

LA AUTONOMÍA DEL SUJETO (O EL YO SOBERANO)

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

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 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, éste 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 copertenecen 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

* Sesión del día 28 de enero de 2014

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 de Montaigne:

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

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

² *Ibíd.*, 548.

³ *Ibíd.*, 782.

Ensayos 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 traslúcida 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 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. Más tarde, 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 su *subsistencia* —dice Hegel— se convierte para ella en su propia *verdad* y en su propia presencia; la conciencia tiene ahora la certeza de experimentarse solamente en él” (*nur sich darin zu erfahren*)⁶.

Esta experiencia moderna de la libertad, por muy anticristianas que hayan podido ser algunas de sus consecuencias, 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

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

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

⁶ *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg, 1952, p. 176; *Fenomenología del espíritu*, trad. esp. de Roces, FCE, México, 1966, p. 144.

positiva es el cristianismo. Ni aquélla sin ésta ni ésta sin aquélla 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 metafísica, 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, 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 inmanetizado en la modernidad. No es, pues, de sorprender que la categoría de “individuo”, se haya extendido desde el voluntarismo de la Baja 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.

⁷ *¿Qué es filosofía?*, en *Obras Completas*, Rev. de Occidente, Madrid, 1969, VII, 383.

⁸ *Ibid.*, VII, 385.

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, Alianza Editorial, 1997, pp. 520-521). 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.

¹¹ *Principes de la nature et de la grace, 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, pp. 24-25.

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.

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. El 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.

¹² *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, parágrafo 7^o; *Principios de la filosofía del derecho*, trad. esp. de Juan Luis Vermall, Edhasa, Barcelona, 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” (Ibíd., 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*, op. cit., VII, p. 373).

2.1. 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 pro-teico, 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 tes autous*. 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, concéntralo 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,

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

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

¹⁷ *Ibíd.*, epis. 1ª.

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

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

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 intensidad²¹.

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.

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.

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, *Ibíd.*, 17.

²³ *El Discreto*, pr. 1^o, *Ibíd.*, 110.

Pero la autoestima complaciente del yo tiene que enfrentarse, según el poema, 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 moría del todo:
cuando el tiempo la mustie habrá un tierno heredero
por el cual aún exista transformada en recuerdo.

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. 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

²⁴ William Shakespeare, *Sonetos*, lxii, versión de Carlos Pujol, Comares, Granada, 1990, p. 137.

²⁵ *Ibíd.*, i, p. 15.

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 vió 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 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 *Hyperión* de Hölderlin. No hay héroe que no sufra intensamente el destino de su tiempo, como el griego Hyperión 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 Hyperion era luchar por la liberación de Grecia contra el turco y convertirse luego en su “educador” espiritual³⁰, tal como

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

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

²⁸ *Ibid.*, 66.

²⁹ *Ibid.*, 126.

³⁰ *Ibid.*, 125.

se lo revela su amada Diótima. Pero el héroe alcanza su medida cuando es magnánimo al acoger su misión, “sólo que debe dedicarse 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*. 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 mesurado 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

³¹ *Ibíd.*, p. 205.

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

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

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

³⁵ *Ibíd.*, p. 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” (*Ibíd.*, 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,

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 anomalías 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. 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:

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*, Routledge, London, 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 incommensurables 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 224-245).

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

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

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

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 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 ésto 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 lo 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 derecho*⁴³.

Dentro del mundo sajón, 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 auto-

⁴¹ *Ibíd.*, p. 419.

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

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

mía 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 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 me sirve de pórtico de entrada 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 schlegeliana 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 vió 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

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

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

suerte de posibles fines, es un deber del hombre hacia sí mismo (MS, pr. 19)⁴⁶.

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 o deber moral, —(autonomía 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 vió 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 engloba 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, mental o espiritual. La especie humana

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

⁴⁷ *De la libertad*, op. cit., p. 85.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 24.

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 colectivo. Nada más ajeno, sin embargo, a J. Stuart Mill, que ha sido también un defensor de la utilidad social:

⁴⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 84.

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 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 persuasión⁵¹.

Ahora bien, resulta obvio 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 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.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 106.

⁵² *Ibíd.*, p. 90.

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

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 Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*, expresa elocuentemente la contradicción radical en que incurren los inquisidores de toda 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 sociales. La sociedad, como argumenta Mill, no sólo dispone para ello del imperio de la ley,

⁵⁴ “La individualidad en nuestros días”, recogido en *Viejo y nuevo liberalismo*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 172-173.

⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 175-6.

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

⁵⁷ *Ibíd.*, pp. 118 y 122-123.

⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 20, 22 y 90.

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 Unamuno como Ortega, entre otros intelectuales que forman legión, están contra la prédica vacua de un cosmopolitismo liberal, 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).

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 se

⁵⁹ *Ibid.*, p. 20 y 109.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 22.

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

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

trata aquí de nueva autoestimación, 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 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 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 éstos desplantes unamanianos 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 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 vivir deliberadamente para la vida” (III, 179-180)⁶³. 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, 188)⁶⁴. 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

⁶³ *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*, Rev. de Occidente, Madrid, 1966, III, pp. 179-180.

⁶⁴ 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 propia caudal (Ídem)

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, 1173-1174). Se trata del gran tema de la vocación, que es otra herencia del heroísmo romántico. La 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 encarar. Todavía en Unamuno resuena este sentido originariamente romántico y *quasi* religioso de vocación, como aspiración del yo a encarnar, con esfuerzo y dolor, su 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).

La vocación es 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 del 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*:

Héroe es el que quiere ser él mismo. 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, 390).

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 espiritual⁶⁵.

La postura de Scheler suponía una severa corrección del trascendentalismo moral kantiano y su imperativo de carácter universal genérico, ciego para 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 trascendental⁶⁶.

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,38).

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 consuetudinario 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 movi-

⁶⁵ *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Gallimard, Paris, 1955, p. 534 (cito por la paginación alemana de la edición original de la obra, recogida en la traducción francesa).

⁶⁶ *Ibid.*, 75. Puede verse un desarrollo de esta crítica a Kant en pp. 512-514 y pp. 529-534.

liza 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, huída 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; 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 (IV, 405), —dice Ortega—, tomando de Fichte la categoría de *Bestimmung*, —destino en cuanto destinación o vocación—.

Nuestro yo no es sino cierta 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 (VII, 549).

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 creadora⁶⁷. 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 (IV, 406).

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—

⁶⁷ 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*, Espasa-Calpe, Madrid, 1956, p. 21).

“sólo se vive a sí mismo, sólo vive de verdad, el que vive su vocación, el que coincide con su verdadero sí mismo” (V, 138). 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” (IV, 415). Para Fichte, esta revelación del yo originario, en cuanto mi 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”⁶⁸ o ideal de perfección propia e intransferible. Esto no implica un 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*)”⁶⁹. 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” (V, 138), pero todas las determinaciones comunes, “todo eso no es propiamente destino mientras no queda modulado individualmente” (IV, 410-411). No hay, pues, vocaciones inmorales y hay que desconfiar, por principio, de quien, arrogándose una vocación incondicionada a una tarea heroica, pretende situarse más allá del bien y del mal, porque tal exigencia puede llevarlo a matar sin ningún escrúpulo

4. 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

⁶⁸ *Le formalismo en éthique, op. cit.*, p. 510.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 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 llama. 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 diversidad⁷⁰. 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 vió 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”⁷¹.

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 capaz⁷².

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 dialógico de sus propias e internas diferencias⁷³. De ahí su interés en el respeto a las minorías, ya sean étnicas, políticas o religiosas, así como en el

⁷⁰ “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 developpement historique de chaque individu et des individus-collectifs (*Le formalisme en éthique, op. cit.*, pp. 512-513. El subrayado pertenece al texto.

⁷¹ *Zur Bildung der Menschheit*, en *Sämliche Werke*, herausgegeben von Bernhard Suplan, Hildesheim, G. Olms, 1881, ed. reprográfica de la de Berlín., V, p. 558.

⁷² *De la libertad, op. cit.*, p. 97. El subrayado no pertenece al texto.

⁷³ 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, etbos civil*, (Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 157-192, así como mi ensayo “El litigio Kant-Herder por el rostro del hombre”, en *Afinidades, Revista de literatura y pensamiento*, nº 2, monográfico sobre “La idea cosmopolita”, Universidad de Granada, otoño de 2009, pp. 6-20.

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 grupo⁷⁴. 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 inculta, 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”⁷⁵.

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 responsable⁷⁶.

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 leibnizaiana:

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 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

⁷⁴ 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.

⁷⁵ *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Universidad, Madrid, 1996, pp. 227-228.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 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*).

no conduce por sí mismo a la grandeza y a la belleza, así como para conservar, alimentar y fecundar para nuevos frutos⁷⁷.

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 conducirle a una doctrina que justificaba moralmente la satisfacción o hartura sin límites de todos los estímulos instintivos”⁷⁸. 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 pretendía representar”⁷⁹, 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”⁸⁰. Proyec-

⁷⁷ *Los límites de la acción del Estado*, op. cit., pp. 35-36.

⁷⁸ *Le formalisme en éthique*, op. cit., p. 534.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 535.

⁸⁰ *Ídem*.

tando 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 a la 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 aquéllos 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.

Granada, enero de 2014.

