



- ◆ Trabajo realizado por el equipo de la Biblioteca Digital de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 del T.R.L.P.I. (Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 12 abril 1996)

### III. COACCIÓN POLÍTICA Y AUTONOMÍA MORAL

#### 1. *Dos criterios de autonomía moral*

Al extenderse la opinión, tras la caída de "el muro de Berlín", de que no hay alternativa al sistema capitalista, se ha generalizado la impresión de que las democracias occidentales viven una fase de inconsistencia y deterioro moral que requiere una regeneración interna para la que no se halla un fundamento consistente. El diagnóstico es común y la queja unánime. Se dice que las democracias son insolidarias porque no cooperan con el desarrollo de los países no industrializados a los que siguen explotando, tras haberlos expoliado durante la fase del capitalismo imperialista. Aunque esa actitud suele ser simplista porque prescinde de considerar que el desarrollo industrial de una sociedad depende más aún que de la ayuda que reciba del exterior, de muchos factores internos como las formas de organización del trabajo, la formación cultural, las pautas laborales, la preparación científica, intelectual y cultural de la población adulta, la estabilidad de las instituciones, su adecuación a los procesos de intercambio de un sistema de mercado en régimen de competencia global, de la creatividad y productividad, en suma, y de los hábitos culturales, lo que importa considerar es que el diagnóstico es constante y que, en todo caso, se reprocha tanto la falta de solidaridad interior como la internacional.

Posiblemente sea vano esperar que la ayuda internacional de las sociedades industriales a las subdesarrolladas sea suficiente remedio para resolver las dificultades que impiden a muchos pueblos

salir de su postración material. Parece obvio que, además de la ayuda, es necesario adaptar las instituciones y hábitos de comportamiento a los procesos de formación de un mercado productivo en régimen de competencia, a los modos de organización y división del trabajo hace tiempo consolidados en las sociedades capitalistas avanzadas, y a ciertas formas de institucionalización jurídica que aseguren la estabilidad de las transacciones y la seguridad de las inversiones<sup>1</sup>. Allí donde hay corrupción, o donde la noción de "Estado de Derecho" tiene un sentido tan impreciso que no se puede saber dónde comienza y dónde termina la eficacia de la ley, es difícil esperar que se den las condiciones para la organización de una sociedad de crecimiento industrial estable. Pero, aún compartiendo un moderado agnosticismo sobre la responsabilidad contraída por Occidente con relación a la situación de los países subdesarrollados, como es mi caso, no es suficiente para explicar por qué dentro de las propias sociedades capitalistas se vive tan intensamente un ambiente de aleatoria insolidaridad social.

Se ha dicho que la situación es paradójica<sup>2</sup>. Lo "paradójico" consiste, en mi opinión, en que los críticos de la insolidaridad moral de la sociedad occidental se sirven, al criticarla, justamente de aquellos principios que son más congruentes para explicar el diagnóstico que reprochan. La insolidaridad de la que nos quejamos es más fácil de entender si se consideran los supuestos en que se basa la organización social, en síntesis el individualismo moral, que los remedios o planes que se proponen para rectificarla. Tiene poco sentido pensar que el subjetivismo que compartimos pueda servir de antídoto del malestar que origina.

Lo que puede ser incongruente, por tanto, es que se rechace un estado de cosas en nombre de un principio que sirve de principal

<sup>1</sup> Mi actitud procede de la tradición weberiana, principalmente a través de P. Berger. *La revolución capitalista*. Barcelona, Crítica, 1993. Tiene también otras influencias. Cfr. A. Seldon *Capitalismo* Madrid. Unión Editorial, 1994 (ed. o. 1990)

<sup>2</sup> Sobre el carácter paradójico de los principios en que se inspira la organización moral de la sociedad puede verse V. Camps *Las paradojas del individualismo*. Barcelona, Crítica, 1991. También mi obra *Las paradojas de la modernidad*. (En prensa.)

propagador de la situación que se censura. Me refiero al principio de *autonomía moral* del individuo, un principio que ha servido y sigue sirviendo de concepto regulador de la evolución de las sociedades democráticas, bien entendido que la llamada "libertad política del individuo" no es más que un corolario de esa idea reguladora. Lo que me propongo es someterla a examen para comprobar hasta qué punto es consistente o en qué aspectos requiere una rectificación.

Que el individuo sea moralmente autónomo significa qué es el dueño de sus criterios de moralidad. A mi parecer, hay dos modos de interpretar esta afirmación. Un primer modo es: ser dueño de un criterio de moralidad significa que nadie puede obligar a otro a que profese un criterio de moralidad distinto del que profesa. Entiendo que esta afirmación es una verdad de la tradición cristiana occidental que, en las democracias modernas, se concreta, además, como un principio político. La "libertad política del individuo" es un corolario implícito en ese supuesto que acaba explicitándose históricamente en los sistemas democráticos. Pero este punto de vista no niega que pueda haber algún criterio no subjetivo ni meramente intrasubjetivo de moralidad. Lo que pone en cuestión es que pueda haber *motivos políticos* para imponer a nadie un criterio por objetivo que parezca. Pero se trata de cosas diferentes que, con frecuencia, se confunden.

Al afirmar que el individuo es moralmente autónomo se puede querer decir que la *responsabilidad moral del individuo es intransferible a otro*<sup>3</sup>. Llamaré a esta formulación de la autonomía moral del individuo *principio de imputación moral* o de *autonomía moral positiva*. Lo que se afirma es que todo individuo es dueño exclusivo (único responsable) de sus ideas y de sus actos morales. Lo llamo de "autonomía positiva" porque entiendo que el individuo es una persona moral, alguien que profesa convicciones y que, de alguna manera imprecisa, acepta que, aunque no esté políticamente obliga-

<sup>3</sup> El carácter "absoluto" no se refiere a que *todo* individuo sea moralmente autónomo ni a que un individuo lo sea durante *toda* su existencia, se refiere a que todo *acto moral* de un individuo es autónomo porque es él el *único* responsable de su acto.

do a ello, ha de ajustar su vida personal a reglas morales que no dependen de *su* voluntad de aceptarlas o de rechazarlas.

También se puede querer decir algo similar pero distinto a lo anterior: que *el derecho* de todo individuo a profesar cualquier criterio de moralidad significa, implícitamente, que todos los criterios son relativamente igual de válidos. Pero como es necesario encontrar un fundamento que asegure la estabilidad de la convivencia entre discrepantes morales se deduce que la única fuente absoluta de moralidad ha de ser la transacción o pacto de individuos libremente decididos a recortar su margen de libertad para asegurar el máximo de libertad de cada uno dentro del conjunto. Eso significa que *el conjunto de individuo es dueño de las normas* y la única fuente de moralidad, la voluntad humana. En mi opinión la afirmación de que la razón (no la voluntad) humana es la fuente de la moralidad es aceptable sí y sólo si se tiene en cuenta que la razón no es fundamento de sí misma. Pero pospongo este asunto para otros capítulos.

Entendida de modo literal la idea de que los criterios de moralidad social son relativos y que la última *ratio* de la moral es la capacidad autolegisladora de la voluntad me parece cuestionable, y a cuestionarlo dedicaré las líneas que siguen. Lo es porque se basa en una noción de "libertad", adelantada por Hobbes, quien la definía como la propiedad de hacer cualquier cosa que se quiera hacer, que es también cuestionable. De esta noción se obtiene un principio de *autonomía moral individual negativa*. "Negativa" porque implica que no hay normas positivas de moralidad suficientemente fundadas previas a la voluntad de aceptarlas. Se considera que el hombre es un *legibus solutus* ya que siendo *su libertad absoluta* cualquier norma que someta su conducta al grupo social es una *limitación* de esa absoluta propiedad. Las razones para limitar la libertad sólo pueden proceder del pacto, contrato o acuerdo de quienes se comprometan a limitarla. Según este principio el hombre no es sólo *moralmente autónomo*, responsable de sus actos, sino *constitutivamente autónomo*, dueño o productor de las leyes morales.

El *orden político*, en sentido moderno, constituye el conjunto de reglas que limitan la *libertad de hacer lo que se quiera*. Se distingue del *orden moral* que constituye el conjunto de normas que

un individuo *obedece porque quiere*. Mi propuesta es que la libertad consiste tanto en hacer políticamente lo que se quiera como en obedecer moralmente porque se quiere. No el mero *fac quod vis* thelemita, sino el agustiniano *ama, et fac quod vis*<sup>4</sup>. Generalmente este "porque quiere" significa el hecho de haber nacido en un determinado grupo *social* en el que se vive una determinada *tradicción moral*. Lo político se refiere al conjunto de reglas que han de aplicarse coactivamente para organizar las interferencias producidas por la interacción. Pero, según se interprete esta definición de lo político, determina una relación diferente, más o menos conflictiva, con lo moral.

Se comprende fácilmente que si la libertad política es, como dice Hobbes, ilimitada, es imprescindible limitarla. La cuestión que se plantea es si las razones por las que es necesario limitar la libertad política individual pueden o no considerarse morales. La reflexión sobre este asunto conduce a una respuesta paradójica. Por un lado, puesto que los criterios morales son relativos y pueden entrar en colisión unos con otros, la libertad política ha de limitarse justamente para evitar que se produzcan interferencias entre los distintos criterios de moralidad. Es decir, hay que limitar la libertad política porque se concibe al individuo como previamente provisto de moralidad. Si no fuera así, la libertad política se limitaría por otras razones, por ejemplo, porque se concibiera al individuo humano como una fiera salvaje o doméstica. Pero justamente las fieras, salvajes o domesticadas, carecen de autonomía moral y no están sometidas a reglas políticas. Por tanto, el previo reconocimiento de que el individuo está provisto de moralidad y de su absoluta libertad para practicarla son los motivos que justifican la limitación de esa libertad. Más ambos motivos se excluyen entre sí, y no hay modo de entender para qué construir una regla que limite la libertad de una moralidad inexistente.

<sup>4</sup> Cfr. F. Savater *Ética para Amador*. Barcelona. Ariel. 1991. Lo que se obtiene, desde mi punto de vista, es un criterio distinto de *neutralidad del Estado*, el cual debe cooperar con o fomentar el cumplimiento de las normas morales sociales, como las «buenas costumbres», un mínimo de urbanidad y el respeto de la moralidad y de las prácticas religiosas.

Sólo porque al individuo se le supone provisto de moralidad tiene sentido que se le someta a una regla que limite su libertad política. No es posible identificar libertad política y libertad moral porque aquélla presupone ésta. Tampoco es posible que una regla de limitación de la libertad política de sujetos morales pueda convertirse en fundamento de un sistema de moralidad consensuado que se base en la limitación de su libertad para evitar o, al menos, reducir los conflictos que surgen entre morales previas cuya preexistencia no se reconoce por la regla que ha de limitarlas. Habría que preguntarse: ¿qué estamos limitando cuando limitamos la libertad política? Y la respuesta sería: en realidad no limitamos nada porque no hay nada que limitar. En suma, la función de la política consiste en considerar las relaciones entre individuos moralmente autónomos cuyas decisiones morales tienen trascendencia política porque interfieren en las de los demás individuos. La causa de que se limite la libertad política se halla en que el criterio de autonomía moral *presupone* que el individuo político es un ser *positivamente* moral. Eso es lo que puede dar sentido a la limitación política. Pero el programa de construir una ética consensuada pretende deducir una moral de un principio meramente *negativo*, basado en el supuesto de que hay que asegurar un reglamento de convivencia entre individuos morales que no tienen motivos para ser lo que son.

## 2. *Interpretación positiva del principio de autonomía moral*

Como los individuos cuya libertad se limita son personas morales, la función del orden político es proteger esa moralidad presupuesta mientras no se produzcan entre ellos interferencias o se provoquen colisiones. Esta es la interpretación positiva del principio de autonomía moral. "Positiva", porque se presume que la limitación de la libertad política se basa en que hay que proteger la moral positiva a la que los individuos están previamente adheridos. La función de la regla política se basa en el lockiano *principio de tolerancia*. Hay que tolerarse mutuamente porque nuestros previos contenidos morales pueden entrar en conflicto.

Tal era, en lo principal, el planteamiento originario de Locke que, con matices, comparto. Esto significa que *no todas las reglas sociales deberían ser políticas* —y de hecho no suelen serlo—, pues hay muchas, como las costumbres, o las de urbanidad, o los ritos, cuya infracción, no habría de tener, al menos idealmente, consecuencias políticas, sino sólo sociales. Las infracciones a esas reglas pertenecen al ámbito del derecho privado donde, ante todo, prevalece el principio de autonomía de la voluntad y la obligación de guardar los compromisos contraídos. Como esas reglas se cumplen por costumbre o ritualmente, y no porque quienes las acatan se hayan comprometido contractualmente a su cumplimiento, no son política ni jurídicamente exigibles si no hay contrato expreso o tácito, aunque resulten socialmente sancionadas de modo diverso. Esos modos de sanción social son de naturaleza *persuasiva*, pues si se mostrara (ante un tribunal, por ejemplo) que fuera *coactiva*, la sanción quedaría invalidada, y el individuo sería políticamente protegido para desvincularse de la regla. En conclusión, la *neutralidad* política tiene por función proteger las normas sociales o morales evitando interferencias entre quienes profesan normas diferentes.

A mi modo de ver esa tolerancia implica que la noción misma de “pacto social” o “contrato originario” es inconsistente. Lo es porque el pacto político de limitación de la libertad presupone siempre que hay un previo contenido moral sobre el que pactar, una moral social constituida. El pacto social no puede ser originario ni puede ser fundamento de una moral positiva que siempre presupone. El ámbito de legislación política se refiere principalmente a la ética de la disuasión o de articulación de la tolerancia, y a los aspectos técnicos y programáticos de la política, pero no a los fundamentos de la acción moral. Eso significa que la “autonomía moral” no puede entenderse como se entiende la libertad política, es decir, como la propiedad de no estar sometido a norma alguna porque, propiamente hablando, nunca puede darse esa propiedad. La idea hobbesiana de libertad como carencia de normas es un contrasentido antropológico que se presenta a la imaginación justo porque se la ha confundido con lo que no es, una libertad política.

Si seguimos este primer cauce interpretativo de lo que significa el principio de autonomía, el individuo tiene una moral positiva por pertenecer a un grupo social. La moral del grupo es anterior al pacto político por la misma razón que la lengua del grupo es previa a todo compromiso sobre sus significados. No puede pensarse en un pacto político que no sea el de hacer compatible principios morales incompatibles porque no es posible pensar en un "individuo *loquens*" sin referencia a un grupo. Esto significa que cuando el individuo llega a poseer una identidad moral, lo que ocurre si su personalidad se desarrolla lo suficientemente, llega a ser una *unidad de imputación*, o sea, la unidad de atribución de la responsabilidad de los actos morales. Pero ser unidad de imputación moral no es equivalente a ser unidad de análisis social ni a ser fuente de moralidad.

Ser *individuo* es poseer identidad, no ser un individuo distinto del que uno es. Esto significa que todo individuo es física, material o biológicamente *autónomo* porque es idéntico a sí mismo y distinto de los demás. Parece obvio que no puede haber identidad sin autonomía. Pero el uso de la palabra "autonomía" en la tradición individualista es ambiguo, pues no se refiere a la autonomía de la identidad individual sino a la autonomía de la conciencia. Todo ser vivo es autónomo en el primer sentido, pero no puede serlo en el segundo si no posee conciencia. Es obvio que la conciencia ha de ser autónoma pues forma parte de la identidad individual, pero su autonomía no puede trascender la de la individualidad antropológica porque forma parte de esa identidad que hace de un individuo discernible de otro. Pero la autonomía antropológica no significa *independencia* social de los individuos respecto de los demás. Eso significa que la conciencia es autónoma por ser idéntica a sí misma, pero también socialmente dependiente en el grado en que toda individualidad humana lo sea. Así, pues, si por "autonomía" entendemos "identidad individual" todo individuo (animal o humano) es absolutamente igual de autónomo. Pero si por "autonomía" entendemos "independencia social", ningún individuo lo es más que de un modo relativo, pues cada individuo depende en algún grado de los demás.

Lo que queda por determinar, entonces, es en qué sentido cada "animal humano" tiene una "autonomía moral" de la que carece cada animal no humano cuya identidad en tanto *mero* individuo animal es, no obstante, tan autónoma como la de cada ser humano. Dicho de otra manera, entendida la "autonomía" en términos de identidad no es una propiedad que distinga suficientemente a los hombres de los animales. Y mi conclusión es que los hombres no se distinguen de ciertos animales porque su identidad tenga mayor autonomía entitativa sino porque *la autonomía de su identidad puede llegar a ser una autonomía moral*, cosa que no puede ocurrir con la autonomía animal.

Tener autonomía individual es tener identidad como individuo. Eso no implica poseer independencia antropológica ni social. En tanto individuos que nacen, crecen, se reproducen y mueren, no somos autónomos, sino dependientes. Nacemos y crecemos en situación de dependencia. Nos engendraron por cooperación de nuestros progenitores. No podríamos sobrevivir sin auxilio. La dependencia antropológica y social se manifiesta en que nuestra supervivencia individual depende de que se cumplan normas morales específicas. Y si que cada individualidad sobreviva depende de que se cumplan normas, no tiene sentido pretender ser autolegisladores de aquellas normas de cuyo cumplimiento depende que pueda manifestarse la capacidad legisladora. Aunque podamos hacerlo (justo porque nuestra identidad animal es de raigambre moral), *no deberíamos pactar el cumplimiento de las normas de las que depende que podamos pactar*. El individuo humano no nace siendo legislador. Para llegar a serlo, para poseer una reflexión y conciencia moral autónomas, es imprescindible que el grupo en el que nace cumpla normas que permitan la transformación de su identidad antropológica en identidad moral y reflexiva. Esto significa que el desarrollo de la individualidad está condicionado al cumplimiento de normas en el grupo, y no al revés. La tarea que puede adscribirse a la autonomía moral de los seres humanos sólo puede ser posterior al cumplimiento por el grupo de un reglamento que es condición previa de la realización de esa tarea.

El problema de la libertad política del individuo consiste en de-

terminar qué reglas morales previas del grupo son condición *sine qua non* de su subsistencia en el grupo. Naturalmente que esas condiciones son relativas a cada grupo en particular, pero también cabe reflexionar sobre las condiciones antropológicas naturales subyacentes a cualquier sistema de normas culturales establecido en un grupo. Lo que sugiero es que, más allá de los *límites culturales* que son relativos a las condiciones de supervivencia de cada grupo social, hay un *límite natural*, común a todos los grupos, a la tarea de pactar normas morales. Lo hay porque hay normas de subsistencia que dependen del condicionamiento biológico, antropológico y sociológico de la individualidad y que son condiciones de cualquier cultura particular. Si hay un límite natural a una tarea podemos concluir que la tarea misma de producción de normas morales que definen la identidad de un grupo para sustituirlas por reglas políticas consensuadas, es también limitada por ese condicionamiento. Pero del mismo modo que hay límites naturales de la autonomía antropológica y social podemos pensar que hay exigencias naturales de preservación de la autonomía moral del individuo dentro del grupo que el grupo no debería traspasar. Mi tesis es que en un estadio histórico caracterizado por la coexistencia de diversas morales dentro de una sociedad política, *el principio de imputación moral señala un límite natural a la dependencia de un individuo al grupo moral al que pertenece*. Dicho de otra manera: en una comunidad política moralmente pluralista todo individuo *debería poder separarse de su grupo social* si desea hacerlo por motivos morales.

En una organización política de la sociedad para la que, como en la moderna, la pertenencia a un grupo social no implica ventaja jurídica —aunque pueda haberla social— de rango o de trato, ni tampoco de competencia, porque la distribución de funciones procede de la capacidad profesional o de la disposición de bienes materiales, el condicionamiento derivado de la pertenencia a un grupo moral no puede ser considerado como un recorte de la libertad. El individuo es libre de separarse de cualquier grupo que sólo sea diferenciado por la mera identidad moral. Es, justamente, en el ámbito de lo político, y no en el de lo moral, donde la libertad de la voluntad resulta efectivamente limitada por el sistema de normas coacti-

vas que la necesidad de organizar la convivencia política entre disidentes morales impone a los grupos. Los condicionamientos políticos son, pues, de naturaleza *coactiva*, los no políticos o sociales son de carácter *persuasivo*. Esta distinción, que remonta al *Leviatán*, se concreta modernamente en la concepción weberiana de la estatalidad que concibe la naturaleza de lo político como el recinto exclusivo donde la eficacia de la coacción es legitimada. La que podría llamarse *violencia persuasiva* o *social* es disociable, entonces, de la *violencia coactiva* o *política*.

Siguiendo esta vía interpretativa del principio de autonomía, los instrumentos de coacción política han de administrarse de acuerdo con el siguiente supuesto de legitimación: *la coacción política tiene como fin propio garantizar que en la sociedad no haya más tipo de violencia que la persuasiva*. Tal es el principio liberal regulativo de las sociedades políticas modernas incoado, por vez primera, por Hobbes<sup>5</sup>. Por eso, Max Weber define el Estado moderno como "aquella comunidad humana que reclama para sí el monopolio de la *violencia física legítima*. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones de individuos se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del 'derecho' a la violencia".

La actividad política consiste, pues, en llegar a formar parte del *privilegiado conjunto de individuos que deciden cuándo se ha de aplicar la violencia coactiva* a quienes no cumplen las reglas política o las infringen. Sólo hay un modo de *decompensar* ese privilegio: limitar el espacio de su aplicación. El ámbito de eficacia de la actividad política ha de ser limitado en principio y, por principio, ilimitado, el de las normas sociales. La idea de Estado limitado de Derecho de Locke, tenía, a mi modo de ver, éste sólido fundamento. Su correlato es la noción de "orden público". Pero, al definir, de este

<sup>5</sup> Hobbes es equívoco. Por un lado, basado en la autonomía moral positiva, acepto su distinción entre ámbito de coacción y ámbito de persuasión. Por otro, rechazo su idea de libertad moral que presupone un criterio de autonomía moral negativa. Creo que, lejos de implicarse, son incompatibles: si hay un ámbito de la persuasión moral, es porque la norma moral no limita la libertad sino que es un requisito de su ejercicio.

modo, Max Weber, al Estado, no prescribe una regla sobre cómo debe ser el Estado, sino que describe la noción que de hecho se usa para deducir de ella las reglas normativas a que ha de responder el moderno funcionamiento del Estado Limitado de y por el Derecho. En ese sentido el Estado es un artefacto normativo tan artificial como cualquier otro artefacto: las reglas de un uso adecuado se deducen de su función. Participar en la actividad política tiene sentido cuando las reglas a que se ajusta se deducen de o son lógicamente compatibles con la noción descrita. Y si la violencia es una *conditio sine qua non* del orden social, entonces, el gran problema político que ha de afrontar la sociedad moderna puede expresarse en forma de principio económico o instrumental: *cómo organizar el Estado para garantizar tanto orden social como sea posible recurriendo a la violencia coactiva cuanto menos sea posible*. La moderna teoría del Estado se basa en una *meditación* sobre la función y los límites de la violencia política concebida como última garantía del orden social. Meditación que iniciaron Maquiavelo y Moro, prosiguió Bodino y racionalizó Hobbes.

Según el principio liberal en que se funda la organización moderna de la sociedad el sometimiento del individuo al grupo o su exclusión no debería ser coactivo sino voluntario. Llamaremos *orden social civil* (no político), en sentido ideal, al conjunto de reglas que se viven asociativamente por adhesión o por contrato, que no se imponen coactivamente. Puede resumirse la idea expuesta del siguiente modo: *la distinción de derecho, aunque no llega a consumarse de hecho, entre un orden social político coactivo, instrumental y artificial, el Estado, y un orden social civil no político persuasivo o contractual, la Sociedad y el Mercado, caracteriza idealmente a la organización liberal de las sociedades modernas*<sup>6</sup>.

### 3. Interpretación negativa de la autonomía moral

Un segundo y nada infrecuente criterio de interpretación sería el siguiente: es obvio que la relación entre moralidad y política es

<sup>6</sup> Me baso en parte en la sugerente obra de Max Weber.

inversa. La ética es un conjunto de reglas consensuadas para evitar conflictos entre individuos cuya libertad moral se define hobbesianamente como la propiedad de no estar sometido a regla alguna. Para este punto de vista *toda* norma moral es una limitación de la libertad. A mi modo de ver tal interpretación es inconsistente porque conduce a conclusiones paradójicas. La principal de ellas es que, proponiéndose mostrar que la solidaridad depende de la absoluta autonomía humana para producir normas de conducta, las normas producidas no contribuyen un ápice a promover la solidaridad anunciada.

También es paradójico que, por aplicación de este criterio de libertad, cuanto más ampliamente se interprete el principio de autonomía moral más amplio habrá de ser el recorte de la libertad política puesto que la probabilidad de que puedan producirse interferencias por motivos morales aumentará cuanto más ampliamente se interprete que la autonomía moral consiste en la propiedad de no estar sometido a norma alguna. Si la libertad del individuo se interpreta como la propiedad de no estar sometido a normas que le impidan hacer su voluntad, como es común desde Hobbes, la autonomía negativa de la moral ha de identificarse con la libertad moral. La sujeción a una norma moral es siempre una restricción de la libertad moral. Y si la libertad es lo que define la autonomía del individuo, un individuo libre es el que se *libera* de las normas morales que le constriñen.

Liberarse de normas morales es una tarea política. Pero esa tarea es a la vez el motivo que legitima la obediencia política. Aceptando la definición de "libertad" de Hobbes nunca hay motivos que justifiquen la sujeción a una norma moral. Todos los motivos por los que una persona ha de sujetarse a una norma han de ser políticos. No es que los motivos morales sean "privados", es que, además, la tarea política puede orientarse a liberar a los individuos de esos motivos privados justamente por ser "morales" y no políticos. Si se piensa que la única función de las normas es evitar interferencias lo "correcto" será que todas sean políticas. Cuantas más rúblicas morales constriñan a un individuo de más condicionamientos habrá que "liberarlo", y, en consecuencia, más exigentes y restricti-

vas habrán de ser las reglas políticas que se propongan emanciparlo de esas ataduras morales. La idea de "emancipación" lejos de acabar con la llamada "violencia moral", la sustituye por una forma nueva y distinta de "violencia política", ya que la "cacción política" convertida en única *ratio* será siempre argumento para liberar o *emancipar* al individuo de sus ligaduras morales.

Una inconsistencia del razonamiento ha de ocultar algún otro tipo de inconsistencia. El principio es antropológica y sociológicamente inconsistente porque la idea hobbesiana de una libertad sin referencia a normas previas sólo es aplicable a un tipo de individuo humano ficticio cuyo desarrollo existencial no dependiera de que otros individuos cumplan normas morales de conducta<sup>7</sup>. Si como ser libre no estoy obligado a cumplir norma alguna, la supervivencia de otro ser libre no debería depender en ningún caso de que mi ser libre cumpla una norma de conducta que no está obligado a cumplir. Si cada ser humano libre fuera sociológicamente independiente para subsistir sería ontológica o constitutivamente autónomo, su libertad moral sería también ontológica o constitutivamente autónoma. Pero un ser libre cuya libertad depende de que otro ser libre cumpla normas morales de conducta que no tiene por qué cumplir queda en una situación de dependencia con relación a ese otro ser que contradice la declaración de que su autonomía moral sea absoluta, o sea, que pueda ser constitutivamente autolegisador.

Por lo demás, para admitir la hobbesiana distinción de derecho entre un orden social político y un orden social no político, característico de la modernidad, es condición necesaria y suficiente el principio de imputación moral individual o de autonomía moral positiva. A mi modo de ver, Hobbes se confunde cuando la hace depender de una, creo que antropológicamente indefendible, autono-

<sup>7</sup> Como ya advertí anteriormente exigiría concebir el lenguaje como un sistema de represión social en lugar de como un sistema de cooperación. Nietzsche fue en esto al menos consecuente y trató de desembarazarse, aunque inútilmente, de la subordinación a las ataduras del lenguaje. Si la lengua está compuesta de instrucciones y reglas, hablar una lengua es sujetarse a reglas y quedar sometido a ellas. Una tarea emancipatoria habría de tener por fin liberarnos *del* lenguaje y no liberarnos *a través del* lenguaje como interpreta Habermas. Creo que en esto Nietzsche tiene razón.

mía moral negativa. De ese principio de autonomía moral negativo resulta que el orden político en las relaciones humanas es un requisito imprescindible para el ejercicio de la libertad por motivos que han de calificarse de *instrumentales*: una conducta desordenada, es decir, que no tenga en cuenta que ha de someterse a reglas para no interferir en las decisiones de los demás, es inevitablemente conflictiva. Desde este punto de vista, el orden resulta de la aplicación de criterios regulares a los que conformar la conducta para evitar el conflicto entre voluntades diferentemente motivadas. Por esta razón, el orden coactivo es para Hobbes, paradójicamente, la condición de la libertad. Una pauta regular a la que adecuar la conducta es una regla o, en el sentido jurídico de la expresión, una ley. Y cuando el fin de la regla es restringir la libertad individual para evitar el desorden en la comunidad, se trata de una ley política, cuya obediencia queda garantizada por la posibilidad de recurrir a medios coactivos aunque las condiciones de la aplicación de estos medios expeditivos sean, a su vez, reguladas.

No obstante, es posible deducir reglas de orden de tipo hobbesiano sin necesidad de presuponer un ámbito previo de moralidad. En una sociedad cuyos miembros no actúan de acuerdo con algunas reglas comunes, precisas y generales, las posibilidades de interferencia conflictiva y, en consecuencia, de acción violenta de unos contra otros, son muy superiores a las que puedan generarse en una sociedad cuyos miembros actúan de acuerdo con reglas de todos conocidas, por todos aceptadas, y que a todos se apliquen por igual. Los teóricos de la "decisión racional", como Buchanan, recurren, para ilustrar la diferencia, al ejemplo de las reglas de tráfico. Sin reglas de circulación el tráfico sería caótico. Una libertad caótica es, anticipó Hobbes, una ley de la selva, "una guerra perpetua de cada hombre contra su vecino", donde la continua interferencia origina más condicionamientos que la disciplina de someterse a una regulación de la conducta. Esto significa que la limitación política de la libertad, la exigencia de orden coactivo, es deducible de la propia noción hobbesiana de libertad política.

Esta deducción se basa en un criterio *utilitario* individualista. Es mucho más útil para *mi* libertad que se limite la libertad de todos

y, con la de cada uno, la mía, por imperio de una regla *de derecho* que a todos obligue por igual, que prescindir de la regla que limita *mi* libertad porque la no limitación por falta de regla producirá, *de hecho*, una mayor limitación de mi libertad que el sometimiento a la regla. Este es el principio *racionalmente instrumental* que permite comprender a un individuo autónomo que es preferible acatar reglas que no obedecerlas. Esta idea hobbesiana no es incorrecta, es brillante, lo incorrecto es concebirla como el fundamento constitutivo de las reglas, y lo es más en una filosofía que pretende no ser metafísica pero no puede eludir delimitar una constitución o un fundamento del que deducir reglas. Si *todas* las reglas éticas tuvieran por función evitar interferencias en la circulación la idea de Hobbes sería suficiente. Tal vez no fuera aplicable a una "sociedad de demonios" como quería Kant, sólo a una sociedad de robots que condujeran automóviles o aeroplanos.

Esa formulación del principio instrumental que articula hobbesianamente la recíproca limitación de las autonomías individuales, tiene el mérito de que permite comprender con claridad que lo mejor para el conjunto no puede coincidir siempre con lo mejor para el individuo. *Lo mejor para el conjunto es que se limiten las libertades individuales. Lo mejor para el individuo es que no se limite su libertad.* El principio de autonomía moral negativa es negativo hasta ese punto. Desde el punto de vista individual siempre será razonable calcular si el incumplimiento de la regla es preferible a su cumplimiento, y si la infracción sitúa en posición de ventaja al infractor respecto del conjunto que acata la regla no habrá razón ninguna para disuadirlo de que no la infrinja. El infractor será, hobbesianamente hablando, más libre que quien obedece, pues está sometido a menos reglas que aquél. Así, en la concepción hobbesiana, siempre hay una tensión entre el bien individual y el bien general político. Por esta razón, la política requiere de la fuerza para disuadir a los individuos de su interés por desobedecer a la regla. Hay que ser spinoziano y no hobbesiano para creer que la mera idea de que la observancia de la regla es lo mejor para el conjunto puede valer por sí sola como instrumento de disuasión al deseo individual de obtener ventaja de las infracciones de las reglas. Y hay que ser

kantiano para creer que la mera conciencia del deber de acatar la regla es compensación suficiente para cumplirla.

#### 4. *El utópico ideal de una política emancipatoria*

Algunas concepciones de la modernidad, la rusioniana, la marxista, la freudiana y la francfortiana principalmente, conciben la política como un método de rectificación de la sociedad presente. En la sociedad futura el orden social habrá de ser subsumido íntegramente en el político. Para afianzar esa transformación *se concibe la acción política como un método de cambio hacia ese futuro idealmente implícito*. En lo que sigue me propongo argumentar por qué esa subordinación del orden sociomoral al político es utópica; por qué la idea de concebir la política como un *método* de rectificación del orden sociomoral transmitido históricamente es aporética; y en qué sentido ha de considerarse irreversible la disociación entre orden político y orden social que distingue la organización de la sociedad postilustrada de las sociedades tradicionales.

La pretensión de alcanzar un ideal emancipatorio a través de la política es aporético porque únicamente tiene en cuenta la sociedad futura. Ahora bien, si la injusticia de las sociedades históricas fue y es tan profunda que justifique una *política emancipatoria* no puede haber mayor frustración para quienes se proponen esa tarea redentora que la de renunciar a emancipar a las generaciones que padecieron la injusticia de la que, hipotéticamente, se proponen liberar a las venideras. Alguno podrá creer que esto es un modo de salirse por la tangente del problema, pero no lo es, pues lo que me interesa poner de manifiesto es la naturaleza del problema presupuesto en el ideal de la *emancipación*. Trato de hacer ver hasta qué punto la idea de *justicia emancipatoria* no es más que una versión secularizada y, en sí misma frustrante, de la idea de *redención*<sup>\*</sup>. Puestos a redimir

<sup>\*</sup> Javier Sádaba insiste en que nuestras ideas morales están transidas de teología. Creo que tiene razón hasta extremos de los que no sé si ni siquiera él es consciente. Para la coherencia no basta con rechazar dogmáticamente la teología por con-

por motivos *ideales* de justicia, la coherencia exigiría redimir a *todos*. Emancipar a generaciones futuras sancionando la frustración de las presentes o de las pasadas no puede ser un ideal universal de justicia. En todo caso será un ideal generacional. La idea de un proceso inmanente de *emancipación* humana temporal es un "contrasentido".

La pretensión se basa en el uso equívoco de la noción de "auto-legislación". Que el hombre es autolegislador, no cabe duda: las reglas de circulación no pueden ser deducidas de la naturaleza, son absolutamente convencionales y, en principio, el que seamos naturalmente condicionados no puede servir de argumento para sustituir las reglas de tráfico, porque sean artificiales, por reglas sociales de las que se presumen que son naturales. No se discute que el consentimiento entre seres humanos puede ser más eficaz para regular la convivencia política que la aceptación de las costumbres de la *polis*<sup>10</sup>. Lo que se discute es que esa capacidad autolegisladora pueda servir de fundamento de la ética. Para que lo fuera no podría haber relación de dependencia de unas generaciones sobre otras. La emancipación propuesta se basa en la idea de que en el futuro no será necesario depender de las normas morales antecesoras. Pero no tiene sentido que el consenso sea fundamento de la moral cuando los productores del consenso dependen, para consensuar, de que los

siderarla un subterfugio, a lo mejor hay que dialogar con el sentido fundamental de lo teológico cuando resulta irreductible.

- " No estoy justificando ninguna forma de "redencionismo". Lo que afirmo es que criticar por irracional una forma religiosa de "redencionismo" y, a la vez, asumir una forma histórica de "redencionismo" me parece más incongruente que adherirse a una esperanza "redencionista" por motivos religiosos. Profesar una religión secularizada impotente para redimir a las generaciones pasadas e hipotética con relación a sus posibilidades de redención de las futuras, me parece una claudicación de la razón que no se muestra en aceptar criterios de adhesión a una esperanza suprarrazional redentora. También el utilitarismo de raigambre milliana como el profesado por Esperanza Guisán adolece de similar "redencionismo".
- " Quiero decir que yo no lo discuto pero sí los "comunitaristas". Si no entiendo mal el incitante libro de Dalmacio Negro *La tradición liberal y el Estado* (Madrid, Unión Editorial, 1995), su principal objeción al Estado moderno es que es un producto artificial, no surgido de la espontaneidad social, que él concibe como la "natural".

no participantes en ese consenso hayan cumplido normas morales de las que los pactantes pueden prescindir<sup>11</sup>.

La regla moderna de organización política es el resultado de una evolución histórica que ha de aplicarse en un presente posterior. Lo que resulta utópico es intentar superar la historia cultural transmitida a base de rectificarla por medio de la coacción política posterior. Tal pretensión, de raíz spinoziana, inspiración rusioniana, aplicación marxista y rectificación francfortiana, es utópica. La *utopía* es un error interpretativo sobre la relación entre el pasado histórico colectivo, el presente, compuesto de actualizaciones, y el futuro. El presente, como confluencia de actos, es actualización de la idealidad contenida en cada acto en su concurrencia con los demás, y queda fuera de la historicidad si se la concibe como percepción ideal del devenir del conjunto.

La historia como actualización es diferente de la historia como interpretación ideal del devenir colectivo. Por esta razón, las concepciones postrusioniana y postmarxista de la historia como un devenir encauzado a constituir una comunidad ideal de comunicación en el que las normas fueran legitimadas por el consenso racional de interlocutores sin historia previa son no menos utópicas que las explicaciones precedentes. El elemento utópico procede de que no conciben el presente como una concurrencia de actos que históricamente se realizan, sino como parte de un proyecto total en devenir que estuviera realizándose de tal manera que fuera independiente del proceso ya realizado y, en especial, de las condiciones morales que hicieron posible que se realizara esa fase actualizada del proceso de la que depende el devenir.

Confundiendo el devenir ideal con la actualización de las ideas, pretenden deducir de la rectificación presente del pasado ya sobrevenido, el devenir futuro del conjunto. Pero justamente porque el sentido del devenir es igual para el pasado que para el futuro, los proyectos emancipatorios son injustos con el pasado ya que única-

<sup>11</sup> La adhesión de Adela Cortina a la comunidad de comunicación apeliana es más realista, por limitada, y ecuánime, que las formas de subrepticio redencionismo antes mencionadas. Objeto su tendencia a interpretar la idea kantiana del hombre como "autolegisador" como si fuera último principio de moralidad.

mente se ocupan de emancipar el futuro. Si la historia del pasado es injusta, el proyecto de aliviar únicamente al futuro de esa histórica injusticia no hace justicia a quienes padecieron la injusticia de la historia. A menos que lo que llaman "injusticia" sea una injusticia histórica que trasciende las posibilidades políticas de realización de la justicia, el proyecto emancipador no puede dar cuenta de su propia tarea, pues consiste en suma en condenar a las generaciones a resignarse a cambio de una hipotética esperanza de liberación de generaciones venideras. Si esto no es una vana ilusión, Freud desde luego no sabía de ilusiones vanas. Si esto no es predicar un moralismo de resignaciones, Nietzsche no supo de resignaciones morales. Pero si la injusticia en sentido histórico es distinta de la injusticia en sentido político, entonces la tarea política propiamente dicha se ceñirá a aplicar una justicia políticamente entendida como realización de actos justos en su relación de dependencia con el presente y no una justicia históricamente entendida como devenir de la justicia en la historia del mundo.

Una comunidad política constituye un *Estado de Derecho ideal* cuando se presume que todos los miembros de la comunidad aceptan la sujeción a un ordenamiento de reglas generales, inequívocas y meramente reguladoras de las libertades personales. En el *Estado de Derecho real* las reglas no son tan inequívocas, la subsunción de los hechos a la regla no es tan genérica, y hay muchas normas que no sólo son reguladoras de las libertades sino también limitadoras de la voluntad individual. Los grupos sociales, no políticos, son de muy diversas clases pero se pueden distinguir dos especies principales: los que los individuos *forman* por voluntad propia y los que son previos a la voluntad porque en ellos *se forma* la personalidad propia. Constituyen éstos el "mundo de la vida" de que hablan los fenomenólogos. En todo caso se forma un grupo social cuando, por motivos naturales (la familia), jurídicos, profesionales, culturales, tradicionales, religiosos, morales o comerciales, un conjunto de individuos comparte de forma comunitaria o asociada, regulada por normas expresas (ley positiva) o tácitamente consensuadas (costumbres, tradiciones), fines comunes.

Forma parte de la libertad individual tanto la libertad de formar

voluntariamente grupos como la de pertenecer a un grupo constituyente del "mundo de la vida" en cuyo seno se ha formado la subjetividad. El error de Rousseau consistió en tratar de extirpar el "mundo de la vida" por haber considerado utópicamente que una persona puede realizarse como su *Emilio* narrado, como un individuo absoluto, aislado de la historia o separado de la cultura de la que forma parte, del mundo de la vida de que se alimentó su personalidad.

La noción política de libertad atiende al problema de la interacción social y se desentiende de la motivación de la acción que es asunto moral, no político. Desde el punto de vista político, lo que se tiene en cuenta son los efectos sociales, externos, de las acciones, pero una consideración moral de la acción tiene en cuenta su motivación interna. La limitación de la conducta por razones políticas se basa en el principio instrumental de que hay que preservar el orden común. Pero si la conducta ha de satisfacer, además, exigencias morales no será porque sea necesario contribuir al orden político, para lo cual basta con la observancia externa a la regla, sino por motivaciones *doctrinales*, es decir, por razones estimadas como obligatorias por la propia conciencia en cuanto inevitablemente formada en un lenguaje, en el seno de una familia y en el grupo social, y no por criterio instrumental alguno. Si el orden político tiene un fundamento instrumental, el orden moral no puede coincidir con el político ya que no puede basarse en esa clase de fundamento. La diferencia de motivación tiene consecuencias con relación a la especificidad de cada sistema de reglas. Unas se basan en una racionalidad negativa, instrumental o ideológica. Otras en una racionalidad positiva social o doctrinal<sup>12</sup>.

Todos los actos humanos son motivados, por tanto, todos los actos humanos son, en alguna medida, *positivamente* morales y pueden ser subsumido bajo un precepto moral. Pero no todos los actos humanos son externamente regulables, por tanto, no todos los

<sup>12</sup> Podría argüirse que la regla moral y la política son muchas veces la misma aunque su fundamento sea distinto. Eso significa que debe haber compatibilidad entre ambos sistemas de reglas y que, probablemente, todos los sistemas de reglas, morales o políticas, han de tener un mismo fundamento.

actos humanos pueden ser positivamente políticos. Como la política únicamente garantiza conductas, no intenciones, no es preciso ni tampoco es posible que, cada vez que una persona actúe, tenga en cuenta que su acto debe dirigirse a asegurar una convivencia políticamente ordenada. Esto es lo que dijo Adam Smith mediante su célebre metáfora del tendero: no es por su generosidad moral sino por su interés material por lo que esperamos beneficiarnos mediante el intercambio mercantil. Ahora bien, una cosa no excluye la otra. Por eso, no es necesario interferir políticamente las intenciones, ni condicionar las conciencias, para esperar que la interacción humana tenga efectos sociopolíticos beneficiosos para el conjunto. No es necesario que los hombres sean moralmente buenos para asegurar un orden social duradero. La función de la actividad política, como dijo Hobbes en el memorable epígrafe 42 del *Leviatán*, no es la moralización de la sociedad por medio de la ética sino el aseguramiento de un orden político estable.

En Hobbes se atisba, aunque no lo dijo, que el orden político no puede establecerse a expensas de la libertad personal. Al distinguir entre el ámbito político de la coacción y el ámbito religioso, distinguía, a su vez, entre sociedad política y comunidad moral (religiosa), entre Estado y Sociedad, entre ámbito de aplicación de reglas coactivas y el mundo asociativo y comunitario de la vida social, en suma, entre coacción, por un lado, y persuasión y contrato, por otro. En ocasiones, parece Hobbes comprender que la coacción (política) sólo puede considerarse como supuesto del orden social en la medida en que garantice la autonomía moral de cada persona en su grupo, pues el fin de la persona no es contribuir al orden de la colectividad disolviendo su personalidad moral ya constituida en el fin político, sino participar y contribuir en el orden político mediante su propia realización moral. Cada individuo coopera políticamente con los demás para asegurar un orden estable, que es el fin político colectivo de una organización no sustantiva, el *Leviatán*, para que cada uno pueda realizarse con autonomía moral, que es el fin particular de un ente sustantivo, o sea, de una persona. Es decir, el Estado orden político, es un instrumento, no un fin, de la persona, agente autónomo de la sustantividad moral. Toda la ética

es, pues, instrumental. Hobbes comprendió pero no satisfizo los corolarios que se derivan del principio de que la persona humana no es por naturaleza política —en el sentido moderno de la expresión “política”—, sino que, por naturaleza, tiene una dimensión personal, trascendente a la política, que la constituye en sujeto de autonomía moral.

Tal idea se encuentra en la obra de Locke. No es que Locke se haya planteado el problema de la constitución política de la sociedad en estos términos, pero la idea de tolerancia lo resuelve como si se la hubiera planteado así. Conmovió a Locke que, en nombre de una religión que predica el amor entre los hombres, las naciones de su época se encontraran en estado generalizado de guerra. La causa de este malestar, de este desorden civil y público, procede de la falta de tolerancia. Tolerar al otro es un supuesto instrumental de convivencia. Es, según Locke, la principal garantía de la paz entre los pueblos. Sin embargo, aunque puede bastar una interpretación instrumental —política, en suma— del principio de tolerancia su última fundamentación no es utilitaria sino sustantiva. La tolerancia no deriva de que sea necesario asegurar la convivencia entre quienes mantienen criterios morales, sociales o religiosos, discrepantes, sino de la asunción de que *el otro es un sujeto de autonomía moral*. Si es así, *si reconocemos en el otro una autonomía moral sustantiva, una persona, tolerar sus ideas es un corolario del reconocimiento de su identidad moral*. La fundamentación sustantiva de la tolerancia es, aunque correlativa, previa a la justificación instrumental. Va incluida en la concepción del otro como persona cuya condición moral es tan sustantiva como la mía y no sólo como ciudadano que ha de cooperar a una sociedad políticamente estable.

Ser positivista equivale a aceptar como carente de otra fundamentación los datos de la percepción incluidos los significados culturales. Ser lockeano es aceptar que cualquier persona tiene derecho a preservar su identidad moral y cultural mientras ese derecho no perjudique el derecho del otro a realizar su propia identidad moral. Pero eso no conduce a que haya que excluir cualquier fundamentación del significado cultural del mundo que no sea la de la positiva aceptación del mundo cultural al que se pertenece. Esto significa

que ser racionalista no significa excluir que haya, además de la fundamentación utilitaria de la moral, o sea de la ética política, algún tipo de fundamentación racionalmente reconocible a partir de la aceptación de algún principio sustantivo. como es, concretamente, la búsqueda de un criterio para precisar *quién es el otro* (una persona humana) y qué debe llegar a ser (un sujeto autónomo de imputación moral) aunque no siempre llegue a serlo, a partir de la comprensión de la persona como perteneciente a una naturaleza que siempre es presupuesto y condicionante de la articulación cultural del "mundo de la vida".