisonjeo en exceso al monarca, cabe esperar que se me ahorre también el reproche de favorecer demasiado al pueblo, cuando digo que éste tiene igualmente sus derechos inalienables frente al jefe del Estado, aun cuando no puedan ser derechos de coacción (...): (derechos) a los que ni puede renunciar aunque quiera y sobre los cuales él mismo está facultado para juzgar (...); resulta que se ha de otorgar al ciudadano –y además con permiso del propio soberano– la faculta de dar a conocer públicamente su opinión acerca de los que en sus disposiciones de ese soberano le parece haber de injusto para la comunidad (...) *Por consiguiente, la libertad de pluma* es el único paladín de los derechos del pueblo (siempre que se mantenga dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive⁵⁹).

Nunca se ha exaltado más el poder espiritual de la crítica y el uso público de la razón como el único capaz de poner algún límite al abuso del poder soberano. Hay, pues, un límite racional al poder, que no le viene de fuera, sino de su interna razón de posibilidad. Dicho negativamente, «*Lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo*»⁶⁰. Y, análogamente, cabe afirmar que lo que un pueblo no puede sufrir y soportar sin pérdida de su dignidad, tampoco puede tolerarlo el poder supremo sin corromperse en su propia majestad. Como señalé al comienzo, el planteamiento kantiano no se propone una génesis histórica de la voluntad pública, al modo de su implantación revolucionaria o bien por obra y gracia de una monarquía paternalista, sino un criterio de legitimación de las prácticas políticas, especialmente, de la legislación, que introdujera una dinámica de reforma ilustrada, esto es, de crítica y difusión de las ideas democráticas. Criterio obviamente válido para el gobernante, pero no menos para el hombre, sobre todo para quien pretenda una legislación democrática. En este sentido, puede afirmar Philonenko que el diseño kantiano del pacto equivale a «la cuarta formulación del imperativo categórico reservado al uso exclusivo del soberano»⁶¹, en la medida en que obliga «a todo legislador a redactar sus leyes como si éstas

⁵⁹ *Ibid.*, VIII, 304: trad. esp. Solución paralela a la que mantiene en «Was ist Aufklärung?» –obedecer, pero hacer uso público de la razón– (VI, ...). Véanse las valiosas precisiones de John Rawls al respecto («La justificación de la desobediencia civil», en *La justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 158-170).

⁶⁰ «Über den Gemeinspruch...», VIII, 304; TyP, 47.

⁶¹ *Théorie et Praxis*, op. cit., 52.

podrían haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo»⁶². Obviamente la sentencia se dirige a todo el que quiera entender, sea gobernante *de facto* o nuevo poder constituyente. Pero cabe también pensar en una fórmula *ad hoc*, no para el gobernante sino para quien se siente concernido en cuanto hombre, sujeto activo de autogobierno. Ya la fórmula Kant en su carta a Jung-Stilling de 1789: el pacto será dado, le dice, «*como si* ellos hubieran contratado voluntariamente uno por todos y todos por uno»⁶³. Dicho en otros términos, la idea del pacto originario obliga a todo ciudadano, en cuanto hombre, a no dar su asentimiento a otras leyes que aquellas que podrían ser consideradas como si procedieran de una voluntad concorde y unida. Obviamente, esta exigencia pasa necesariamente por asumir la conciencia de la misma en un proceso progresivo de ilustración, que nunca cesa en la historia, y, más específicamente, por formar ese poder espiritual de la opinión pública, que es, según Kant, la única garantía efectiva contra el despotismo. Obviamente el *como si* kantiano no es, en modo alguno, una ficción consoladora, sino que entaña tanto para el gobernante como para el súbdito, en suma, para el ciudadano, una exigencia moral, que debe tender a realizarse como acto de constitución efectiva.

4. LA FORMALIDAD DE LA CIUDADANÍA

Una última objeción contra la ciudadanía tiene que ver con su formalismo, que ya denunciaron los románticos. Confieso que yo suelo tomar el formalismo muy en serio, pues al cabo la forma es siempre un principio determinante o conformante, aun cuando sea, como en Kant, meramente trascendental. Ya estamos de vuelta de la asfixiante crítica marxista a las libertades formales, como si fuera posible algún tipo de libertad política efectiva, esto es, real y material, sin contar con ellas. ¡Así le fue en la práctica al marxismo sin criterios ético-jurídicos de determinación y confundiendo el fundamento del poder con el fundamento del derecho! El mismo Hegel llegó a comprenderlo mejor, al introducir la ética kantiana como una parte de su filosofía del derecho, la que tiene que ver con los derechos de la subjetividad libre. Ciertamente la ciudadanía es una forma democrática de convivencia, y como tal ha operado y sigue operando sobre instancias sustantivas previas ya sean comunidades etno-culturales o Estados históricos. Obviamente, el sujeto de la autodeterminación la precede, tanto en el orden individual como en el colectivo, pero no llega a ser

⁶² «Über den Gemeinspruch...», Akad., VIII, 297; TyP, 37.

⁶³ Citado por Georges VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, Paris, PUF, 1962, p. 328.

plenamente subjetividad autónoma sin el «sí mismo» (*Selbst, Self, soi-même*) o personalidad moral que le confiere al individuo su elección originaria como persona civil, y al grupo o comunidad étnica su elevación a y conformación por un orden civil democrático. Al igual que el mero individuo se transmuta en ciudadano co-legislador, sin renunciar a su personalidad de base, sino incluso potenciándola racionalmente, los órdenes políticos preexistentes, sean éstos un *etnos* o un Estado histórico, quedan igualmente transmutados en un *demos*, en el sentido democrático de una comunidad que se rige por la ley que se ha dado a sí misma, cuyas bases se recogen en una Carta constitucional. El término *demos*⁶⁴ no designa a un Estado independiente (pues los hay, hoy en día, que aún no gozan de una constitución democrática), sino una comunidad política que ha llevado a cabo su autodeterminación, lo que implica, según vengo diciendo, soberanía popular, autolegislación, consenso e instituciones democráticas, que culminan en el Parlamento. Surge así un nuevo principio formal de legitimación, que alcanza también, transformándolos, a los niveles o instancias previas de convivencia. Puesto que la co-legislación supone la autonomía racional, los derechos habrán de cortarse según el perfil de esta categoría. Pongo por caso, los derechos culturales, dejan de formularse como los derechos colectivos e históricos de un pueblo a ser *quien* es, para reacuñarse, en la nueva clave de la autonomía, como los derechos del individuo autónomo a ser respetado en su propia autocomprensión cultural de la vida en determinadas tradiciones de valor, a las que toma por su propia identidad íntima⁶⁵. A esta nueva luz, los tremendos genocidios que conocemos en la historia no son condenables por no haber respetado los presuntos derechos histórico/culturales de esos pueblos, sino por haber violado los derechos humanos elementales a la vida y a la libertad de conciencia de millones de individuos, reducidos previamente el cliché de una etnia o de una casta social. La co-legislación origina también un nuevo principio del discurso o de la razón pública. Como se sabe, la *civitas* fue históricamente la patria del diálogo, donde germinó el humanismo de Occidente. Y es que no hay forma de establecer el criterio de lo que haya de valer como justicia sino instituyendo los procedimientos equitativos y

⁶⁴ Sobre la distinción entre *etnos* y *demos*, puede verse J. Habermas, *La inclusión del otro*, op. cit., 108-112.

⁶⁵ Ya Spinoza recuerda, en su *Tratado teológico-político*, frente a un organicismo del grupo etnocultural, que «la Naturaleza no crea las naciones, sino los individuos, los cuales no se distribuyen en naciones sino por la diversidad de lenguas, de leyes y de costumbres practicadas, y sólo de estas dos es decir, de las leyes y las costumbres, puede derivarse que cada nación tenga un talante especial, una situación particular y, en fin, unos prejuicios propios» (*Tractatus theologico-politicum* en *Benedicti de Spinoza Opera*, ed. van Vloten et Land, Hagae, Nijhoff, 1914, I-II. cap. XVII, 4.º, 284-5; trad. esp. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 378).

las prácticas discursivas en que puede lograrse un acuerdo válido para todos. Subrayo este punto que se ha vuelto decisivo en las modernas teorías de la justicia como equidad.

Frente al modelo de la democracia de mercado, tipo Schumpeter, con elecciones preparadas con técnicas de *marketing*, cada cuatro años, con ofertas de programas y propaganda de masas, para elegir los representantes, al modo como se elige un producto o mercancía, han surgido modelos de democracia deliberativa, con un ancho campo para movimientos sociales, círculos cívicos de opinión, aparte del obligado pluralismo en los *mass media*. «Según la concepción republicana –precisa Habermas– el proceso de formación de la opinión y de la voluntad política en el espacio público y en el parlamento no obedece a las estructuras de los procesos de mercado, sino a las estructuras propias de una comunicación pública orientada al entendimiento. El paradigma de la política, concebida en el sentido de una práctica de autodeterminación ciudadana, no es el mercado, sino el diálogo»⁶⁶. A su vez, el logos dialógico conlleva un nuevo *êthos*. Gracias a estas prácticas discursivas se puede llevar a cabo el reconocimiento recíproco de los ciudadanos, en su comportamiento político efectivo como tales, generando una amplia red de costumbres y actitudes cívicas, de tradiciones axiológicas y modos cooperativos, de virtudes públicas, característicos de lo que llamó Hegel la eticidad (*Sittlichkeit*), retomando y transformando el *êthos* de la polis antigua

Lo ético objetivo, que aparece en el lugar del bien abstracto, es por medio de la subjetividad como forma *infinita*, la sustancia *concreta* (...) De este modo lo ético tiene un *contenido* fijo que es por sí necesario y una existencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y del capricho: *las instituciones y leyes existentes en y por sí*⁶⁷.

Un ejemplo característico es la solidaridad civil, de más amplio radio y alcance moral que la simpatía basada en la lengua o en la sangre, pues no tiene que ver con lazos afectivos naturales, sino con la convicción ética de compartir, en cuanto hombres libres e iguales, un mismo destino como cuerpo político. «La conciencia nacional –precisa J. Habermas al respecto– provee a las meras superficies estatales, constituidas a partir del derecho moderno, de un sustrato cultural a partir del cual se forma la solidaridad ciudadana. De esta forma se transforman los vínculos que se habían formado entre los miembros

⁶⁶ *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 237. Sobre el principio de discurso como intermedio entre la razón práctica y el principio del derecho, véase la mención del mismo autor, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, p. 187.

⁶⁷ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, pr. 144, VII, 293; trad. esp. cit., 265.

de una comunidad concreta, es decir, vínculos establecidos sobre la base de un conocimiento personal, en una nueva y más abstracta forma de solidaridad»⁶⁸. Más abstracta, ciertamente, y, por lo mismo, éticamente más valiosa porque implica el amor al lejano.

Conjuntamente con el *êthos* republicano, se origina un nuevo *páthos* o sentimiento de pertenencia a la *civitas*, esto es, un patriotismo civil, no de sangre y suelo, ni sólo de tradiciones culturales o fueros históricos, sino de leyes, tradiciones axiológicas y virtudes cívicas, al que hoy solemos llamar constitucional. A diferencia del modo de pensar (también, claro está, de sentir y de actuar) de la política paternalista o despótica con su patriotismo atávico y reverencial –precisa Kant–,

el imperio *patriótico* es el único que cabe pensar para hombres capaces de tener derechos (...) porque el modo de pensar patriótico es aquel en que cada uno de los que se hallan dentro del Estado (sin excluir al jefe) considera a la comunidad como el seno materno, o al país como el suelo paterno, del cual y sobre el cual ha surgido y al que ha de legar también como una preciada herencia: es aquel modo de pensar en que cada uno se considera autorizado para preservar sus derechos mediante leyes de la voluntad común⁶⁹.

Quizás haya sido Hegel quien mejor acertó con la fórmula, al vincular los intereses subjetivos legítimos con los valores objetivos comunes, tal como hace la ley: «Este es el secreto –dice– del patriotismo de los ciudadanos, saber que el Estado es su propia sustancia porque conserva sus esferas particulares, su legitimidad, autoridad y bienestar»⁷⁰. Patria no es, pues, fundamentalmente, la tierra en que se nace ni la que se hereda, sino aquella que se cultiva y trabaja, la que se defiende y honra con la obra de toda la vida. Tampoco es patria la mera lengua materna, sino en la medida en que en ella se piensa y medita, conjuntamente con otros hombres, promoviendo un patrimonio común de humanidad.

Por esta alta función de humanidad que cumple el Estado, promoviendo vivir bajo leyes de libertad y justicia, resulta tan grave la sedición o rebelión, sea violenta o pacífica, contra el Estado en general, y más precisamente, contra un Estado social y democrático de derecho, como se autodefine nuestra Constitución de 1978. Sería paradójicamente trágico que nuestra primera Constitución plenamente democrática, refrendada libremente por todos los ciudadanos, incluidos los catalanes, y desarrollada ampliamente en los respectivos Estatu-

⁶⁸ *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 88.

⁶⁹ «Über den Gemeinspruch...», *Akad.*, VIII, 291; TYP, 28.

⁷⁰ *Principios de filosofía del derecho*, pr. 289.

tos autonómicos, muriera a manos de un nacionalismo identitario, de esos de sangre y suelo –o por decirlo en su variante moderna, de sangre, suelo y dinero (con tal de que, a ser posible, todo quede en la propia casa)–. Por darle de nuevo la palabra a Kant, la rebelión institucional «es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos»⁷¹. No cabe decir más. En la tragedia clásica, la alta traición a la Ley antigua hubiera provocado la furia de las Erinias vengadoras por la lesión a la vida. Hoy, la violación de la ley común y nueva del Estado, la Ley, no de la sangre sino del acuerdo de convivir pacíficamente en libertad y justicia, sólo reclama el frío rigor objetivo del derecho. Pero su exigencia no es menos radical e incondicionada. Por eso es tan deletérea la amnistía, ya sea so color de generosidad o de mero utilitarismo de grupo, cuando no de craso y burdo egoísmo, porque excepciona de la Ley común e igual para todos, y pone en peligro la unidad interna y solidaridad de la comunidad política.

⁷¹ TyP, 40.

IV

A VUELTAS CON LA AUTONOMÍA: APORÍAS Y TENSIONES

He presentado en los capítulos anteriores un diagrama completo del concepto de autonomía en sus tres radicales constitutivos: la autonomía moral de la persona, la autonomía específica del sujeto individual en el proyecto y gobierno de su vida y la autonomía política del ciudadano. 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.

1. AUTONOMÍA EN CUANTO 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 pura¹. 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 de considerar al otro hombre como un «fin en sí», pero este concepto in-

¹ 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*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, p. 151. Hay traducción española de R. H. Santos-Ihlau, México, FCE, 1993, p. 120).

tuitivo 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 en la materia, los *Principios de la filosofía del derecho* (parágrafos 4-7) de Hegel². Según su análisis, 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 racional: 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.

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 en sí una «negación», y por eso, en cuanto «negativo de lo negativo», posibilita un devenir de sí hacia la auto-posición. Es el momento –precisa Hegel–, de «tránsito (*übergehen*) de la in-determinación al poner una determinación en la 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* (*bestimmen*) –agrega– entra el yo en la existencia (*tritt Ich in das Da-*

² 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*, Barcelona, Edhasa, 1999 (en lo sucesivo FD).

sein); 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 tal devenir solo se cierra si el yo lleva a cabo una vuelta sobre sí, que recupera el momento primero, mediado por el segundo, o –lo que es lo mismo– 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, se logra este tercer momento, si a) a partir de la universalidad del querer, b) se ha especificado de tal modo la voluntad del yo, que c) su máxima de actuación, en su concreción, permanezca, no obstante, 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).

Subyace a este planteamiento el esquema lógico de género, diferencia específica e individuo, pero proyectado aquí 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 y particular, con la que, sin embargo, acierte a mantenerse en coherencia y unidad con su acto primordial de universalidad, resultando así un individuo racional. 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).

Ahora bien, la universalidad es la *formalidad* intrínseca de la voluntad racional, o, como precisa Hegel, «la universalidad que se determina a sí misma» (PhR, pr. 21, VII, 71; FD, 99); dicho en otros términos, se trata de la voluntad en la que el querer se atiene a la forma de su universalidad, pero, a la vez, es el querer de una *individualidad* real, que se ha puesto en ella en una determinación y por eso puede apropiársela. Como precisa Hegel al respecto:

Para la inteligencia, en cuanto *pensante*, el objeto y el contenido son siempre algo universal. En la voluntad lo universal tiene asimismo el significado esencial de lo mío, en cuanto *individualidad*, que, en la voluntad inmediata, es decir, formal, se mantiene aún como individualidad abstracta, que todavía no ha alcanzado la plenitud con su libre universalidad (PhR, pr. 13, VII 64; FD, 92).

En cuanto racional, la voluntad lleva en sí la misma formalidad universal que el pensamiento. Como se ve, *lo formal* se toma en Hegel en un doble sentido, y de ahí el equívoco: de un lado, en oposición a lo material, formal es lo abstracto o vacío que ha de ser superado; del otro, formal, en oposición a lo dado fácticamente, es un principio trascendental constituyente, lo universal activo, propio del pensamiento. Pero, conjuntamente con este lado *formal universal*, la voluntad es también la autoconciencia práctica de *un individuo particular*. Como individualidad está cierta de sí en cuanto tal autoconciencia, y a la vez, tiene conciencia de su identidad con lo universal. Se trata, pues, de dos polos inherentes a la autonomía –el yo individual y su objeto, la universalidad de su querer y su concreta determinación–, y de ahí que pueda darse una tensión interna entre ellos. Como subraya Hegel en otro pasaje complementario:

La voluntad es *universal* porque en ella está superada toda limitación y toda individualidad particular. En efecto, esta radica únicamente en la diferencia entre el concepto y su objeto o contenido, o, de otra manera en la diferencia entre su ser por sí subjetivo y su ser en sí, entre su individualidad que excluye y decide (*seiner ausschliessenden und beschliessenden Einzelheit*) y su universalidad (*Allgemeinheit*) (PhR, pr. 24, VII, 75; FD, 102).

En tanto que la voluntad se pone en obra, hay pues una tensión entre el yo singular, que tiene que decidirse entre distintas posibilidades, y la universalidad abstracta de su querer. Es el yo singular el que quiere lo universal y se cree

en identidad inmediata y abstracta con ello, pero tal creencia se basa en su pura convicción interior, no mediada por el otro, con lo que puede degenerar en egotismo narcisista al hacer de su convicción íntima la ley universal. Este pasaje se aclara con la diferencia entre la voluntad subjetiva y la voluntad objetiva, es decir, la voluntad como acto intencional de un sujeto que aún no ha pasado a la acción, y la voluntad que ha realizado su propósito o intención. La primera «es a) *forma* pura de la autoconciencia, b) *certeza* pura de sí misma y c) *particularidad* de la voluntad en el sentido de libre arbitrio» (PhR, pr. 25, VII, 76; FD, 103). Aquí la palabra pureza designa la impotencia del que todavía no ha pasado a la acción. En cuanto al libre albedrío, se especifica en otro pasaje como igualmente defectivo, en cuanto es la voluntad, todavía abstracta, plantada ante sus posibilidades, en el trance mismo de su decisión:

La reflexión, la unidad y universalidad *formal* de la autoconciencia es la certeza *abstracta* que tiene la voluntad de su libertad, pero no es aún la verdad de esta última, porque todavía no se tiene a sí misma como objeto y como fin; el lado subjetivo es todavía distinto del objetivo (PhR, pr. 15, VII, 66; FD, 94).

La voluntad objetiva es, por el contrario, aquella «que se tiene a sí misma como su determinación y es así verdadera y acorde con el concepto» (PhR, pr. 26, VII, 76; FD, 103). Esto es, la voluntad que acierta a estar cabe sí misma en su determinación y reposa en ella. En tal caso, su universalidad ya no es ya meramente formal, sino real: «es la *universalidad concreta*, existente por sí, la que constituye la sustancia, el género inmanente o la idea inmanente de la autoconciencia» (PhR, pr. 24, VII, 75; FD, 103). Es a lo que llama Hegel «*lo racional*» (*das Vernünftige*) en un sentido especulativo, pues el acto de la razón en su obra, o lo que es lo mismo, la voluntad racional, «trasciende su objeto» al realizarlo, «recorre sus determinaciones», esto es, los tres momentos ya indicados con sus categorizaciones de universalidad, particularidad e individualidad, «y es en ellas idéntica consigo mismo» (PhR, pr. 24, VII, 75; FD, 103).

Pero autodeterminarse no solo acontece en un mundo real, sino social y público; esto es, frente a otro yo (PhR, pr. 13, VII, 64; FD, 92), que es también por su parte 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 una se da a sí misma 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 TENSION ENTRE LA AUTONOMÍA MORAL Y LA AUTONOMÍA SUBJETIVA

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. 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. Este carácter imperativo no lo pierde tampoco Hegel, pese a su crítica a lo universal/formal kantiano, pues las deficiencias y debilidades de la voluntad individual se suplen para él en el Estado, el nuevo lugar moderno de *lo racional*, de donde dimanan aquellos deberes cívicos de la «eticidad», que vinculan a los miembros del Estado bajo leyes racionales. Si se prescindiera de este aura trascendental del modelo especulativo, nos quedamos en el plano del sujeto empírico efectivo, cuya determinación (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»³. 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 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 preferido⁴.

³ *Facticidad y validez*, op. cit., 161.

⁴ *De hominis dignitate*, ed. de Bruno Cicognani, Firenze, Le Monnier, 1943, p. 8.

Aparece ya aquí prefigurado en el texto el tránsito de la in-determinación a la determinación, pero con una inflexión decisiva en los términos: la in-determinación 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 que 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 *crear* profundamente que ese personaje es su verdadero ser⁵.

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 in-diferencia antes las diversas posibilidades de ser. Tanto para Kant y 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, y agrega luego mordazmente en términos que hacen recordar la polémica luterana frente a la versión humanista del libre albedrío:

Cuando 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

⁵ *Historia como sistema*, en *Obras completas*, Madrid, Rev. de Occidente y Taurus, 1964, VI, 72.

subjetiva del yo, se constate una profunda diferencia entre el principio subjetivo autonómico y el principio formal 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. El concepto de autonomía subjetiva ha revolucionado el orden de las relaciones sociales y obliga a repensar la noción misma de ética. Como señala Habermas:

En la misma medida las prácticas y patrones de interpretación a los que se estaba habituado, pertenecientes a una eticidad que ahora queda rebajada a mera convención, se diferencian de las prácticas que pasan por el filtro de la reflexión inherente a una capacidad de juzgar autónoma. Y en este empeño de la razón práctica se produce una especialización que es la que importa en nuestro contexto. Las ideas modernas de *autorrealización* y de *autodeterminación* señalizan no solo otros temas, sino dos formas diversas de discurso que están cortadas a la medida de las cuestiones éticas y de las cuestiones *morales*⁶.

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 primer modelo 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. Más aún: además del principio de universalidad propio de la autonomía moral, hay que distinguir los actos éticos implicados en la elección de sí mismo: el originario de empuñar en serio la propia vida con plena responsabilidad existencial y el definitivo o consumativo de apropiarse personalmente las opciones de valor, sean estas vigentes o no. Incluso, ante las normas mismas *morales*, justificadas discursivamente y avaladas por consenso

⁶ *Facticidad y validez*, op. cit., 160-161.

racional, yo tengo la última decisión ética de hacerlas mías, de conformar o no mi vida por ellas. No se trata solo aquí, a mi juicio, del querer subjetivo del arbitrio, siempre deficiente según Kant y Hegel, sino de aquel querer originario de la voluntad en que ésta tiene que decidirse entre lo racional y lo irracional del deseo, en que ésta se autonomiza, por así decirlo, del mismo vínculo racional, como ya vio Schelling, en cuanto poder de sí.

Aunque estos dos 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 demoleedores de este moralismo abstracto del deber, convertido en un fetiche. Hay que recordar aquí 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, II, 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»⁷. 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» (*ibid.*, 114). Los demás son abstracciones o ídolos ante los que el yo ha sacrificado secularmente su dicha. Esta 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 y 134).

⁷ *El único y su propiedad*, trad. esp. de Eduardo Subirats, Barcelona, ed. Mateu, 1970, p. 25.

Eigen significa ser «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 (el Estado) 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).

Ahora bien, esta tensión antinómica insoluble es la consecuencia de negar la necesaria presuposición recíproca en que ambos modelos de autonomía se encuentran 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 *êthos* 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 eres», en fórmula de Píndaro, o el que estás llamado ser. «No se confunda –clama 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»⁸. Sí, hay que tener en cuenta la advertencia orteguiana. 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*»⁹, como dice Ortega, sino también, en sorprendente conjunción, según creo, los que los otros necesitan que sea yo. ¿No surge precisamente la vocación de este sentirse concernido 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

⁸ *Pidiendo un Goethe desde dentro*, en *Obras completas*, Madrid, Rev. de Occidente y Taurus, 2006, V, 130.

⁹ *Goya. Sobre la leyenda de Goya*, en *Obras completas*, ed. cit. IX, 806.

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 –precisa Kant, 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 finamente, 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 deber¹⁰. 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 –dice John Stuart Mill– su independencia es, por derecho, absoluta»¹¹. Pero, aunque irrestricta en sus fines y contenidos materiales, tiene una 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 (L, 20).

¹⁰ *Metafísica de las costumbres*, trad. esp de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1989, p. 237.

¹¹ *De la libertad*, trad. esp. de E. Gil Bera, Barcelona, Acantilado, 2013, p. 21. En lo sucesivo, citada por la letra L.

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» (L, 90). Esta alabanza del liberalismo al autogobierno responsable, a la cultura del genio y al pluralismo axiológico, se abre también, asimismo, al orden de la autonomía moral.

3. LA TENSION 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 y Hegel, 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 la antinomia entre 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»¹² 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, según Hobbes, sino al propósito de fundar la convivencia en principios de razón. No por casualidad, el *Discurso sobre las ciencias y las*

¹² *Ciudadanía y democracia. El pensamiento vivo de Rousseau*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, p. 168.

artes, responsables estas, 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? (III, 30)¹³.

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 ensañaciones (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 nos confiesa que el fruto de aquella experiencia fue «La confesión de fe del vicario savoyano» (I, 1015 y 1018 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*) y en el *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 rousseauiano 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

¹³ *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1964. En lo sucesivo citaré a Rousseau por esta edición, indicando tomo en caracteres romanos y página en arábigos.

se recupera en derecho y moralidad la enajenación de sí, voluntariamente ofrecida a los otros:

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 mediante el contrato social 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»¹⁴. 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 rousseauiano de voluntad general»¹⁵. Pero, a la vez, a Kant le disgusta esta unidad rousseauiana entre 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 de la razón ciertamente penetra e inviste a lo empírico, le prescribe su regla, pero,

¹⁴ Citado por José RUBIO CARRACEDO, *Ciudadanía y democracia*, *op. cit.*, 145. De este influjo dice Rubio 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).

¹⁵ José RUBIO CARRACEDO, *Ética constructiva y autonomía personal*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 237.

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 rousseauiana suena ciertamente la afirmación hegeliana de que el Estado «es la unidad sustancial, el absoluto e inmóvil fin último en el 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)¹⁶. 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 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*¹⁷.

Sugería antes que Kant habría experimentado, leyendo a Rousseau, el sentimiento antípoda del que sentiría Hegel cuando criticaba el formalismo kantiano del deber, como pura vaciedad, jugando equívocamente entre lo formal/trascendental de la voluntad y lo formal como universal abstracto¹⁸. Hegel pretendía la superación (*Aufhebung*) de la moralidad kantiana 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 igualmente, es su radical negativa a reducir la formalidad de la conciencia moral a un concreto código sociopolítico de derecho. Kant se resiste a identificar la moral

¹⁶ 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).

¹⁷ «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 (el de Rousseau) carece, pues, de todo pensamiento especulativo» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pr. 29).

¹⁸ «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 de PhR.

con el derecho y la política, pues ve en ello un riesgo de obturación de la conciencia en positivación jurídica y coacción disciplinar. Hay entre ellos, Kant y Rousseau, una distancia insalvable: 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 poder instituido¹⁹. 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 concurrentes²⁰. 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 la productividad y progresividad del valor moral. Una libertad de conciencia, incapaz de mediar 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, pues, 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».

¹⁹ «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*, Akad., VI, 230; trad. española, *Metafísica de las costumbres*, op. cit., 39).

²⁰ 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.

El adverbio *propadamente* 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 *propadamente 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, 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*»²¹. 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 ésta 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 esta perdura como su fondo-fuente 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 cons-

²¹ *Études hégéliennes. Raison et décision*, Paris, PUF, 1992, p. 205.

tituye 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 posición²².

A esta doble luz, el hombre es conjuntamente solitario/solidario²³: 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 personalidad 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 socio-política del Estado, del que forma parte, pues pertenece a él en libertad. El Estado 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. Es el circuito de la libertad. 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 ésta contra toda dependencia personal (III, 364).

No cabe tomar este texto como una exageración retórica, cuando tan expresamente justifica Rousseau esta coacción pública para protegerlo de

²² *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, p. 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» (*ibidem*, 291; trad. esp. cit., 228).

²³ 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.

toda arbitrariedad. «Forzar a ser libre» es abiertamente un contrasentido moral. Nadie me puede obligar a ser libre sin hacerme esclavo, 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 irresponsable²⁴.

Pero cabe, también, volver la oración de revés: un ciudadano político, esto es, democrático, pero a-moral o in-moral, 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»²⁵.

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

²⁴ *Ética constructiva y autonomía personal*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 246. Cfr. también 289.

²⁵ *Études hegelienmmes, Raison et décision*, PUF, Paris, p. 205.

4. LA TENSION ENTRE AUTONOMÍA SUBJETIVA Y AUTONOMÍA POLÍTICA

Al tocar este punto se ilumina un vasto horizonte histórico. En esta nueva tensión se ha alimentado secularmente el conflicto ideológico entre liberalismo y republicanismo, o en otros términos, entre la libertad germánica, que es la del individuo frente a la coacción del Estado, y la libertad republicana como inserción del individuo, en cuanto ciudadano, en el Estado democrático²⁶. 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 verdaderamente «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 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, de modo que el derecho, con la autonomía subjetiva del yo singular, puede ser asumido por la autonomía moral de la persona, que justifica las normas de convivencia, e integrado por su mediación, en el todo de la comunidad estatal (autonomía política del ciudadano). Es digno de mención que cuando John Rawls va a dedu-

²⁶ 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.

cir 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 reconoce son la libertad y 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 sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad²⁷.

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»²⁸. 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 beneficio del otro. «No habrá ganancia a menos que la otra también se beneficie»²⁹. 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, admite, 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

²⁷ *Teoría de la justicia*, trad. esp. de M.^a D. González, México, FCE, 1978, p. 97.

²⁸ *Esencia y valor de la democracia*, Barcelona, Labor, 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*).

²⁹ *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, 98 y 100.

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)³⁰.

Pero esto no implica desentenderse del interés del otro, a cuya felicidad convierte Kant, 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 repercute, 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 conviene³¹.

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»³², y advierte Mill de seguida del grave riesgo que supone para la libertad la instauración de «una policía moral» para controlar las buenas

³⁰ «Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», en *Kants Werke*, Akad., VIII, 290; hay traducción española de J. M. Palacios y R. Rodríguez Aramayo, «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político», en *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 27.

³¹ *Sobre la libertad*, trad. española de Eduardo Gil Bera, Barcelona, Acantilado, 2013, p. 107.

³² *Ibidem*, 110.

costumbres³³. 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, Vulnerar 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 sanción³⁴.

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 incomprensión 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 persuasión³⁵.

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 autonomía 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 legis-

³³ *Ibidem*, 118 y 123.

³⁴ *Ibidem*, 109.

³⁵ *Ibid.*, 106.

lador. 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 consciente³⁶.

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 lo es 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, pues, preciso mantener esta tensión en un punto de ignición productiva, que salta justamente en el límite recíproco entre ambos radicales. En su lenguaje especulativo Hegel se apercibió 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 sacrificio en reciprocidad³⁷. De un lado, el Estado se niega a sí mismo y acepta el límite interno a su absolutéz, 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

³⁶ *Facticidad y validez*, *op. cit.*, 165.

³⁷ Véase el fino análisis que hace Bernard Bourgeois de este pasaje en su obra *Le droit naturel de Hegel. Commentaire*, Paria, Vrin, 1986, pp. 498 y ss.

los individuos exige 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. El esquema hegeliano parece anunciar la necesidad de un interno reajuste (acoplamiento) de los tres radicales del concepto de la autonomía.

V

CONSTITUCIÓN, *ÊTHOS* DEMOCRÁTICO Y AMOR PÚBLICO

Se suele analizar la Constitución desde un punto de vista funcional según su capacidad para ajustarse a las necesidades del país y poder canalizar conflictos de convivencia o demandas de derecho, y es lógico que esta perspectiva sea la dominante, pero en tal enfoque se pasa por alto otra dimensión práctico/existencial, que no deja de ser relevante, y a la que voy a dedicar estas reflexiones. Se cree, en efecto, que la Constitución de 1978 comienza a fallar porque han variado las circunstancias sociopolíticas en que fue concebida, que tal o cual título o capítulo ya no encaja con la realidad, que tal ordenación resulta obsoleta, y sobre estas estimaciones, habitualmente bien apresuradas, se proponen reformas con impaciencia y se alimentan apremios y expectativas. Por utilizar un símil muy expresivo, la Constitución, en cuanto marco jurídico, es una morada en que se habita con otros vecinos, y con frecuencia la angostura de la vivienda o la mala distribución y asignación de sus espacios interiores, provocan trastornos y molestias intestinas entre los moradores, hasta el punto de urgir por su reforma. Y es lástima porque la Constitución de 1978, la Constitución de la transición democrática, o mejor, de la concordia civil, como me gusta llamarla, es, a todas las luces y según criterio unánime, la mejor de la España contemporánea, desde la de 1812, y por eso ha podido fundar una etapa floreciente de derechos civiles, de desarrollo social y económico, de modernización y maduración cultural del país, que ha provocado el asombro de propios y extraños. ¿En qué ha fallado la Constitución? –se pregunta la gente con impaciencia–. Creo que es posible responder objetivamente a esta pregunta, aun cuando sea difícil ponerse de acuerdo en el diagnóstico, y mucho menos en la posible reforma. Pero de esta cuestión se ocupan otros, los constitucionalistas, juristas, politólogos y filósofos de la moral, que entienden más de ello.

A mí me importa, sobre todo, una cuestión de ética civil. Curiosamente, nadie invierte la pregunta en sentido subjetivo, en forma de examen cívico de conciencia. Poca gente se pregunta en qué hemos fallado a la Constitución. Porque es también posible que los moradores de la casa se dediquen, por falta de educación cívica, a molestarse e incordiar, a devaluar su propia vivienda, a difamarla en ocasiones con cualquier pretexto y a demandar que quieren irse unos u otros de esa casa, sin tener vivienda disponible ni hacer las cuentas cabales acerca de la nueva. No dudo que haya de cambiarse la Constitución, o por ser más riguroso, de reformarse en tal o cual aspecto, con arreglos interiores de su *habitat* (espacio habitable) para hacerla más funcional y cómoda, en suma, más convivenciable. ¿Pero no habrá habido algún profundo fallo de convivencia de parte de los moradores de la casa?

1. UN DÉFICIT DE ETICIDAD

La Constitución puede leerse en un doble plano de proyección, inscribiéndola, tanto, en el área del derecho constitucional comparado, como en el plano ético existencial de la conducta. Y es que todo texto legal remite a un doble polo de referencia, al derecho y a la vida, a las normas y valores ético-jurídicos y a las actitudes prácticas. Con arreglo a este planteamiento, la vigencia constitucional no se debe sólo a la fuerza legítima del Estado en aplicarla y defenderla, sino también al compromiso ciudadano por la convivencia, que la sustenta cada día. Ciertamente la democracia, en su versión madura del Estado de derecho, es un procedimiento de legitimación del poder por medio de la voluntad general, y de autocontrol interno y recíproco de los distintos poderes del Estado, para evitar todo despotismo y arbitrariedad. Pero es también un *êthos*, una forma de vida. Si se olvida esta segunda dimensión, el texto constitucional queda sin arraigo en la conciencia. Se ha podido creer que la excelencia del procedimiento democrático reside en su capacidad de autorregulación, en su interna aptitud para recuperar el equilibrio perdido, de modo que funciona por sí mismo, como la maquinaria de un reloj, sin necesidad de acudir al orden existencial de la conciencia democrática, ni de las actitudes éticas. Pero esto es un craso error, y lo estamos pagando muy caro. No hay democracia sin ciudadanos, ni ciudadanos sin virtud cívica. Cierto es que las Instituciones han de diseñarse de tal manera, que impidan en gran medida su mal uso y abuso, de modo que funcionen regularmente a pesar de la debilidad moral de sus usuarios. La consigna sería no tanto hacer mejores a los hombres, cuestión que atañe a la ética personal, cuanto hacer buenas institu-

ciones, con mecanismos de aviso y autocontrol. Pero, en todo caso, no podrán funcionar si les falta el alma animadora, esto es, si no les asiste la motivación y el compromiso del ciudadano. Creo que estamos viviendo hoy una perniciosa anemia democrática, que no se debe solo al funcionamiento de las instituciones, sino a la desmoralización de la ciudadanía. La Constitución tiene fallos, a no dudarlo, porque la casa común, al cabo de cuarenta años de uso, denuncia alguna deficiencia, que necesita arreglo. Pero ¿qué hay de sus moradores?, ¿no está en ellos el motivo fundamental de su ansiedad por cambiar de casa? Se cuenta que con motivo del advenimiento de la I República, hubo fiestas y holgorio popular, hasta el punto de que algunos celebraron su júbilo, con hogueras en que echaron a arder sus viejos enseres en la creencia de que todo sería nuevo. Consecuencia: al día siguiente amanecieron más pobres. No es posible una revolución si no hay cambio profundo de mentalidad, como nos ha enseñado la historia, al igual que no es viable, a la larga, una democracia en un pueblo sin convicciones éticas o desmoralizado en su actitud. En la sociedad española falta *êthos* democrático, se arrastra un profundo déficit de virtud cívica, y por eso andamos desmoralizados, esto es, carentes de costumbres sanas y vigorosas en lo relativo a los deberes ciudadanos y a la actitud de comprometimiento con el buen funcionamiento de las instituciones. No es difícil probarlo, porque salta a la vista. Durante años han estado vigente en la sociedad española la cultura del pelotazo –hacer carrera o hacer dinero fácil y pronto, sin competencia y sin escrúpulos– o el nepotismo de favorecer y apoyar a los de casa, ya sea la parentela natural o la ideológica, o el fraude fiscal a lo grande, y si no, a lo menudo en la forma casi habitual en que la gente pasa, cuando puede, del pago del IVA, o el absentismo laboral, casi tolerado o disimulado o maquillado en ciertas Instituciones públicas, o en fin, la falta de profesionalidad en un trabajo desempeñado muy a menudo sin competencia ni diligencia. No es de extrañar que la corrupción se haya hecho un mal endémico en el país, porque durante años ha habido cierta tolerancia social hacia ella, aun cuando hoy nos produzca, ¡al fin!, indignación el espectáculo bochornoso de ver cómo se ha instalado, sistémicamente, en todos los partidos políticos e instituciones públicas que hayan tenido responsabilidades de gobierno. ¿Cómo va a sentir la gente como cosa propia su democracia, si la ve asaltada, expoliada, mancillada por conductas gravemente deshonestas y nocivas para el bien público?

En los últimos años, ha sido rara la virtud cívica que no haya sido ultrajada en nuestro país. Es bien notoria la *falta de ejemplaridad* de los hombres públicos –dignatarios, políticos, empresarios, banqueros, altos profesionales– por delitos o connivencia con ellos, expuestos bochornosamente en los tribu-

nales de justicia, casi día tras día, hasta la náusea. Más grave aún es la *impunidad* de que han gozado durante años algunas conductas, amparadas en dignidades, cargos políticos o privilegios corporativos hasta que –al cabo de tiempo, de paciencia y de escándalo– la justicia se ha hecho cargo de ellas. Pero, mientras tanto, la impresión de impunidad ha sido generalizada. El desafío independentista catalán, mantenido durante años y a la vista de todos, con abiertas provocaciones al buen sentido jurídico, ha producido un daño incalculable a la confianza del ciudadano en el imperio de la ley. Si se supone que las sentencias de los tribunales no instan de suyo al cumplimiento, que las resoluciones son meramente indicativas u orientativas, que dejan márgenes elásticos para su apreciación y aplicación, en fin, que el derecho, en determinadas circunstancias, no obliga del todo, o casi no obliga, y desde luego, nada cuesta transgredirlo, ¿qué suerte le espera a una sociedad fundada en el principio racional del Derecho?

Y qué decir de la *deslealtad* con que determinados hombres públicos se han comportado con respecto al pacto constitucional que han jurado defender, y no me refiero sólo a la alta traición de los líderes del independentismo, sino a la deslealtad entre instituciones autonómicas y gobiernos centrales, cuando están gobernados por distintos partidos, o entre los partidos entre sí a la hora de asumir y respetar sus compromisos. En fin, la *insolidaridad* de unas comunidades o regiones con otras a la hora de la financiación o de administrar sus recursos y atribuciones, comportándose a veces como si fueran reinos de taifas. El hecho de que España, tan dispar en sus regiones en el régimen hídrico, no disponga, tras de cuarenta años de democracia, de un pacto nacional por el agua para racionalizar los recursos disponibles en beneficio de todos, es realmente escandaloso, como lo es la falta de un pacto nacional por la educación, que se encuentra sumida en el mayor descrédito de su historia. Es creencia generalizada el fracaso de la institución educativa, en el que han concurrido diversas causas, tales como el dirigismo ideológico, la presión sindical, el exceso de reglamentismo, la falta de dotaciones y recursos, y –lo que es más grave– la general desconsideración del profesorado y de su carrera docente. Falta también conducta cívica en la sociedad, donde la democracia, en vez de alimentar el espíritu de concordia civil, parece haber excitado nuestros demonios familiares más destructivos. No es, pues, extraño que los moradores de la casa, en vista de tantos conflictos intestinos, pretendan reformar su habitáculo antes que las propias actitudes. No ha fracasado la Constitución, sino nuestro espíritu civil por intransigencias y discordias.

2. EL ÊTHOS DEMOCRÁTICO, VIRTUD Y RESPETO A LA LEY

El *êthos* es el carácter moral, que da unidad a las disposiciones prácticas (virtudes) y a los actos humanos. Fundamentalmente se dice de las personas, en cuanto sujetos de moralidad, y con ello nos referimos al cuño o personalidad moral que se ha ido fraguando a lo largo de su vida. Así decimos que tal hombre es prudente, o bien que es honesto, o magnánimo, o fiel cumplidor de la ley, o caritativo para destacar el rasgo más sobresaliente de su conducta, o si se quiere, su disposición más constante y dominante. Pero, además, de la ética personal, que concierne a la conducta del hombre en cuanto hombre, conforme al criterio normativo acerca de lo bueno o de lo malo, está la ética civil, que atañe al ciudadano, en cuanto miembro de una sociedad de hombres libres. En tal caso, ya no se trata simplemente de la rectitud moral según una ley universalmente válida, sino de lo justo y lo injusto, esto es, del bien de y para la ciudad en cuanto asociación de ciudadanos. Por lo demás, conviene precisar que el *êthos* civil no concierne únicamente al gobernante, aun cuando éste sea un referente visible y destacado por su responsabilidad de representación o de gobierno, sino al ciudadano en cuanto tal, cualquiera que sea su condición y su rango. Y aun cuando propia y fundamentalmente el *êthos* se dice de las personas, indirecta y analógicamente también puede hablarse de un *êthos* de la Constitución, y así decimos que se trata de una Constitución liberal, o republicana, o social, según el sistema de valores que incorpore como fundamentos de legitimación de sus normas. E incluso podría hablarse, metafóricamente, de un *êthos* de las Instituciones y decir, por ejemplo, que tal o cual Administración está «encanallada» porque no responde a los principios de publicidad, imparcialidad y competencia; o que es arbitraria, porque no se ajusta al derecho, o que es corrupta si lo infringe habitualmente en su funcionamiento.

La Constitución española de 1978 se proclama como Estado social y democrático de derecho, conjugando así la ética liberal y la social-democrática, o, si se prefiere, los derechos humanos y civiles y los derechos sociales¹. Su principio normativo no es otro que la dignidad moral de las persona humana, en su doble dimensión de sujeto autónomo de responsabilidad y de miembro de una comunidad racional. Y de ahí que el legislador haya creído oportuno

¹ Véase mi ensayo «La ética pública constitucional», contenido en mi libro *Ética pública, êthos civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 42-60.

tuno establecerlo al comienzo del título I acerca de los derechos y deberes fundamentales:

La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de las demás son fundamentos del orden político y de la paz social (art. 10.1).

Ahora bien, tal principio se desarrolla y especifica en una tríada de valores, no meramente orientativos, sino legitimadores (base de legitimación) –la libertad, la igualdad y la justicia–, como se especifica en el título preliminar artículo 1.º En este contexto piensa uno inevitablemente en un célebre pasaje kantiano en que estos tres valores ideales aparecen formulados en su rango de principios normativos *a priori*, es decir trascendentales o de razón pura, necesarios para el establecimiento del Estado:

1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*.
2. La *igualdad* de este con cualquier otro, en cuanto *súbdito*.
3. La *independencia* de cada miembro de una comunidad, en cuanto *ciudadano*².

Libertad en cuanto *hombre*, subraya Kant, pues tiene en su razón la capacidad de darse ley o de gobernarse por sí mismo. Igualdad en cuanto *súbdito*, pero no ya del soberano, sino primaria y fundamentalmente de la majestad de la ley, en cuanto expresión de la voluntad común. «En cuanto súbditos, son iguales entre sí, porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública»³. E independencia (*Selbständigkeit*) en cuanto *ciudadano* (*Bürger*), pues la autonomía cancela todo sentido de dependencia y eleva al hombre al rango de legislador, en este caso, co-legislador con cualquier otro hombre acerca del sentido y alcance del interés colectivo. Ahora bien, los colegisladores se mantienen por la ley en una relación de interdependencia y reciprocidad y, por tanto, de solidaridad en la suerte y el destino comunes. De ahí el tercer valor, que reclamaba el lema revolucionario francés, la fraternidad, todavía con resonancias religiosas por el común origen, secularizado luego en la solidaridad entre los compañeros, que determinan juntos su destino (art. 2, art. 9.2 y art. 40.1).

Estos grandes valores son de suyo exigencias éticas ideales de realización moral, y se truecan en derecho tan pronto como, al fundar sobre ellos la convivencia civil, se convierten en exigencias jurídicas de realización efectiva, no

² *Teoría y práctica*, traducción española de Juan Miguel Palacios, estudio preliminar de R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986, p. 27.

³ *Idem*.

solo individuales sino sociales, que ha de promocionar el Estado, es decir, en cuanto pueden ser reclamadas y satisfechas en concreto mediante la fuerza de la ley. La virtud no es más que la participación práctica en la esfera del valor, ya sea éste moral o jurídico, y el *êthos* reside, como queda dicho, en la unidad interna de las disposiciones prácticas de la persona. Pero aquí y ahora, me refiero al *êthos* del ciudadano, aquella personalidad moral que deriva de asumir y practicar la herencia axiológica, que encierra la Constitución. Fue Hegel quien señaló, frente a las teorías formales del contrato, que el Estado se funda en la *eticidad* (*Sittlichkeit*), en un depósito viviente de creencias y valores compartidos, de vínculos orgánicos, no ya de etnia, sino de costumbres (*mores*) y tradiciones valorativas, de voluntad sustantiva común, que constituyen su realidad ética efectiva⁴, de tal modo que el individuo que participa en esta vida en común porta su sello característico. Es su carácter ético individual como cuño de esta eticidad sustancial colectiva. El Estado no es solo un armazón formal/jurídico y un aparato administrativo, como suele creerse, sino una forma ética de vida, en la que se lleva a cabo la comunidad racional de sujetos libres e iguales.

Se comprende así la importancia que tanto el liberalismo como el republicanismo, aun cuando con distintos enfoques y acentos, han concedido a la «virtud», esto es, a la capacidad (*areté*) del individuo para poder participar, discursiva y cooperativamente, en la vida común. No es la *virtú* del gobernante, sino la del ciudadano en la medida de su pertenencia a una forma civil de vida. Montesquieu ha tomado por el *principio* que inspira e informa el régimen democrático republicano, a diferencia de su *naturaleza* o estructura institucional, a la *virtud*. Es bien conocido el celebre pasaje en *Del espíritu de las leyes*:

No hace falta mucha probidad para que un gobierno monárquico o un gobierno despótico se mantenga o se sostenga. La fuerza de las leyes en uno y el brazo del príncipe siempre levantado en el otro reglan o contienen todo. Pero en un Estado popular hace falta un resorte más, que es la virtud⁵.

Su argumento es de una factura muy simple y casi intuitiva. Es el *miedo* el que mantiene en pie a un régimen despótico, pues la espada del déspota se nutre de este terror a la muerte, que ha llevado al hombre a pedir protección y seguridad en su vida. En la monarquía, en cambio, el principio es el *honor*, ya que todos los actos y disposiciones se inspiran en el móvil fundamental de la gloria del príncipe, como espejo de la majestad divina. Pero en la democracia ya no cuentan, como móviles animadores, ni lo uno ni lo otro, ni el temor ni

⁴ *Principios de filosofía del derecho*, prs. 257 y 258.

⁵ *De l'esprit des lois*, en *Oeuvres complètes*, Paris, Du Seuil, 1964, p. 536.

la búsqueda de honores y dignidades, sino el pacto mismo de convivencia, la alianza de seres libres e iguales ante la ley, que solo puede mantenerse por la *virtud*. Aquí el término suena en su pleno sentido ético/existencial. Es la capacidad de cada ciudadano para vivir de aquella convicción fundamental y actitud activa de que ha brotado la ley, como fruto de una colegislación. Si este esfuerzo desaparece, si la vida en libertad deviene una rutina o languidece por la inercia de la costumbre, si deja de ser una incesante conquista, pierde su savia vivificadora y puede desaparecer por falta de vigor, ante los estímulos de un fácil bienestar o las promesas de un demagogo. La virtud no es más que respeto a la ley, conciencia de su majestad y dignidad, como expresión de la misma voluntad común soberana. Ya decía Heráclito que la ley es más fuerte que la muralla de la ciudad, pues defiende el espíritu de convivencia:

Se puede definir esta virtud (precisa Montesquieu) como el amor a las leyes y a la patria. Este amor, demandando una preferencia continua del interés público al suyo propio, regala todas las virtudes particulares, que no son más que esta preferencia⁶.

Virtud que es, ciertamente, conciencia y esfuerzo, pero también sentimiento e-motivo, capaz de mover por impulsión directa, como el amor. El imperio de la ley es la majestad para el hombre moderno, consciente de la contención que ejerce sobre el egoísmo singular y, a la vez, de la apertura de un ámbito universal y público de libertades compartidas. La libertad humana, digna de este nombre, lo es *en* la ley, en su marco de composibilidad y concurrencia de las libertades particulares, *por* ella y *mediante* ella, como el nuevo medio cultural en que puede crecer la vida del espíritu.

Lo contrario al respeto a la ley es su violación, como ha ocurrido en la Generalitat catalana durante el *procés*, pretendiendo con argucias y sutilezas, so color de fuerza mayor o de un bien superior, que ésta, la ley violada, quede impune. Por eso, cuando los que tienen responsabilidades de gobierno presumen públicamente de astucias para burlar la ley, que precisamente les concede su autoridad, utilizan todas las argucias imaginables para burlarla, y, cuando lo hacen, se permiten gestos provocativos de desafío, lo que está en juego, por encima de la conveniencia y de las tácticas políticas, es restaurar la dignidad de la ley. La impunidad es el cáncer de la democracia, su verdadera «cuestión política», pues ninguna otra puede ser tan corrosiva para la convivencia civil. Son muchas las razones que así lo acreditan. Es, en primera instancia, la corrupción más contagiosa, pues ningún ciudadano tolera que alguien pueda ser

⁶ *Ibid.*, 542.

tratado de modo excepcional, sin aplicarse inmediatamente tal excepción a sí mismo. La igualdad ante la ley es tan fundamental, que si se la infringe o socava, merma la autoestima moral que se tiene de la propia ciudadanía como asociación de seres libres e iguales. Y cuando se debilita esta autoestima, que es la base de la virtud civil, no hay incentivo alguno para respetar la ley. En tal caso, el «por qué no yo o porque no a mí otro tanto» se convierte en una demanda radicalmente subversiva, que no tiene respuesta satisfactoria. Una vez que se abren espacios de impunidad, nada puede impedir que se agranden a discreción al socaire de intereses de toda catadura, ya sean de grupos de presión, de colectivos políticos o de simples individuos. En segundo lugar, la impunidad produce una desmoralización generalizada en aquellos que quieren regirse por la ley, y que ven cómo es mancillada y burlada sin consecuencia alguna; o, por mejor decir, con la consecuencia política incalculable de que burlarla no cuesta nada; más aún, que la propia burla rinde créditos sociales o políticos. La cuestión sube de grado, si, además, se tiene en cuenta que conculcar la ley deja desamparados a todos aquellos que viven bajo ella pues llegan a creer que no quedan protegidos sus derechos bajo su patrocinio. Cualquier ley que se infrinja causa un daño social incalculable en sus consecuencias. ¿Qué será de quien confía en su cumplimiento y se encuentra desasistido de la única arma democrática, que protege la libertad y el interés de todo? ¿Qué habrán pensado, sentido, durante los días más álgidos de la crisis política catalana, los ciudadanos de Cataluña, y de toda España, al ver tan desarmado su Estado soberano de derecho? Temo que a algunos de nuestros flamantes políticos, algunos de estreno y otros de recambio, no se les haya ocurrido hacerse tales preguntas. Pero lo más grave, el daño más sutil y profundo, de la impunidad es la perversión insensible del sentido jurídico, tanto del ciudadano de a pie como de sus representantes legales o de los mismos profesionales del derecho. Se comienza con una concesión y no se sabe hasta dónde se puede llegar en sus consecuencias.

Mas aún, incluso a una ley injusta habrá que obedecerla, aun cuando uno se esfuerce por derogarla o modificarla o cambiar la mentalidad que la sustenta. ¿No fue esta la enseñanza inmarcesible que nos dejó Sócrates?... Ante el consejo de los amigos de huir de la ciudad de Atenas, que lo había condenado injustamente, él los disuade haciéndoles ver que se ha pasado toda su vida defendiendo la obediencia a las leyes, como fundamento de la convivencia, y no va a burlarlas ahora cuando se pronuncian en su contra. Como le arguyen las leyes,

Dime, Sócrates, ¿qué tienes intención de hacer? ¿No es cierto que por esta acción que intentas, tienes el propósito, en lo que de ti depende, de destruirnos a nosotras y a toda la ciudad? ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la

ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados?⁷

Quien se haga sinceramente esta pregunta, con seriedad moral, no tendrá más remedio que convenir con Sócrates poniéndose de parte de las leyes. La Constitución española de 1978 había supuesto previsoramente esta coyuntura extrema de ruptura de la legalidad, quizás como antídoto a las intenciones golpistas de tan funesta memoria. A tal fin, la aplicación del artículo 155 de nuestra Constitución a los promotores y autores de la ilegítima declaración de independencia de Cataluña, con motivo del *procés* catalán, ha demostrado que el respeto a la ley está vigente y es el único camino practicable para restaurar la convivencia democrática. Lo que verdaderamente pacifica una sociedad es el cumplimiento de la ley común y no las argucias para burlarla o las concesiones de gracia a los que han impugnado obstinadamente su dominio.

3. CONVIVENCIA, CONCORDIA Y AMOR PÚBLICO

El respeto a la ley, aun siendo la virtud política fundamental, es todavía un sentimiento moral bastante abstracto, y de ahí que no sea un móvil suficiente para asegurar la convivencia si no va acompañado de la virtud de la concordia, a la que llamó Aristóteles la amistad civil. Además del amor a las leyes se necesita del amor de benevolencia hacia los otros, con los que es preciso convivir. Las ciudades viven del acuerdo (*homología*) entre sus habitantes, de un pacto o alianza objetivo, y éste requiere, a su vez, de una actitud subjetiva de concordia, como disposición básica para el entendimiento del interés común. E incluso llega Aristóteles a distinguir entre la mera benevolencia (*eunoia*), como sentimiento pasivo, y la concordia (*homónoia*) en cuanto actitud activa a promover el acervo de valores y bienes en común. «La amistad mantiene unidas las ciudades»⁸, y la prueba está en que de nada se han preocupado tanto los grandes hombres de Estado como de mantener la concordia civil. La amistad civil supone, además, un correctivo para que el amor propio (*filautía*) no degeneren en malsano egoísmo y encuentre, a su vez, un medio social adecuado para su desarrollo sin la garantía de las leyes y la paz social.

Por desgracia, este es un vínculo bastante débil entre nosotros. Ya advertía Eugenio d'Ors que al español le faltaba disposición para el diálogo, y esto era un signo elocuente de «la incapacidad específica de los españoles para el

⁷ *Critón*, 50 a-b.

⁸ *Ética a Nicómaco*, 1155a, 22-23.

ejercicio de la amistad»⁹. Muy dura parece la sentencia, pero hay algo de verdad en esta propensión ibérica al todo o nada en el orden de los afectos, o conmigo o contra mí, a reclamar fidelidades absolutas y embarcarse en hostilidades de por vida. Aquí, entre nosotros, el amigo suele ser el camarada o el correligionario, y el enemigo es el mero adversario o el que no piensa igual, ecuación pernicioso que propende abiertamente al sectarismo. No es, pues, extraño que sea frecuente el desgarrón de la convivencia, que tantos y tan profundos traumas ha dejado en la cultura y en el carácter español. Toda la historia contemporánea de España está plagada de guerras civiles, y hasta en la sociedad reconciliada, que ha instaurado la Constitución del 78, se han abierto querellas y sediciones, que han llevado al terrorismo y a la rebelión secesionista. Ninguna otra democracia moderna europea se ha visto sometida a tan cruel martirio, con su secuela inevitable de incomprensión mutua, intransigencia institucional y odio social.

No es preciso recabar la autoridad de Aristóteles o de Cicerón para persuadirnos de la necesidad de la concordia como base inexcusable de convivencia política. Al comienzo de la modernidad, nos alertaba de ello una voz reciamente española, como la del humanista Juan Luis Vives, en su intento de pacificar a Europa, desgarrada por agudos conflictos religiosos:

Tanto la concordia como la discordia han ido dejando en pos de sí sus vestigios respectivos y su influjo causal. La concordia congregó al género humano, fundó, aumentó y consolidó ciudades; hizo que se inventaran las artes útiles a la vida, el bienestar material y el cultivo de los ingenios; formó preclaros varones en talento, sabiduría, ilustración y virtud. Al contrario, por la discordia los hombres andan dispersos y errantes, llenos de miedo y terror, sin poder fiarse ni del lugar en que viven, ni de los hombres con quienes tratan, pues el pie, en el que poco ha se clavó la espina, no puede fijar su huella con firmeza. Sin leyes y *roto el vínculo de la concordia*, se hace imposible la convivencia de las asociaciones humanas¹⁰.

He alargado la cita para dejar constancia de los frutos tan dispares y opuestos de una y otra actitud. Basta con decir que con la concordia se afirma y desarrolla la vida, la doméstica y la civil, y con la discordia se atrofia y envenena hasta su liquidación. Ahora bien, la concordia no es vago estado de espíritu o una virtud espiritada. Se especifica y reconoce por otras disposiciones tales como franqueza de alma, tanto en hábitos de comunicación como de

⁹ «De la amistad y del diálogo», en *Diálogos de Eugenio d'Ors*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 43 y 46.

¹⁰ *De la concordia y de la discordia*, trad. española de Enrique Rivera, Madrid, Ed. Paulinas, 1978, p. 266.

cooperación, reciprocidad en el trato, lealtad en mantener la palabra dada y predisposición hacia la justicia en las relaciones mutuas. Si la amistad civil nos hace sociables y benevolentes, es la justicia la que establece el verdadero fundamento de la ciudad. Amistad civil y justicia forman los pilares fundamentales de la convivencia y constituyen, en su juego recíproco de complementariedad, lo que denominó Jovellanos el amor público, formulado casi en los mismos términos de Aristóteles, ya pasados por el espíritu de la Ilustración:

De él nace el respeto a la constitución, la obediencia a las leyes, la sumisión a las autoridades constituidas y el amor al orden y la tranquilidad. En fin, él es el que obtiene del interés particular todos los sacrificios que demanda el interés común, y hace que el bien y prosperidad de todos entren en el objeto de felicidad de cada ciudadano¹¹.

Pero este amor es más que respeto a las leyes y las instituciones. Integra un elemento afectivo y sensitivo más directo e inmediato, de socialidad ejercida, de simpatía por los otros y de gusto en la comunicación y la cooperación social, y a la vez, un elemento activo, que es afán y esfuerzo por aumentar y ennoblecer el patrimonio común:

Ella es (prosigue Jovellanos) la virtud primordial de los Estados, porque solo ella puede dar a la acción de sus miembros una continua y constante tendencia hacia la común felicidad. Por el amor público son perfectamente mantenidas todas las relaciones, preservados todos los derechos, desempeñados todos los deberes y alcanzados todos los fines de la institución social¹².

Obviamente el amor público no se puede mandar; hay que educar en él cada día, con paciencia y perseverancia, en todas las áreas de convivencia, privadas y públicas, y sobre todo, ejercitarlo con imaginación a través de tareas concretas, que propicien la participación ilusionada y la cooperación. Desgraciadamente, ha faltado educación cívica en la escuela, pues, cuando se ha impartido esta disciplina, se ha hecho con harta parcialidad ideológica y sectarismo, que ha ocasionado su desprestigio. Reformar la escuela en un sentido civil y civilizador se ha convertido en una misión imperiosa de la democracia: recobrarla como un servicio público que favorezca la conciencia de lo público institucional y también de lo público colectivo y social, en suma, del patrimonio común. Dignificarla como una institución formativa del *êthos* civil, donde se forme al ciudadano en hábitos participativos, discursivos y cooperativos, y

¹¹ *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1951, I, 256b.

¹² *Idem*.

se le transmita la noble emoción del amor público, del esfuerzo y la emulación, conjugando así el legítimo amor a sí mismo y el amor a la herencia común.

4. LAS CARAS DEL PATRIOTISMO

Desembocamos así en la cuestión del patriotismo, un término litigioso y bajo sospecha, si se tiene en cuenta el furor delirante de los nacionalismos, los viejos y los de nuevo cuño, y los resentimientos del etnicismo cultural. Después del sarampión del patriotismo franquista y de los otros nacionalismos periféricos, surgidos, según dicen, en su revancha, como si solos ellos hubieran sufrido la dictadura, la palabra patriotismo ha sido desterrada de nuestro vocabulario, o, al menos, puesta en lazareto. Pero ocurre lo de siempre, que cuando se pierde la palabra, ya no se sabe objetivar la cosa y todo se pierde en un caos de emociones e impresiones. Precisamente por eso hay que hablar de patriotismo como una terapia clarificadora para saber lo que nos pasa.

En cierto sentido, el patriotismo puede tomarse como una forma, la más espontánea e inmediata, del amor público, y por lo mismo, la que más necesita de la reflexión educativa que alargue la simpatía de lo más próximo hacia nuevos horizontes de convivencia. Unamuno solía hablar de los dos focos de la personalidad, el concreto/singular, que nos vincula y arraiga en la tradición del paisaje, las costumbres y la lengua vernácula, y el universal y cosmopolita referido al todo de la humanidad, es decir, la patria chica y la patria grande. En encontrar el equilibrio en esta tensión está el futuro de la educación patriótica, así como en descubrir las diversas caras del patriotismo. No encuentro una clarificación más lúcida del patriotismo que unas breves páginas de Immanuel Kant, que sabía tanto acerca de los sentimientos:

Porque el modo de pensar patriótico es aquel en que cada uno de los que se hallan dentro del Estado (sin excluir al Jefe) considera a la comunidad como el seno materno, o al país como el suelo paterno, del cual y sobre el cual él ha surgido, y al que ha de legar también como una preciada herencia; es aquel modo de pensar en que cada uno se considera autorizado para preservar sus derechos mediante leyes de la voluntad común, pero no para someter a su capricho incondicionado el uso de todo ello¹³.

En esta declaración kantiana se deslindan dos partes sustantivas, distintas, y, a la vez, complementarias. De un lado, una comunidad materna y un

¹³ *Teoría y praxis, op. cit.*, 28.

suelo/paisaje paterno –la comunidad del origen y el suelo– en que arraiga la vida, que es herencia de sentimientos y tradiciones de valor a conservar y transmitir. Es el patriotismo cultural, etnolingüístico, por el que el hombre encuentra su identidad más íntima e inmediata. Pero, del otro, en un nivel superior en sentido axiológico, una comunidad de leyes de la voluntad común, que ha surgido de otro origen, en virtud de una nueva motivación racional. Pero esta distinción viene de lejos. Ya Cicerón en *Las leyes* se encargó de establecerla:

Hay dos patrias, una la de la naturaleza, otra la de la ciudadanía; así, pues, como el gran Catón, aunque había nacido en Túsculo, recibió la ciudadanía del pueblo romano, y por ello, al ser tusculano de nacimiento y romano por ciudadanía, tuvo una patria por el lugar y otra por el derecho (...) Pero es preciso que esté por encima en nuestro cariño aquella de que deriva el nombre de la república y de todo el Estado; por ella debemos morir y a ella debemos entregarnos por entero y en ella debemos poner y casi consagrar todo lo nuestro. Pero no es mucho menos dulce aquella que nos engendró que la que nos acogió¹⁴.

Otro tanto podría decirse de un griego, para el que la *polis* Atenas valía más que cualquier otro lugar concreto, por ser la patria espiritual en que respiraba el aliento de la libertad y el vínculo ético de lo común. Me conmovió y me hizo pensar la respuesta que me dio mi amigo Frances de Carreras, a quien le pregunté un día por las dificultades que tendría que sufrir en Cataluña, dada su posición no independentista. Me dijo que sí, que eran muchas, que muchos amigos le reprochaban su actitud y se extrañaban de que no sintiera, como ellos, la emoción de la patria catalana. «Sí la siento –les replicó él–, pero siento aún más profundamente otras, como la del derecho, la justicia, la solidaridad». Y aquí no vale decir que unas emociones por otras, todas valen lo mismo. No es tampoco cuestión de la intensidad del sentimiento, sino de su recta jerarquía. Hay que mantener los sentimientos en la transparencia y la rectitud del *ordo amoris*, que diría Max Scheler, pues de lo contrario, se vuelven ciegos y compulsivos. El amor a la propia tierra, al estar fundado en vínculos de naturaleza, es más fuerte y más dulce, pero de más corto radio y nivel moral que aquel otro sentimiento de pertenencia a una comunidad fundada en los vínculos morales de la libertad y el derecho. De ahí que el primero fácilmente degenerare en pasión ciega y absorbente, la «pasión nacional», si le falta el contrapunto de lo universal. «Hablo de aquel desordenado afecto –dice el ilustrado Benito Feijóo– que no es relativo al todo de la república, sino al propio y par-

¹⁴ *Las leyes*, II, 5, trad esp. de Álvaro d'Ors, Madrid, Gredos, 2009, pp. 196-7.

«particular territorio»¹⁵, y señala a continuación los efectos nocivos que de él pueden seguirse, como división de los ánimos, resentimientos, celos, belicosidad, estorbo a la justicia, todo un cuadro de males, de que estamos siendo tristemente testigos en la España de hoy. Por el contrario,

La patria, a quien sacrifican su aliento las almas heroicas, a quien debemos estimar sobre nuestros particulares intereses, la acreedora a todos los obsequios posibles, es aquel cuerpo de Estado donde, debajo de un gobierno civil, estamos unidos por la coyunda de unas mismas leyes¹⁶.

Se distingue así la nacionalidad de la lengua y la etnia y la nación de los ciudadanos libres e iguales. En ocasiones estos dos sentidos de nación han sido círculos concéntricos de distinto radio, más familiar e íntimo el de los sentimientos naturales y más amplio universal el de la voluntad común, que se han potenciado recíprocamente, proporcionando unidad y estabilidad a la forma democrática del Estado. Pero conviene tener presente la tensión ética inherente a este doble círculo: el primero es exclusivo, porque está definido por circunstancias naturales, como el suelo, la sangre y la lengua: el segundo, como círculo ético jurídico, es inclusivo, en cuanto potencialmente abierto a otros hombres, que compartan los criterios de legalidad. El patriotismo constitucional no es una fórmula huera, recién inventada y artificiosa, un *pret-à-porter* político. Es la fórmula que enfatiza el patriotismo eterno, el verdadero patriotismo, que lo fue siempre de la *civitas* y de sus leyes. La actualización que ha tenido esta fórmula en Sternberger y en Habermas ha sido reactivamente a la trágica experiencia del patriotismo nacionalista nazi, de «suelo y sangre» y reivindicando la nobleza de la idea democrático/republicana.

La historia se ha encargado de agitar el orbe, de vez en cuando, con profundas migraciones en uno y otro sentido, rompiendo los estrechos círculos de la etnia y de la lengua materna. Este es un destino que nos trasciende y que no podemos cambiar, sino tan solo canalizar. Cualquier intento de cerrar fronteras a cal y canto, aparte de superfluo, pues es más potente la fuerza irruptiva de los desesperados que asaltan las vallas, se convierte en una regresión de los sentimientos morales de justicia y solidaridad. Pero la misma historia ha ido creando, por fortuna, una mentalidad más abierta y comprensiva, que ha superado las fronteras etnoculturales. Ambas dimensiones, actuando a la par, han roto los límites de las sociedades cerradas, y potenciado el surgimiento de sociedades complejas y abiertas, cuya convivencia es, tiene que ser, un pro-

¹⁵ *Teatro crítico universal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973, II, 62-63.

¹⁶ *Ibid.*, 63.

ducto del consenso y el entendimiento. Ahora acertamos a comprender que la democracia es de suyo inclusiva por tratarse de una comunidad racional bajo el imperio de la ley común, y que las naciones culturales tienden a cerrarse sobre sí mismas, primando lo autóctono diferencial frente a la autónomo racional genérico o común.

Por lo demás en ningún código, ya sea natural o legal, está escrito que toda nación etnocultural haya de ser un Estado. Esta ha sido un axioma de Carl Schmitt sobre una idea naturalista y populista de la política, más propinqua al romanticismo que a la Ilustración. Pero ni siquiera en el romanticismo faltó la dimensión republicana. Hölderlin, cantó la alegría del retorno a la tierra madre, pero nunca se olvidó de la otra patria republicana y universal: «¿qué sería este mundo si no fuera un acorde de seres libres?», se pregunta Hiperión¹⁷, y en otro momento ansía «¡que de las raíces de la humanidad surja el nuevo mundo!; que una nueva deidad reine sobre los hombres, que un nuevo futuro se abra ante ellos!»¹⁸. Ciertamente no está pensando en el *totem* alemán, al que dirige el poeta una dura crítica profética por haber perdido la armonía del espíritu¹⁹. Apelando de nuevo al tribunal de la historia, ha ocurrido lo contrario a lo que señala Schmitt. Ha triunfado la fórmula mixta: hay naciones sin Estado, muchas –casi incontables–, y hay Estados multinacionales o multiculturales, casi todos los existentes, y la fórmula tiende a generalizarse debido al signo progresivo de una civilización abierta en sus formas de comunicación e intercambio. La humanidad real es mestiza, y lo será más en el futuro, por obra de *ananke* y *eros*, en virtud de los flujos naturales de población y los contagios culturales, sin que haya política que pueda remediarlo. Lo que puede exigir una nacionalidad, con arreglo a derecho, al menos, al derecho internacional hoy vigente, es el reconocimiento de su especificidad etno/cultural, la protección de su lengua y su cultura, y la capacidad de autogobierno mediante instituciones y magistraturas propias, integradas federalmente en cuerpos políticos estatales de más amplio radio. En una ocasión, tras una intervención mía en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas acerca de «Ética democrática, pluralismo y nacionalismo», ya recogida en libro²⁰, me preguntó Miguel Herrero de Miñón si había un modo de que un *ethnos* llegara a ser un *demos*. Le respondí que dos, la historia y la democracia, aun cuando no tuve entonces ocasión de desarrollarlo por falta de tiempo. La historia se ha encargado de convertir en Estado aquellas naciones que han desarrollado un proyecto más

¹⁷ *Hiperión*, trad. esp. de Jesús Munárriz, Madrid, Hiperión, 2000, p. 189.

¹⁸ *Ibid.*, 125.

¹⁹ *Ibid.*, 204 y ss.

²⁰ *Ética pública, éthos civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 195-223.

fuerte, dinámico e integrador de convivencia, y estos Estados se han vuelto un *demos*, en la época moderna, en virtud de la autodeterminación social democrática por las libertades modernas. Las otras naciones, a las que más propiamente habría que llamar nacionalidades, para evitar equívocos, las que no fueron Estado, sólo les cabe la vía democrática del reconocimiento de sus peculiaridades y diferencias, y son ya *demos* si pertenecen a Estados democráticos de derecho, embarcados además en un gran proceso histórico federativo como es la Unión europea. En este orden de cosas, la invocación de los derechos históricos no representa jurídicamente nada hoy, ningún título a tener en cuenta, ni en la letra ni en el espíritu, pues lo esencial de ellos, la exigencia de un pueblo a su identidad y libertad, queda mejor justificada desde los principios democráticos, que amparan los derechos humanos, que apelando a prerrogativas históricas, ancladas en un pasado, que pretende hacerse definitivo. Cuando la Constitución ordena amparar y proteger tales derechos, se determina expresamente, como no podía ser de otro modo, que su «actualización se llevará a cabo en el marco de la Constitución y de los Estatutos de Autonomía» (Disposiciones adicionales, primera), y no introduciendo subrepticamente otra forma de legitimidad historicista, que aparte, de contraria al verdadero sentido histórico, pugne con la legitimación democrática moderna. Hay una sola nación, y una sola legitimidad y soberanía. La Constitución española es rotunda en este sentido, señalando así el nivel superior de la integración ético/jurídica sobre cualquier otro:

La Constitución se fundamenta en la indivisible unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles, y reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran y la solidaridad entre todas ellas (art. 2).

Escribir en este contexto con mayúscula la palabra Nación me parece un gran acierto. España no es solo una «nación de naciones» (o nacionalidades) sino una supra-nación, que ha sabido integrar una pluralidad de pueblos –las Españas, de un lado y otro del Atlántico– en una unidad superior de destino histórico y de empresa civilizadora, como fue también su imperio, tan semejante a una romanización colonizadora. Por eso el patriotismo constitucional no es una mera fórmula jurídico-política. Es un sentimiento moral, al que hay que convertir en virtud civil o pública mediante la educación y el ejercicio constante de la solidaridad. Sugería antes que el sentimiento patriótico primario necesita de una reflexión interna que alargue la simpatía que sentimos hacia lo próximo inmediato en un verdadero sentimiento moral al lejano.

Aquí y ahora, el patriotismo constitucional no es «españolismo» frente a «catalanismo» o a «vasquismo», en la fórmula reductiva en que suelen formularlo los patriotismos de etnia, que atizan a menudo el fuego del resentimiento y la disensión. Es la conciencia ética de haber encontrado un cauce constitucional, siempre reformable, al pluralismo cultural en un proyecto histórico de modernización y regulación democrática, y de haberlo abierto, además, a más amplios horizontes integradores en el área cultural europea. ¿Cómo se nos puede demandar, más aún, pretender imponer, y en nombre de la democracia, vía hechos consumados, una vuelta al espíritu de los taifas, los odios intestinos y la desintegración?... También la indignación es un sentimiento moral, que sabe que le asiste mejor causa, más alta razón, contra aquellas actitudes particularistas y sectarias que destruyen la convivencia. El amor público siempre ha sido amor civil, y no puede ser de otro modo. Hay que tener claras las ideas en este punto para no dejarse seducir por blandas llamadas a la tolerancia o pseudodemocráticas apelaciones al populismo. En una posible reforma constitucional, más que pensar en ensayos políticos y propuestas audaces, que ya está todo inventado, habrá que atender a demandas sociales y valores éticos que proteger. A mi juicio, dos son fundamentales: integración y concordia, anverso y reverso de lo mismo. Objetivamente, integración y por partida doble: integración interna, de un lado, después de la pleamar de los nacionalismos, robusteciendo el poder central del Estado, sea en su forma autonómica o federal, y sus competencias irrenunciables, y del otro, cohesión social para remediar cuanto antes la profunda brecha abierta por la crisis, que extiende la marginación social y económica y la desmoralización del país. Hacia fuera, también integración, promoviendo los vínculos cívicos culturales y sociopolíticos indispensables hacia una Europa federal. Y subjetivamente, concordia, tanto en su forma legal de solidaridad, tan maltrecha entre nosotros, como en su forma ética de educación en hábitos de convivencia. Reforma de la mentalidad mediante la Escuela, utilizada hasta ahora como instrumento desintegrador, y reforma del sentimiento en el cultivo del patriotismo constitucional. Mejor homenaje no cabe hacer a la Constitución de 1978: cumplirla y hacerla cumplir; también mejorarla, en el momento oportuno y en la medida de lo estrictamente necesario, siempre conforme al espíritu de la Constitución, que no es otro que la reconciliación nacional en instituciones democráticas.

VI

CRISIS SOCIAL Y RELEGITIMACIÓN DE LA DEMOCRACIA

Permitidme enlazar con mi salutación de hace unos meses en el I Encuentro Iberoamericano de Academias de Ciencias Morales y Políticas celebrado en Madrid en el pasado mes octubre de 2017¹. Los españoles invitados a este nuevo Encuentro de Argentina, después de un largo viaje, nos sentimos aquí en nuestra propia casa, porque siempre se nos ha brindado en esta tierra una oportunidad para rehacer la vida. Es la casa de la misma lengua, sangre de nuestro espíritu común, de la misma tradición de creencias y valores, atesorada en una historia y literatura compartidas. España es una más entre las muchas Españas, que han florecido en este lado del Atlántico con vida propia y pujante, de modo que es obligado que siempre que nos reunamos, cualquiera que sea el asunto que nos congregate, se celebre, ante todo, el gesto gozoso del reencuentro de una gran familia. Hoy traigo de España, de parte del presidente de la Real Academia de Ciencias Morales y políticas y de toda la Institución académica una cálida salutación en esta conmemoración del 80 aniversario de la fundación de la Academia Nacional argentina de estas materias, por sus copiosos frutos y relevantes servicios al pueblo argentino, con el ferviente deseo de que los próximos ochenta años sean aún más fecundos todavía, si cabe, en la investigación científica y la orientación cultural de esta gran Nación. Agradezco muy sinceramente, en nombre de la RACMYP, a la que me honro en representar hoy, la amable invitación para participar en este Congreso, que puede ser considerado como el segundo acto de aquel primer En-

¹ Discurso pronunciado en Buenos Aires y en la sede de la Academia Nacional Argentina de Ciencias Morales y Políticas, con motivo del 80 aniversario de su fundación, en la solemne apertura del II.º Encuentro internacional de la RACMYP de España con las Academias homólogas hispano-americanas.

cuentro iberoamericano de las Academias del ramo en Madrid, en octubre de 2017, gemelos ambos en su propósito y temática, de modo que constituyen en su conjunto un mismo Encuentro fundacional, en distinta sede, Madrid y Buenos Aires, que ha de marcar el rumbo de estrechas convivencias intelectuales en el futuro. Proponía en Madrid la tarea de una sólida y fecunda colaboración intelectual, en igualdad y reciprocidad, entre las Academias homólogas de uno y otro lado del Atlántico, en el convencimiento de que compartimos la tarea de orientación y consejo de nuestras respectivas sociedades en el ámbito de problemas sociales y culturales, que conciernen a nuestro destino común. Agradecimiento también, y muy especialmente, por la distinción, que se nos otorga, de asumir la conferencia inaugural del Encuentro, en razón a la antigüedad de nuestra Academia y a la experiencia que da el haber andado más largo camino. He aceptado con gusto la sugerencia de doña Marita Carballo de disertar acerca de las «Crisis social y relegitimación de la democracia» ante los nuevos desafíos, como pórtico genérico a los diversos análisis que se llevarán a cabo en las Mesas redondas programadas. No pretendo, en modo alguno, abarcar este inmenso tema, sino tan solo esbozar algunas ideas fundamentales, que puedan abrir un horizonte común de reflexión.

1. DEL ESTADO DE BIENESTAR AL ESTADO DE PENURIA

Con el concepto de crisis no me refiero a fenómenos de superficie como la rampante corrupción política, la falta de ejemplaridad pública, la oligarquización de los partidos, la apatía del electorado desencantado y el absentismo creciente de las urnas, fenómenos todos ellos preocupantes, sin duda, pero que no alcanzan a definir la cabal magnitud de la actual crisis de la democracia. Ésta responde más bien a una des-animación interna del régimen democrático, común a toda Europa y a América, que aún no ha provocado la des-afección de las masas, pero va camino de ello por la creciente insatisfacción generalizada con la praxis política habitual, el incontrolado desempleo y la falta de compromiso civil con las instituciones democráticas. La cuestión es saber cuál es la clave de esta creciente pasividad del ciudadano, de su desinterés y escepticismo práctico, que hace que la legitimidad democrática se deba cada vez más a una resignada conformidad pragmática que a una profunda convicción reflexiva. Hay, pues, una generalizada conciencia de que estamos viviendo una crisis de la democracia, a la que se puede llamar con todo derecho una crisis de legitimidad, como propuso Juan José Linz, no por quiebra de sus fundamentos

teóricos, sino debida a la creciente pérdida de la confianza ciudadana en la capacidad del sistema para conseguir determinados fines colectivos².

Desde esta perspectiva me propongo analizar sumariamente la situación de hoy, al filo de la dramática trayectoria que nos ha llevado, en dos décadas desastrosas, desde el comienzo de siglo, del relativo Estado de bienestar al Estado de penuria social, en que nos encontramos inmersos. Es un hecho evidente el crecimiento acelerado del Estado de servicios o de bienestar, en la segunda mitad del pasado siglo, al socaire de las demandas sociales originadas tras la segunda guerra mundial. La tarea de reconstrucción de una Europa desolada por la guerra y la creación de una sociedad estable al abrigo de los peligros extremos del comunismo y el fascismo, inspiraron y alentaron este esfuerzo. El nivel de estabilidad y adhesión interna logrado por los regímenes democráticos de la península escandinava se convirtió en referencia del resto de los países europeos. Realmente, el gran triunfo de la segunda mitad del siglo xx fue la creación de una clase media, ancha y estable, y un Estado promotor y garante de servicios sociales. Pero este esfuerzo gigantesco implicó al aumento de la deuda pública en términos alarmantes, y la hipertrofia de la burocracia y tecnocracia que acabaron por poner en cuestión la misma estructura del Estado. La dinámica de este crecimiento y el incumplimiento de sus propias expectativas ha sido un factor decisivo en la conciencia de crisis generalizada, que hoy vivimos.

La causa desencadenante del malestar ha sido la grave crisis social producida por la recesión económica de 2008, cuyos efectos destructivos aún nos alcanzan. En muchos casos se ha producido un grave retroceso del Estado de bienestar, incapaz de atender adecuadamente los servicios sociales de la educación, la sanidad y la seguridad social o dejándolos en una situación bajo mínimos, y en otros, en sociedades menos competitivas, pienso en Grecia como ejemplo, ha ocasionado su inviabilidad práctica con un paro creciente incontrolado, la crisis del sector bancario, y la descapitalización financiera de las empresas, incapaces de competir en un mercado internacionalizado. En España, el paro alcanzó a una cuarta parte de la población laboral y casi al 50 por ciento en la edad juvenil, laminó a la clase media y depauperó a buena parte de la clase popular. Provocó además una emigración masiva de jóvenes talentos hacia Europa que aún no han retornado, desacreditó a las instituciones de gobierno y a la clase política por su impotencia o complicidad con las finanzas, y suscitó una ola gigantesca de indignación popular que conmovió los cimientos de la Constitución de 1978. En suma, la crisis ha escindido profun-

² *The breakdown of democratic regimes*, Baltimore, Hopkins Univ. Press, 1978, pp. 18-19.

damente la sociedad al agravar la brecha creciente de la desigualdad económica en proporciones alarmantes; ha polarizado las relaciones sociales en conflictos de clase, que ya creíamos superados; ha desgarrado la convivencia política, provocando sospechas, odios y resentimientos, y ha producido una profunda desmoralización de la ciudadanía por la inoperancia de sus instituciones de gobierno. A mi juicio, la crisis afecta fundamentalmente a factores muy sustantivos de la vida democrática como el crédito en las instituciones, la merma de representatividad, la responsabilidad en la esfera de lo público, la insuficiente conciencia de ciudadanía. A ello hay que añadir, como telón de fondo, el debilitamiento de la gestión política de los Estados nacionales en virtud del decisivo fenómeno de la globalización, a la par que se acrecientan por doquier los movimientos antisistema.

Como es bien sabido, el proceso ha tenido un alcance mundial en esta era de globalización. En mayo de 2011 un artículo de Joseph E. Stiglitz para la revista *Vanity Fair*, alarmó al mundo como un aldabonazo, al dar la cifra pavorosa de la desigualdad social dominante en Estados Unidos, donde el uno por ciento de la población dispone de lo que el 99 por ciento necesita. Su cálculo era aplicable, con algunas matizaciones y retoques, a otros países industrializados de América o de Europa. Con posterioridad publicó un libro, titulado *El precio de la desigualdad*, con un informe pavoroso sobre la amplitud social y política de la crisis, desencadenada por las hipotecas basura de la Hermann Brothers, que puso de manifiesto un proceso de capitalismo voraz y sin escrúpulos, tras dos décadas de desregulación financiera. Su informe denunciaba en términos muy severos el comportamiento deshonesto del capitalismo financiero «con créditos usurarios y prácticas abusivas», criticaba asimismo el condicionamiento económico de la política, la distorsión en el funcionamiento de los mercados y la captación partidista de los mecanismos de regulación democráticos, que ha llegado a poner en jaque el imperio de la ley; deshacía también los mitos generados acerca de la estabilidad de la deuda y la política de austeridad a ultranza y analizaba el proceso de reversión de la riqueza social de la base a la cúspide del sistema y la concentración del poder económico y el político en una élite de privilegiados. Paradójicamente, la nación que pasaba por la más rica, próspera y progresiva del mundo se estaba convirtiendo en una nación de pobres, resentida y autoritaria, y perdía su liderazgo internacional. Al libro subyacía una tesis:

Estamos pagando un precio muy alto por nuestra desigualdad –el sistema económico menos estable y menos eficiente, hay menos crecimiento y se está poniendo en peligro nuestra democracia–. Pero hay muchos más en juego: a medida que queda claro que nuestro sistema económico no funciona para la mayoría

de ciudadanos, y que nuestro sistema político ha caído en manos de los intereses económicos, la confianza en nuestra democracia y en nuestra economía de mercado, así como nuestra influencia en el mundo, se van deteriorando³.

En Europa, las investigaciones ejemplares en su género de Thomas Piketty sobre el área continental y mediterránea, con comparaciones con Estados Unidos y Japón, vienen a corroborar resultados análogos. Su estudio de la evolución de las rentas del trabajo y de la paralela evolución de los rentas del capital muestra el mismo fenómeno de concentración de la riqueza y de extrema polarización social. En la serie de las rentas del trabajo, se hace patente un crecimiento explosivo de las diferencias según se avanza en la jerarquía de las funciones, que no puede explicarse por la simple causa de la formación y la preparación técnica del personal, pues no guarda relación alguna con «la productividad marginal», sino con la disponibilidad con que los grandes cuadros-estrellas fijan sus propias remuneraciones. Por poner un ejemplo, «en Alemania, la parte del centil superior ha pasado de alrededor del 9% a cerca de un 11% de la renta nacional entre los comienzos de los años 1980 y el comienzo de los años 2010, y se pueden observar evoluciones similares para otros países de la misma área en el curso de los últimos treinta años»⁴. Y en lo que respecta a las rentas del capital, se percibe análogo incremento intensivo de la desigualdad. «Actualmente –escribe–, al comienzo de los años 2010, la parte del 10% de los patrimonios más elevados se sitúa alrededor del 60% del patrimonio nacional en la mayor parte de los países europeos, y en particular en Francia, en Alemania, en el Reino Unido y en Italia»⁵. Falta, sin embargo, un «tercer factor determinante» –escribe Piketty–:

es el vínculo entre las dos dimensiones: ¿en qué medida las personas que disponen de una renta de trabajo elevado son las mismas personas que disponen de una renta de capital elevado? Mientras más elevado es el vínculo –técnicamente, la correlación estadística–, más fuerte es la desigualdad total, quedando las otras cosas iguales⁶.

Pues bien, este tercer factor agrava aún más la crisis porque ambas series se entrelazan y confirman. «Concretamente, el decil superior de la jerarquía de las rentas detenta alrededor del 25% de la renta nacional en las sociedades escandinavas, las más igualitarias entre los años 1970-1980 (los niveles francés y alemán eran en la misma época del 30% y están hoy próximos al 35%),

³ *El precio de la desigualdad*, Madrid, Taurus, 2012, p. 26.

⁴ *Le capital au XXI siècle*, Paris, Du Seuil, 2013, pp. 503-4.

⁵ *Ibid.*, 404.

⁶ *Ibid.*, 385.

y esta parte puede subir hasta el 50% de la renta nacional en las sociedades más inigualitarias»⁷. Ante este crecimiento explosivo de la desigualdad, el autor concluye, como era de esperar, con una grave advertencia:

¿Es posible imaginar sociedades donde la concentración de las rentas sea más netamente elevada que este nivel máximo? Sin duda no. Si el decil superior se apropiara por ejemplo del 90 por ciento de los recursos producidos cada año (y el centil superior, solo él, del 50 por ciento, como en los patrimonios), es probable que una revolución pondría fin rápidamente a tal situación, salvo imaginar un aparato represivo particularmente eficaz. Cuando se trata de la propiedad del capital, tal nivel de concentración es ya portador de tensiones políticas y se conjuga muy mal con el sufragio universal⁸.

La gravedad y amplitud de la crisis y el comportamiento deshonesto de los organismos financieros implicados en ella y de las mismas instituciones democráticas ha degenerado en una profunda crisis moral, como señala ciertamente Joseph E. Stiglitz:

Gran parte de lo que ha estado ocurriendo solo puede describirse en términos de *penuria moral*. Algo malo le ha sucedido a la brújula moral de muchísima gente que trabaja en el sector financiero y en otros. Que las normas de una sociedad cambien de forma que tanta gente llegue a perder el norte moral dice algo significativo acerca de esa sociedad (...) El capitalismo no sólo no está cumpliendo lo que prometía, sino que está dando lugar a lo que no prometía: desigualdad, contaminación, desempleo y, lo que es más importante, la degradación de valores hasta el extremo de lo que no es aceptable y nadie se hace responsable⁹.

En pleno estallido de la crisis habló el presidente de la República francesa, a la sazón Nicolás Sarkozy, de «refundar el capitalismo» como fruto de una catarsis social profunda. Luego, con los presuntos brotes verdes, todo el mundo se ha olvidado de ello, en la convicción cínica de que al capitalismo se le puede perdonar todo porque no se lo puede derrotar. Pero cabe pronosticar que si no se remedia a tiempo con una consorcio político de Estados democráticos y de instituciones internacionales que lo embriden y lo domestiquen, cada crisis capitalista tendrá más graves costos sociales hasta el punto de que acabará llevándose por delante a la misma democracia. Lo que no han conseguido las revoluciones comunistas en el pasado siglo puede sobrevenir por implosión interna del propio sistema democrático de convivencia, por su incapacidad para garantizar la convivencia social en equidad. Dicho en otros términos, hoy

⁷ *Ibid.*, 413-414.

⁸ *Ibid.*, 414.

⁹ *El precio de la desigualdad, op. cit.*, 32-33.

el enemigo de la democracia no está fuera, sino en su propio seno, como un tumor maligno que la corrompe por dentro.

2. LA GLOBALIZACIÓN Y LOS NUEVOS DESAFÍOS

Por desgracia, el Estado de penuria social se ha visto potenciado por el fenómeno de la globalización. No pretendo con ello desacreditarla. Este acontecimiento es el signo de nuestro tiempo, que marca la historia contemporánea con la gravedad de un destino, al que no es posible escapar, pues la suerte de cualquier Estado, en lo que haga o deje de hacer, repercute fatalmente en la suerte del todo. En el presente la humanidad se juega su futuro conjuntamente y no cabe mantenerse al margen. Entiendo por globalización el fenómeno concomitante a una forma de civilización de efectivo alcance planetario, que ha reducido el espacio cósmico a la aldea global y el tiempo histórico a la instantaneidad de un presente en el trance mismo de su gestación, que nos concierne a todos en sus efectos más inmediatos. La civilización científico/técnica, la del cálculo y la medida, la de la extrema objetivación de los hechos e instrumentalización de las conductas con vistas al éxito, ha logrado unificar la tierra y concentrar la historia en un acontecer solidario para el bien y para el mal. La visión científica del universo con su intervención técnica en el planeta se ha difundido por doquier y adquirido una vigencia universal. La ciencia ha reemplazado a las sabidurías seculares, al igual que la técnica concentra en sí todos los poderes y carismas de la magia de antaño. Esta vigencia ha impuesto un lenguaje numérico, casi cabalístico, que ejerce su predominio sobre cualquier cultura. Las consecuencias de este predominio han sido graves en las culturas autóctonas que se han sentido marginadas por la nueva mentalidad dominante y hasta agredidas en sus sistemas de creencias y valores tradicionales, segregando resentimiento hacia los países que gestionan el nuevo poder científico-tecnológico y económico a escala planetaria.

A esta primera unificación del mundo se ha sumado la revolución en las nuevas tecnologías de la información, con sus espesas redes de conexión instantánea y sus flujos incesantes de comunicación, que envuelven la tierra como un nuevo sistema nervioso. Ellas se encargan de difundir noticias, allanar gustos y preferencias, imponer costumbres y estilos de vida, y hasta propiciar una mentalidad homogeneizadora. Y, a un tercer nivel, se dan los movimientos migratorios en diversas direcciones, y el tráfico incesante de viajeros y mercancías, de transferencias de capital y mano de obra, de intercambios incesantes, que cooperan en unificar y concentrar la historia del mundo. El resultado

es una hiriente paradoja: mientras más unificado está el mundo por obra de una civilización planetaria más descoyuntado se encuentra por la diáspora de las migraciones y la dispersión de las culturas agredidas y forzadas a abandonar sus nichos ecológicos y a establecerse en tierra extraña.

La globalización es un fenómeno ambivalente, como ha hecho notar Jürgen Habermas, «escinde al mundo y a la vez lo compele en cuanto comunidad de riesgo a actuar de manera cooperativa»¹⁰. Las nuevas técnicas de comunicación e intercambio están logrando unificar el mundo, pero en la forma de «una sociedad estratificada», con profundas diferencias internas y, a la vez, con una pérdida creciente del poder político de los Estados en virtud del avance incontenible en la internacionalización de la economía. Pero no es menor su efecto en la misma tradición democrática, pues está erosionando la confianza de los ciudadanos en la capacidad de gestión política de los Estados nacionales:

La globalización pone en cuestión los presupuestos esenciales del derecho internacional clásico: la soberanía de los estados y las nítidas distinciones entre política interior y exterior. Determinados actores no estatales como las empresas transnacionales y los bancos privados –influyentes a nivel internacional– socavan la soberanía formal de los Estados nacionales (...). Los estados nacionales sólo pueden aprovecharse de sus economías mientras sean economías nacionales sobre las que se puede influir con medios políticos. Con la desnacionalización de la economía, especialmente en los mercados de finanzas que expanden sus redes por todo el mundo y con la misma producción industrial, la política nacional pierde poder sobre las condiciones generales de producción (y con ello el timón para el mantenimiento del nivel social alcanzado)¹¹.

A su vez, toda la política exterior de los Estados se hace dependiente de su toma de posición y de su capacidad de control y participación en la esfera del nuevo poder económico a escala planetaria. Los flujos libres del capital financiero y de las empresas transnacionales, radicadas en países de gran potencial económico, aumentan el poder político del llamado primer mundo, a la par que acrecen las dependencias del resto de los Estados. Se diría, en términos muy simples, que a la concentración e internacionalización de la economía no ha correspondido en términos análogos una unificación y mundialización paralela de la esfera del poder político. De modo que mientras son más unitarias y de mayor alcance internacional las decisiones del capital, la esfera de las decisiones políticas de los Estados nacionales se encuentra más dividida y condicionada¹². El único remedio a esta concentración y mundialización del

¹⁰ *La inclusión del otro*, México, Paidós, 1999, pp. 167-8.

¹¹ *Ibidem*, 156-7.

¹² Ver David HELD, *La democracia y el orden global*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 168.

poder económico sería un crecimiento análogo paralelo de las esferas del poder político, a nivel mundial, promocionando la asociación federativa de los Estados y potenciando el único foro político mundial, capaz de establecer la regulación de una política mundial de convivencia cooperativa, la Organización de las Naciones Unidas. La única respuesta democrática adecuada y positiva a la globalización no está en el aislacionismo y el proteccionismo nacionalistas, sino en abrir espacios progresivos de federación, a distintos niveles conforme a la diversidad de intereses económicos, culturales y políticos compartidos que hay en juego, tratados de cooperación y libre comercio, hacia una democracia cosmopolita, como la profetizada por Kant, y diseñada hoy por David Held:

El derecho público democrático debe ser sostenido y respaldado por una estructura legal internacional o lo que llamaré derecho democrático cosmopolita. Por ello entiendo, en primer lugar, un derecho público democrático consagrado dentro y a través de las fronteras. (...) Para Kant, su intérprete más importante, el derecho cosmopolita no es una forma fantástica y utópica de concebir el derecho, sino «un complemento necesario» del código no escrito del derecho nacional e internacional existente, y el medio para transformar este último en un derecho público de la humanidad¹³.

Sin embargo, las reacciones políticas consecutivas a esta internacionalización globalizadora, han sido el recrudecimiento exasperado del nacionalismo, de un lado, y del otro, el populismo. El primero buscando protegerse contra el doble riesgo contrapuesto de una homogenización estándar cosmopolita a la vez que del asalto del multiculturalismo, pero a base de exagerar las propias señas de identidad étnica hasta querer convertirlas en ideología fundamentalista del Estado, exclusiva y excluyente, llevar a cabo, en algunos casos, campañas agresivas de limpieza étnica o homogeneidad cultural, reforzar fronteras y establecer barreras proteccionistas, e incluso alterar las fronteras vigentes por el derecho internacional, sin darse cuenta de que no es posible el aislacionismo en el nuevo destino planetario. El segundo, el populismo, preconizando una forma simplista de hacer política que conecte de modo inmediato con el malestar de la población más deprimida e hipertrofié el radical democrático a costa del liberal. Creo que el populismo se caracteriza por varias actitudes que pervierten la tradición liberal/democrática tal como ha sido acuñada en el moderno constitucionalismo y el Estado de derecho. En primer lugar, por el simplismo de sus propuestas programáticas ante fenómenos complejos, cuya resolución exige la mediación de diversos factores concurrentes,

¹³ *Ibidem*, 271-2.

y, además, por el inmediatismo de su apelación a estados de ánimo y sentimientos. No es extraño que canalice este movimiento por las redes sociales, donde prosperan los contagios y reacciones inmediatas, sustituyendo al discurso público deliberativo. En segundo lugar, por la reducción de la democracia a mero decisionismo, anterior y refractario a la mediación con la esfera del derecho, a la par que se exalta la democracia directa asamblearia frente a las formas de la representación política. Por último, por abandonar la noción republicana de *pueblo*, como comunidad abierta de ciudadanos libres e iguales, y sustituirla por la indiferenciada de *pueblo/gente*, propia de la impersonalización de una cultura de masas, o reduciéndola al proletariado de los descontentos con el sistema.

Ambas ideologías –nacionalismo y populismo– oprimen como una tenaza la democracia constitucional, aprovechándose de su malestar interno, para derrocarla con ideologías simplistas y rotundas, que saben demasiado al fascismo o al comunismo que creíamos haber dejado atrás. Sorprende el éxito que están teniendo incluso en áreas culturales, donde estaba bien implantada la democracia. En Estados Unidos, el triunfo de la candidatura del presidente Trump responde a un nacionalismo populista de derechas con su lema «*Amerika first*», su rechazo al inmigrante y sus medidas proteccionistas. Y en Europa arrecian los nacionalismos populistas, en Irlanda, Italia, Francia, Hungría, Polonia, España, generando graves problemas de gobernanza para al destino de Europa y creando incluso el peligro de echar a pique el proyecto federalizante europeo como muestra la reciente alianza en Italia entre La Liga y el «Movimiento Cinco Estrellas».

No me es posible someter a crítica los supuestos de estas actitudes. Baste con señalar que el nacionalismo atenta contra el pluralismo ideológico de las sociedades abiertas, al no reconocer que el principio democrático de autonomía es superior moralmente a los vínculos de la comunidad étnica y lingüística. Aun admitiendo la función histórica que ha jugado la unidad cultural en la formación de los Estados-nación, es obvio reconocer que una identidad etnocultural no puede convertirse en principio de una comunidad abierta de ciudadanos conforme a leyes y valores objetivos de convivencia, ni primar sobre el derecho de autonomía de los individuos para determinar el sentido y el valor de su vida. Y, en cuanto al populismo, pretende fundar la política, como ha señalado Francesc de Carreras, en la dialéctica schmittiana de amigo/enemigo, y sustituir la cultura del pacto por la del conflicto¹⁴. No es extraño que

¹⁴ «La legitimación democrática ante los nuevos desafíos» en *Actas del primer Encuentro iberoamericano de Academias*, RACMYP, Madrid, 2018, p. 135.

tienda a formas de autoritarismo o de liderazgo carismático y que podamos reconocer en ellas el gesto y la inspiración de Carl Schmitt con su acerba crítica al Estado burgués de derecho y su apelación a un pueblo, no representado en el Parlamento, sino en estado de movilización, tal como ocurrió en el populismo europeo de los años treinta, que condujo al fascismo. Refutar argumentalmente a estos movimientos es relativamente fácil, pero vencerlos políticamente en las urnas será empresa ardua y casi imposible si no logramos regenerar desde dentro la propia democracia.

3. LA RELEGITIMACIÓN DE LA DEMOCRACIA

Cuando hablo de relegitimación democrática, estoy admitiendo que la democracia constitucional no tiene alternativas creíbles en el mundo, después del profundo *fiasco* histórico del socialismo real y del estrepitoso y bárbaro fracaso de algún régimen populista socialista como el de Venezuela o el de Nicaragua, por no citar el aberrante anacronismo histórico del régimen castrista. Pero, a la vez, reconozco que la democracia necesita de una reanimación capaz de revalidar la confianza que está hoy perdiendo en grandes capas de la población. Relegitimación significa, pues, reiteración o repetición teórica de sus fundamentos, pero, sobre todo, reactualización de su espíritu, de gobierno *del* pueblo, *por* y *para* el pueblo, que cancele las distancias, cada vez más graves y provocativas, entre las élites políticas y económicas y las exigencias legítimas del depositario de la soberanía nacional. Relegitimación es, pues, tanto, reflexión autenticadora como regeneración práctica de la democracia.

3.1 Reequilibrar factores

Es bien sabido que en la idea de democracia representativa constitucional concurren varios radicales, procedentes de tradiciones ideológicas y valorativas distintas, según proclama el lema de la revolución francesa: «libertad, igualdad, fraternidad». Simplificando un tanto la cuestión: de un lado, el radical liberal, fundado en la idea matriz de libertad, con sus tres contribuciones capitales: la idea de la autonomía del sujeto como base racional de los derechos civiles, la idea de pueblo en cuanto sujeto último de soberanía frente a las teorías absolutistas del soberano individual, y la idea de opinión pública, como alma crítica y orientadora de la convivencia. Del otro, el radical democrático/republicano y su insistencia en la idea regulativa de igualdad, plasmada en la rousseauiana vo-

luntad general o común y en la ley de las mayorías. Y, en tercer lugar, el radical socialdemocrático, cifrado en la solidaridad, que ha llevado a las demandas de participación creciente y la conquista de los derechos sociales. Estos tres radicales desarrollan una tensión interna, que cuando se canaliza en equilibrio dinámico, suele ser fuente de potenciación del sistema, pero su desequilibrio, porque algún factor se aísla de los otros y pretende imponerse a ellos, puede conducir a graves perturbaciones. «Hablando en términos generales –escribió Giovanni Sartori en 1987–, durante el siglo XIX el elemento liberal prevaleció sobre el democrático; en el siglo XX el péndulo osciló, y hoy es el componente democrático el que predomina sobre el liberal»¹⁵. Era lógico que el siglo XIX, inspirado en la Ilustración, llevase a cabo la revolución liberal frente al antiguo régimen de despotismo y exaltara los valores liberales, como lo fue igualmente que el siglo XX, tras la bancarrota de las dos guerras mundiales, tratara de llevar a cabo la asimilación constitucional de los valores democráticos y sociales que fue incapaz de instituir democráticamente la revolución soviética por no tener un concepto jurídico del Estado. La historia suele funcionar a golpes de péndulo, compensando los extremos. Al predominio del factor democrático, a lo largo del siglo XX, y tras la crisis del Estado de bienestar, ha seguido, de modo compensatorio, la hipertrofia del factor liberal, en el neoliberalismo económico de finales de siglo, y, hoy de nuevo, tras la profunda crisis social y económica, reaparece el intento de maximización de la democracia en los planteamientos del populismo. Pero, en verdad, no se trata de extender y maximizar la democracia en sentido populista, ni de prestigiarla en sentido elitista liberal, sino de autenticificar su espíritu.

En buena medida, se puede entender la crisis como el desequilibrio funcional entre los dos componentes de la democracia constitucional, el liberal y el democrático. Para un liberal clásico, el déficit será siempre en la conciencia del valor de la personalidad. «El momento de la verdad, diferido durante tanto tiempo, ha llegado –escribe Sartori– y la verdad es que no puede existir una sociedad buena sin bien, es decir, no puede existir allí donde la política se reduce a economía, los ideales a las ideologías, y la ética al cálculo»¹⁶. Lo que Sartori tenía en cuenta en su crítica era la primacía del *homo aeconomicus* sobre el *homo moralis*, o dicho en otros términos, el predominio de un tipo de «hombre económicamente mentalizado», para el que toda la racionalidad práctica se cifra en un cálculo racional de utilidades. «Hemos ido demasiado lejos –se lamentaba– en la asimilación del comportamiento político a la conducta econó-

¹⁵ *Teoría de la democracia*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, II, 471.

¹⁶ *Ibidem*, II, 589.

mica, en tratar de convencernos de que la política se reduce a conseguir»¹⁷, esto es, conseguir más bienes, más derechos, más posibilidades y recursos, más oportunidades para vivir bien. «La revolución de las expectativas crecientes ha generado rápidamente una sociedad de personas que se creen con derecho a recibir»¹⁸. La observación crítica parece pertinente, pero falta de consecuencia. ¿Es esta responsabilidad única del factor democrático /popular, insaciable en sus reclamaciones, como se cree ingenuamente, o de la propia tendencia de la cultura liberal a primar el interés económico como factor determinante de la conducta? Podría formularse, en efecto, desde el radical democrático, una acusación en contra de la tendencia neoliberal a convertir el *agens aeconomicus*, esto es, el representante del capital y de sus intereses, en el prototipo del hombre político. Si se pretende, pues, recuperar la primacía del *homo moralis* sobre el *homo economicus*, el camino más corto y expeditivo es evitar que predomine el *agens aeconomicus* del capital como el inspirador o gerente privilegiado de la política. En otros términos, será preciso hacer una construcción del bien público integral como satisfacción social de las libertades y derechos del hombre. Ya se sabe que los extremos se hacen el juego y no contribuyen a lograr ese punto de equilibrio de fuerzas, que es necesario para la salud de la democracia constitucional en un Estado de derecho. La separación y antagonismo de estos factores desequilibran la democracia y la pervierten. Ahora bien, si democracia y liberalismo constituyen dos radicales fundamentales del Estado constitucional moderno, que no se excluyen sino que se complementan y equilibran en tensión dinámica permanente, entonces, en buena lógica, y ésta es la única lección practicable: a más democracia habría que reivindicar igualmente, como compensación, más liberalismo, y a más liberalismo más participación democrática. Como he defendido en otras ocasiones, el componente liberal es el que puede salvar a la democracia de volverse insensata en su maximalismo, como inversamente, el principio democrático salva al liberalismo de su perversión elitista e individualista. Creo que el principio kantiano de autonomía, destacado por David Held, permite conservar este equilibrio entre ambos radicales, pues incluye a la vez, y con la misma exigencia, la autodeterminación del individuo en su juicio frente a cualquier instancia heterónoma y la mediación reflexiva de los distintos juicios y criterios singulares en la formación de una voluntad universal. Como ha reconocido el propio D. Held,

El principio de autonomía sólo puede concebirse adecuadamente si se adopta este enfoque algo ecléctico. Es importante apreciar, sobre todo, que el

¹⁷ *Ibidem*, II, 587.

¹⁸ *Ibidem*, II, 588.

escepticismo del liberalismo respecto al poder político, y el escepticismo marxista¹⁹ (o democrático/socialista) respecto al poder económico, se complementan. Centrarse exclusivamente en el primero o en el último es negar la posibilidad de realizar el principio de autonomía²⁰.

Otro tanto cabe decir de una complementación en el orden práctico. Los principios liberales de un poder público impersonal y constitucional, de división de poderes, de equilibrar esferas de competencia, de separar Estado y sociedad, de mantener una viva y plural opinión pública son imprescindibles. Pero no menos los principios democráticos de regulación del libre mercado, sentido progresivo de la fiscalidad, programa de derechos sociales y acceso generalizado a la cultura. Las políticas diversas que caben en el marco constitucional democrático posibilitan esta implementación alternativa. No se trata solo de la limitación del poder político, sino de su capacidad transformadora de las condiciones sociales de vida:

Si se concibe la política de esta forma (concluye David Held), entonces la concreción de las condiciones para la aplicación del principio de autonomía equivale a la concreción de las condiciones para la participación de los ciudadanos en las decisiones sobre cuestiones que son importantes para ellos (es decir, para nosotros). Por lo tanto, es necesario esforzarse por conseguir un estado de cosas en el que la vida política –organizada democráticamente– sea, en principio, una parte central de la vida de todas las personas²¹.

3.2 Revalidar y desarrollar el pacto social

Si convenimos, pues, que la democracia está en crisis por pérdida de confianza en su capacidad para corregir un sistema social que resulta injusto para la estimación de la mayoría de la gente, la única salida congruente es autenticar y profundizar en el espíritu de la democracia. Sería una hiriente paradoja que el régimen político fundado precisamente en el pacto social, que concibe y diseña todas sus normas *como si* fueran fruto de un acuerdo originario en situación de igual libertad para todos en cuanto seres racionales y razonables, fuera incompetente para definir y garantizar los derechos básicos de ciudadanía. La democracia, en cuanto fundada en el pacto social-político originario, es propia e intrínsecamente una «teoría de la justicia», es decir, de la libertad con equidad. «En la justicia como imparcialidad, la sociedad es interpretada como una empresa coo-

¹⁹ Mejor sería llamarlo «democrático socialista».

²⁰ *Modelos de democracia*, op. cit., 329.

²¹ *Ibid.*, 333.

perativa para beneficio mutuo»²² –precisa John Rawls–, y «su legitimidad reside en una constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales quepa esperar por parte de todos a la luz de principios e ideales admisibles para su común razón humana»²³. La libertad, la igualdad y la solidaridad son sus principios éticos fundamentales. No se puede separar la igualdad de la libertad, porque entonces la primera se vuelve totalitaria y la segunda meramente formalista y elitista. Creo que es desafortunado acentuar unilateralmente el valor formal de la «libertad», desenfocando el valor complementario de la igualdad, como ocurre en algún texto de Kelsen, formulado polémicamente contra el marxismo.

Históricamente –dice– la lucha por la democracia es una lucha por la libertad política, esto es, por la participación del pueblo en las funciones legislativa y ejecutiva. La absoluta independencia de la idea de igualdad –fuera de su concepto de igualdad para el uso de la libertad– se manifiesta claramente en el hecho de que la igualdad, no en su acepción política y formal, sino en cuanto equiparación material, esto es, económica, podría ser realizada en una forma que no fuese la democrática, o sea en la autocrática-dictatorial, no solo tan bien como bajo aquella, sino tal vez mejor²⁴.

Esta apreciación final ha sido desmentida por la historia. No ha habido ningún régimen democrático popular que resuelva mejor el problema de la justicia social, a base de cometer la mayor injusticia imaginable al atentar contra las libertades fundamentales. Todos han degenerado en un régimen despótico que destruye tanto la libertad como la prosperidad de los pueblos. Pero la libertad tiene que probar eficazmente ser el mejor fundamento para establecer una sociedad justa, capaz de responder a las demandas legítimas del pueblo. Se comprende que en su *Teoría de la justicia*, John Rawls, el teórico más acreditado del nuevo contractualismo, establezca, desde la posición metódica de la situación originaria con el velo de la ignorancia, el orden interno de los dos principios de la convivencia racional:

1.º Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

2.º Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que a) se espere, razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos²⁵.

²² John RAWLS, *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores González, México, FCE, 1978, p. 107.

²³ *Ibid.*, 169.

²⁴ *Esencia y valor de la democracia*, Barcelona, Labor, 1977, pp. 126-127.

²⁵ *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, 82, y *El liberalismo político*, trad. de Antonio Domènech, Barcelona, Crítica, 1997, p. 328.

Por supuesto, el segundo principio, llamado de la diferencia, está subordinado al primer principio de la libertad, pero a la vez implicado en él, pues los que se autodeterminan no lo hacen en el vacío del contenido sustantivo del bien. La libertad entendida como autonomía, esto es, como capacidad para determinar las condiciones de vida en relación social de imparcialidad, simetría y reciprocidad, no puede desentenderse del plan sustantivo de aplicación y realización de estos principios. Ciertamente el objetivo fundamental del pacto es especificar los derechos y libertades necesarios para una justa convivencia política, pero a este acuerdo no puede escapar la regulación de las condiciones sociales efectivas que hagan sustantiva la libertad. Se trata, como subraya Rawls expresamente, de una «forma igualitaria de liberalismo», o de liberalismo social,

en virtud de tres elementos: a) la garantía del valor equitativo de las libertades políticas, de manera que éstas no sean puramente formales; b) la igualdad equitativa (es decir, de nuevo no puramente formal) de oportunidades, y finalmente c) el llamado principio de la diferencia que afirma que las desigualdades, cualquiera que sea su nivel, tienen que darse a mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad²⁶.

He recordado estos principios de la justicia, que no es del caso comentar ahora, en cuanto premisas para justificar una propuesta necesaria. Tras sufrir una crisis social como la precedente, que ha escindido y polarizado la división social entre ricos y pobres, aumentando la desconfianza en las instituciones y la percepción de injusticia generalizada, el pacto político necesita para acreditarse concretar el pacto social efectivo que está dispuesto a llevar a cabo. Su legitimidad de origen, socavada gravemente por la crisis, sólo puede restituirse y fortalecerse revalidando en concreto, aquí y ahora, en la circunstancia y la coyuntura presentes, un programa social sustantivo, que garantice el cumplimiento de los derechos sociales al trabajo, educación, sanidad y vivienda, menoscabados por la crisis, garantice su financiación básica y extienda su cobertura. Tal programa tendrá que fijar las prioridades de atención social en la creación básica de empleo, debidamente protegido, programas activos de formación del capital humano, para equilibrar el mercado de trabajo, mantenimiento de la seguridad social, que no se puede cubrir con el régimen privado de aseguramiento, regulación del régimen de pensiones, haciéndolo digno y sostenible, y atención a la investigación científica e innovación tecnológica para primar el desarrollo.

Se me podrá objetar que faltan recursos económicos para ello y lo aconsejable es, según una receta recomendada profusa e insistentemente por los

²⁶ *El liberalismo político, op. cit.*, 36.

organismos internacionales, una rigurosa política de austeridad en las cuentas públicas para contener la inflación y evitar la quiebra del sistema. A esta objeción creo que se puede responder con el programa de la otra austeridad sana y productiva, la que no se hace a costa de las personas sino remediando el desequilibrio endémico en la redistribución social de la riqueza. La austeridad productiva no reduce el gasto público sino la Administración pública, con frecuencia hipertrofiada si no es el caso que duplicada como ocurre en España con administraciones superpuestas y paralelas entre el Gobierno central y las Autonomías, los excesos de los consejos áulicos de asesoramiento, multiplicados a todos los niveles de la Administración, las sociedades estatales y comunitarias, las inversiones públicas improductivas y los despilfarros de la representación pública. Me atengo en este punto a la receta sencilla, clara y contundente, que propone Stiglitz, diseñada para Estados Unidos pero válida, en general, para Europa y América latina:

Lo único que hay que hacer es anular las medidas que provocaron el vuelco de la posición fiscal del gobierno desde 2000 hasta ahora; hay que subir los impuestos a los más ricos, eliminar la asistencia a las empresas y las subvenciones ocultas; aumentar los impuestos a las sociedades que no invierten ni crean empleo respecto a las que sí lo hacen; gravar con impuestos y tasas a los que contaminan; poner fin a los regalos de los recursos de nuestro país; recortar el despilfarro en gastos militares, y no pagar de más por las compras del Estado, ya sea a las compañías farmacéuticas o a los contratistas de Defensa. En este programa hay dinero más que suficiente para cumplir el objetivo de reducción del déficit más ambicioso que pueda establecer cualquiera de las comisiones de reducción del déficit²⁷.

Por lo demás, la regla *maximin*, según la cual es de justicia «maximizar las mínimas oportunidades y condiciones de vida ofrecidas por el sistema social», requiere para su correcta aplicación de una redistribución real y eficaz de la riqueza, que solo puede provenir de la fiscalidad progresiva de la renta y del uso de herramientas disponibles para corregir las desigualdades sociales, mediante la formación intensiva del capital humano, la apertura del mercado de crédito a la innovación y el talento, y la potenciación de seguros sociales públicos y eficaces²⁸.

No puedo pasar por alto, sin embargo, la advertencia de Sartori de que el empeño idealista de realizar plenamente los ideales sin atender a sus consecuencias de hecho, genera involución del sistema, pues la maximización ideal

²⁷ *El precio de la desigualdad*, op. cit., 287.

²⁸ Véase Thomas PIKETTY, *La economía de las desigualdades*, Barcelona, Anagrama, 2015, pp. 161-169.

sin límites puede ser enemiga de la optimización funcional (lo mejor, solemos decir, es enemigo de lo bueno). La cuestión está, sin embargo, en que la libertad y la igualdad no son meramente ideales constructivos, sino fundamentos normativos constituyentes del sistema liberal/democrático, y, por tanto, criterios internos de autenticación del sistema, cuando no se descoyuntan entre sí o se impone unilateralmente la una a la otra. No hay, por lo demás, evidencia suficiente, que avale su juicio de que «cuando dentro de una democracia conservamos el ideal democrático en su forma extrema empieza a operar contra la democracia que ha generado»²⁹, mientras que contamos con bastante experiencia histórica en sentido contrario, de que cuando desfallece el *sentido de la justicia* en la estimación del ciudadano, en este vacío de la conciencia liberal/democrática, prosperan los aventurerismos de todo tipo, que pueden fácilmente explotar la credibilidad y los rencores de una masa desmoralizada de votantes. La enfermedad mortal de la democracia no obedece a razones económicas sino morales; no procede de la quiebra por la deuda, sino, antes bien, de la quiebra en el crédito que nos debemos unos a otros. La conciencia de la falta de equidad es corrosiva. «La mayoría de los individuos –precisa Stiglitz– preferirían aceptar un resultado ineficiente –incluso perjudicándose a sí mismos– que un resultado injusto. En lo que se conoce como el juego del *ultimátum*, el segundo jugador tiene derecho a vetar el reparto propuesto por el primer jugador. Si el segundo jugador ejerce su derecho de veto, ninguna de las dos partes recibe nada»³⁰. La democracia es por antonomasia el régimen del pacto político, basado en el consenso y la cooperación, pero esto le exige, para ser creíble y eficaz, no quedarse solo en los términos formales de garantizar la igualdad política, sino perseguir los objetivos materiales de la igualdad de oportunidades y condiciones de vida. En el pacto social la pérdida de la confianza mutua es decisiva; supone tácita o expresamente una muerte del pacto por falta de adhesión. De nuevo cedo la palabra a Stiglitz, que ha enfatizado este punto:

La confianza y la buena voluntad recíproca son necesarias no solo para el funcionamiento de los mercados, sino también para todos los demás aspectos de la cooperación social. Ya hemos explicado que el éxito a largo plazo de cualquier país requiere cohesión social –una especie de contrato social que une a los miembros de la sociedad–. Sin embargo, las experiencias de otros países han revelado la fragilidad de la cohesión social. Cuando el contrato social se rompe, la cohesión social se erosiona rápidamente³¹.

²⁹ *Teoría de la democracia*, I, 99.

³⁰ *El precio de la desigualdad*, op. cit., 181.

³¹ *Ibidem*, 180.

4. LA REGENERACIÓN DE LA DEMOCRACIA Y EL *ÊTHOS* CIVIL

Y con esto desembocamos en el aspecto más interior de la crisis, el grave retroceso de la conciencia de ciudadanía. Me refiero con ello a la cultura democrática viva y operante en el cuerpo social, y por cultura cívico/política entiendo tanto el nivel de conciencia reflexiva como el de actitud y compromiso práctico, lo que podríamos llamar en conjunto *êthos* democrático en cuanto forma de vida. No hay régimen democrático que pueda sostenerse a la larga sin la adhesión de la ciudadanía al sistema de creencias y valores, que constituyen su sustancia cultural. La falta de una moral civil es un hecho grave sin paliativos, si se tiene en cuenta que la legitimidad del sistema descansa, en última instancia, en este reconocimiento activo, y no meramente pasivo, de sus fundamentos normativos. No en vano identificaba Montesquieu a la república como el gobierno fundado en el principio de la virtud cívica, en cuanto exige el reconocimiento de la soberanía de la ley sobre la voluntad particular³². Falto de este impulso ético, la forma política se degrada y se corrompe necesariamente. Pero esta virtud civil del respeto a la ley admite una doble modalidad, según se trate del gobernante o del mero ciudadano. En el gobernante se requiere la lealtad a su pueblo, la competencia profesional en las funciones de su cargo, la responsabilidad de todas sus acciones y omisiones y la más exigente ejemplaridad pública en todas sus actuaciones. En el gobernado, el cumplimiento de sus deberes cívicos, especialmente el profesional y el fiscal, y su interés por la cosa pública en la medida de sus posibilidades. Por desgracia, la ejemplaridad pública es una asignatura pendiente. Es bien sabido que la corrupción, esto es, la prevalencia y usufructo del poder público al servicio de los intereses privados se ha convertido en un cáncer de la democracia. En España ha sido la causa fundamental de la desmoralización ciudadana, que ya se ha llevado por delante a muchos personajes políticos, a varios partidos y hasta algún gobierno. No es sólo necesario que la persigan las leyes y los jueces, sino que la ciudadanía no la indulte con su voto ni la publicidad la encubra con medias verdades. Y puesto que no bastan las buenas intenciones, es preciso que el régimen democrático establezca un sistema de controles internos y organismos reguladores, velando por la más severa independencia de los mismos. En cuanto a los ciudadanos, su moral cívica se cifra en el cumplimiento de las leyes y cultivo del interés por lo público. Ahora bien, es en esta disposición moral donde la democracia de hoy se muestra más en crisis. El *êthos* liberal/democrático reside en la combinación ardua de la autonomía individual con la soli-

³² *L'esprit des lois*, III, 3.

daridad social, en el respeto a una voluntad general común. Si se debilitan estos principios –la conciencia de la subjetividad autónoma y la obediencia a la ley común soberana–, queda sólo la democracia como procedimiento, pero no como forma de vida. Y a la larga, el cascarón vacío puede ser aventado por cualquier ventarrón político. Lleva razón Alain Touraine:

No hay democracia sólida si frente al Estado y al orden establecido no existe una voluntad de libertad personal que se apoye en la defensa de una tradición cultural, pues el individuo separado de toda tradición es sólo un consumidor de bienes materiales y simbólicos, incapaz de resistir a las presiones y seducciones manipuladas por los poseedores del poder³³.

Y aquí está, a mi juicio, el gran déficit del modelo pragmático de democracia de mercado, celebrado por Schumpeter. El análisis de Schumpeter representa, si no «un ataque explícito a la idea misma del agente humano individual»³⁴, como sostiene D. Held, sí, al menos, un grave cuestionamiento del *êthos* democrático en cuanto forma de vida, que supone un comprometimiento activo por la causa de la libertad y el gobierno de la cosa pública. Si hay una crisis de la democracia por merma del asentimiento activo y reflexivo de los ciudadanos al sistema, la respuesta congruente sólo puede consistir en un refuerzo del *êthos* civil, mediante la participación ciudadana. No puedo compartir por eso los recelos de Sartori con respecto a la democracia participativa. Sospecha éste que la maximización de la democracia genere movilización de masas y politización excesiva de esferas de acción, con graves riesgos de involución hacia una democracia de referéndum³⁵, que incluso podría lesionar a la larga el garantismo constitucional y facilitar un retorno, vía democrática, a un absolutismo reforzado. Y teme, en consecuencia, una democracia sin alma liberal. Yo más bien creo que el populismo democrático se instala precisamente en los vacíos de la insatisfacción y en la desmoralización por las injurias letales de la injusticia. La participación, sin embargo, no es, en modo alguno, una alternativa al principio de la representación ni atenta contra éste, antes bien lo autentifica, a mi juicio, con un electorado más activo y reflexivo por su práctica democrática y civil en movimientos sociales, foros civiles de debate y asociaciones ciudadanas de diverso tipo. La democracia participativa, que aquí preconizo, no es tampoco el sucedáneo de una democracia directa, sino tan sólo el diseño de una democracia en el seno de la misma sociedad civil, deliberativa y reflexiva, como la ha caracterizado Habermas, en perma-

³³ *Crítica de la modernidad*, México, FCE, 1992, pp. 342-3.

³⁴ *Modelos de democracia*, *op. cit.*, 217.

³⁵ *Teoría de la democracia*, *op. cit.*, I, 302-5.

nente formación de la voluntad ciudadana. En suma y para concluir: si la pérdida del *êthos* liberal/democrático del ciudadano por el del consumista in-satisfecho se debe a la dominante mentalidad economicista, y se quiere reaccionar, a la vez, contra la pasividad política, rayana en la apatía y el escepticismo, del consumidor más o menos defraudado, entonces no hay otra salida consecuente que reanimar la democracia, activando el *êthos* del ciudadano y la cultura civil. Significa esto también, cabe añadir, que la democracia liberal es incompatible con la retracción progresiva de la conciencia de ciudadanía y del *êthos* de la autonomía del sujeto, de su responsabilidad inalienable en la cosa pública y de su atenuamiento a la esfera de lo público y común. Y esto exige, finalmente, que la democracia participativa, si quiere, como debe, seguir siendo liberal, tenga que ser cada vez más intersubjetiva que individualista, en una palabra, deliberativa, exigente a la vez con las condiciones de formación del juicio autónomo y de la razón pública. La autonomía del sujeto y su participación dialógica en las estructuras sociales y políticas de convivencia se convierten así en condiciones necesarias del mantenimiento de una sociedad abierta y pluralista.

La democracia implantada en nuestro país a partir de la Constitución de 1978 exige, para mantenerse viva y productiva, de savia vivificante, no ya solo de un compromiso activo por ella, sino de una educación cultural a la altura de sus exigencias y responsabilidades. El nervio conceptual de lo que llamó Montesquieu el «régimen de la virtud» es el de la lucidez mental y la reflexión crítica, como base indispensable de toda emancipación. Esto exige una actitud de alerta vigilante. Es, pues, un deber de la filosofía política repristinar el sentido de los conceptos fundamentales, en que se basa la vida democrática. Dos de estas palabras son *autonomía* y *ciudadanía*, claves decisivas para legitimar y regenerar la vida política en nuestro país. A su esclarecimiento histórico/cultural se dedican los diversos estudios recopilados en este volumen.

Pedro Cerezo Galán

Pedro Cerezo Galán es Catedrático emérito de la Universidad de Granada y miembro de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, de la que ha sido Vicepresidente en el periodo de 2015 a 2018. Es especialista de bien acreditado prestigio en Historia de la filosofía moderna y contemporánea, ámbito en que ha cultivado especialmente el pensamiento de Hegel, así como la fenomenología y la hermenéutica. Entre sus publicaciones caben destacar dos obras fundamentales: *Hegel y el reino del espíritu* (2019) y *El camino del saber. Comentario a la «Fenomenología del espíritu» de Hegel* (2022). A partir de la transición a la democracia en 1978, ha venido orientando su investigación hacia una reconstrucción hermenéutica de la tradición filosófica española desde el Renacimiento al siglo xx, en conexión con las corrientes europeas de pensamiento. Son ya clásicos sus estudios sobre el Renacimiento, el Barroco, la Ilustración, y el pensamiento finisecular, recogidos, entre otros estudios, en *Claves y figuras del pensamiento hispánico* (2012) y *Maestros del pensamiento en la España del siglo xx* (Madrid, 2023). Y desde 1997, fecha de su ingreso en la RACMYP, ha dirigido su interés hacia cuestiones de antropología social, ética y política. A este área pertenecen sus libros *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis inisecular del siglo XIX* (2003), *Ética pública, Éthos civil* (2010) y *El diálogo, la razón civil* (2019). Ha sido, además, compilador y editor del acreditado colectivo *Democracia y virtudes cívicas* (2005), donde colabora con un ensayo histórico sobre «La tolerancia».