



CEU  
*Biblioteca*

Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de docencia e investigación de acuerdo con el art. 37 de la Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 de Julio del 2006.

*Trabajo realizado por: CEU Biblioteca*

Todos los derechos de propiedad industrial e intelectual de los contenidos pertenecen al CEU o en su caso, a terceras personas.



El usuario puede visualizar, imprimir, copiarlos y almacenarlos en el disco duro de su ordenador o en cualquier otro soporte físico, siempre y cuando sea, única y exclusivamente para uso personal y privado, quedando, por tanto, terminantemente prohibida su utilización con fines comerciales, su distribución, así como su modificación o alteración.



## LA AUTONOMÍA MORAL DEL INDIVIDUO

Luis NÚÑEZ LADEVÉZE

### 1. Dos criterios de autonomía moral

Me propongo revisar las ideas que han contribuido a fomentar la aleatoriedad e inconsistencia moral que caracteriza a las democracias occidentales. Podríamos llamarlas «razones conceptuales» porque son las que se aducen para legitimar o justificar pautas de conducta que explican que se generalice una **situación** que algunos han descrito como **paradójica**<sup>1</sup>.

Lo «paradójico» consiste, según mi punto de vista, en que los críticos de la inconsistencia moral de la sociedad se sirven, al criticarla, justamente de aquellos conceptos que son más congruentes para explicar el estado de cosas que reprochan. Muchos son quienes advierten la **insolidaridad** que deriva de la aleatoriedad moral. Pero la **insolidaridad** de la que se quejan es más fácil de entender a partir de los principios que proponen para rectificarla, en general **el subjetivismo individualista**, porque, según mi punto de vista, **la aleatoriedad moral** es el efecto del subjetivismo y tiene poco sentido pensar que el subjetivismo que compartimos pue-

---

<sup>1</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.

da servir de antídoto del malestar que origina. La crítica es, por eso, inconsistente.

Lo incongruente son las expectativas que se suscitan, en nombre de la autonomía moral del individuo, para realizar un **programa de acción política orientado a emanciparle**. Según el viejo proyecto ilustrado, ya escasamente vigente, la sociedad futura se caracterizará por un estado de plena libertad individual que se irá adquiriendo a medida que los individuos se vayan «emancipando» de las creencias y normas transmitidas por las tradiciones de las sociedades precedentes.

El **principio** que sirve de pauta para diseñar el **programa emancipatorio** es el de la **autonomía moral del individuo**. Mas este principio es, a la vez, el concepto regulador de la evolución de las sociedades democráticas.

Lo que puede ser incongruente es que se rechace un estado de cosas en nombre de un principio que sirve de principal instigador del estado de cosas que se rechaza. ¿Por qué no examinar a fondo y radicalmente si el principio que se propone es tan consistente como los críticos suponen? Así, pues, examinemos el principio de autonomía moral del individuo, bien entendido que la «libertad política del individuo» es un corolario de ese principio.

Que el individuo sea moralmente autónomo significa que **es dueño de sus criterios de moralidad**. A mi parecer, hay **dos modos de interpretar esta afirmación, irrenunciable** para mentalidades democráticas.

Un *primer modo* es: ser dueño de profesar 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 occidental** que, en las democracias modernas, se concreta, además, como un principio político. **La «libertad política del individuo» es un corolario** implícito en ese principio 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. Desde este punto de vista el individuo es moralmente autónomo <sup>2</sup>. Llamaré a esta formulación **principio de imputación moral o de autonomía moral positiva**. Lo que quiere decir es: 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 obligado a ello, ha de ajustar su vida personal a reglas morales.

Una *segunda interpretación* se distingue de la primera: el derecho a profesar cualquier criterio de moralidad significa, implícitamente, que todos los criterios son igualmente válidos. Desde este punto de vista **la voluntad moral del individuo es ontológicamente autónoma**: No sólo cada individuo es dueño de profesar uno u otro criterio moral sino que, además, no hay modo de distinguir entre unos y otros criterios, y la autonomía moral puede, entonces, concebirse no sólo como el derecho (político) a prescindir de normas morales de conducta sino también como la hobbesiana propiedad de no estar sometido a ellas.

Lo llamaré, por ello, de **autonomía moral negativa** o de **no sujeción a norma moral** que no proceda de pacto expreso. En consecuencia, el único criterio socialmente válido para obedecer una norma moral es el acordado intersubjetivamente por la voluntad de los individuos que deciden someterse a ella. Sólo individuos que son ontológicamente autónomos e independientes están revestidos de la propiedad de ser absolutamente autolegisladores <sup>3</sup>.

---

<sup>2</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 él es el *único* responsable de su acto.

<sup>3</sup> Comprendo que la palabra «ontológico» resulte provocativa cuando se aplica a quienes pretenden no profesar de metafísicos. Pero la afirmación de autonomía presupone algún tipo de «ser» o «constitución». Si molesta puede sustituirse por «constitutivamente autónomo».

Distinguiré dos criterios de autonomía ontológica. Uno consiste en entender la autonomía como identidad con uno mismo y diferenciación de los demás. El individuo es ontológicamente autónomo porque es él mismo, y no otro, y porque ese ser uno mismo no admite composición, confusión o simbiosis con otro. Pero la autonomía ontológica del individuo no significa que posea autarquía ontológica, o sea, autosuficiencia. El individuo no es ontológicamente autónomo en este sentido, aristotélico, por lo demás, porque no se basta a sí mismo para sobrevivir. Ser ontológicamente autónomo pero no autárquico es lo mismo que decir que es ontológicamente dependiente aunque su individualidad sea autónoma. Ontológicamente dependiente ¿de qué? Responderé a esta pregunta diciendo que la individualidad no puede trascender los condicionantes de su condición natural, de su pertenencia a un mundo de la naturaleza que le constituye y del que forma parte.

Por tanto, podemos preguntar: ¿qué significa la autonomía moral y hasta dónde pueden llegar las limitaciones de la libertad política? 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 a los que un individuo obedece porque quiere. Generalmente este «porque quiere» significa el hecho de haber nacido en un determinado *grupo social* en el que se vive una determinada *tradicón moral*. Lo político se refiere al conjunto de reglas que han de aplicarse, incluso en contra de la voluntad de los obligados, para organizar las interferencias producidas por los condicionamientos de la interacción entre conductas autónomas. Pero, según se interprete esta definición de lo político, determina una relación diferente, más o menos conflictiva, con relación a lo moral.

Desde Hobbes, se comprende bien que la propia consideración de la libertad política del individuo suscita que sea 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 iguales y pue-

den entrar en colisión unos con otros, la libertad política ha de limitarse justamente para evitar que se produzcan interferencias entre los distintos criterios morales. Es decir, hay que limitar la libertad política porque se concibe al individuo como un ser 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 reconocimiento de una condición previa, la moralidad del individuo, y el reconocimiento de una propiedad indiscutible, la absoluta libertad moral, son los motivos que justifican la limitación de su libertad política*. Más ambos motivos se excluyen entre sí, y no hay modo de entender para qué construir una regla de moralidad sobre un principio que se basa en limitar reglas de moralidad inexistentes<sup>4</sup>.

Concluyo: 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 como 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 preexistentes 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

---

<sup>4</sup> La idea de «el velo de la ignorancia» de Rawls pretende superar esta paradoja. «El velo» oculta aquello que se presume que existe —la moralidad del individuo— para crear la ficción de que se puede pactar en condiciones de igualdad negativa. «Negativa» porque se ocultan las normas positivas presupuestas por la existencia de individuos morales. Personalmente pienso que la ficción no puede resolver la paradoja.

individuos. La causa de que se limite la libertad política se halla en que el criterio de autonomía moral *presupone* que el individuo es un ser *positivamente* moral. Eso es lo que puede dar sentido a la limitación política. Pero el programa de construir toda la ética mediante un proceso dialógico de consensuación 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

Un criterio de interpretación aplicable sería, pues, el siguiente: como la restricción política presupone que los individuos cuya libertad se limita son personas morales, la función del orden político es proteger la presupuesta moralidad de los individuos mientras no se produzcan entre ellos interferencias o 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, al menos en parte, el planteamiento originario de Locke que, con matices, comparto. Esto significa que, hablando conforme a las pautas de la modernidad, **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, 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 función de la política no es transformar ni sustituir las normas sociales o morales sino preservarlas evitando las interferencias que puedan provocarse entre quienes profesan normas diferentes.

Lo que, a mi modo de ver, implica esa regla es que la noción misma de un «pacto social» o «contrato originario» es inconsistente, a menos que se utilice esa expresión con un valor meramente heurístico. Es «inconsistente» porque el pacto político de limitación de la libertad presupone siempre que hay un previo contenido moral sobre el que pactar, una moral sustantiva. Por tanto, el pacto social no puede ser originario ni puede ser fundamento de una moral positiva que siempre presupone. Por ésta, entre otras razones, no se concibe al individuo como absolutamente autolegisador. El ámbito de legislación artificial o 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 cauce interpretativo se obtienen conclusiones muy distintas de si se sigue el otro. Según esta línea de interpretación, el individuo tiene una moral positiva por pertenecer a un grupo social. ¿Quién antecede a quién, el individuo al grupo o el grupo al individuo? Cualquiera que sea la respuesta, en la génesis 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» humano sin referencia a un grupo. Esto significa que, *desde el punto de vista moral*, el individuo es una *unidad de imputación*, la **unidad de responsabilidad moral**, pero *desde un punto de vista social*, el individuo no puede ser considerado la unidad de análisis social, por lo que **no es la unidad de análisis moral**.

Justificaré esta aseveración. Ser individuo es poseer identidad, no ser un individuo distinto del que uno es. Esto significa que todo individuo es física, material, biológica y ontológicamente autónomo porque es idéntico a sí mismo y distinto de los demás. Esta propiedad de lo discernible puede considerarse universal y predicarse de cualquier individuo animal, humano o no. Parece obvio que no puede haber identidad sin autonomía.

Pero el uso de la palabra «individuo» en la tradición individualista y en la filosofía de la conciencia es ambiguo. Por un lado se refiere a la identidad de todo individuo humano. Por otro, denota al individuo moral o al sujeto noético. El rasgo que distingue al sujeto moral o al noético es la conciencia reflexiva, el *cogito, ergo sum*. Pero no todo individuo humano es individuo consciente o sujeto noético y, por eso mismo, no puede identificarse la autonomía moral de individuos conscientes y la autonomía gnoseológica de los sujetos noéticos con la autonomía antropológica o sociológica. Tener identidad humana no implica tener conciencia noética ni reflexiva. Dicho de otra manera: la autonomía ontológica no implica autonomía moral ni noética: un niño es ontológicamente autónomo, pero no lo es moral ni noéticamente. Para que lo fuera tendría que identificarse la autonomía ontológica con la autarquía o autosuficiencia individual.

La identidad individual no significa independencia antropológica ni social. En tanto individuos que nacemos, crecemos, nos reproducimos y morimos, no somos autónomos, sino dependientes. Nacemos como seres dependientes y crecemos en situación de dependencia. Nacemos por cooperación complementaria de nuestros progenitores. No podríamos sobrevivir sin auxilio.

La dependencia antropológica y sociológica se manifiesta en que nuestra supervivencia individual depende de que se cumplan normas morales específicas. Y si que cada individualidad pueda sobrevivir 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. El individuo humano no nace como sujeto noético ni como sujeto autolegislador. Para llegar a serlo, para poseer reflexión y conciencia moral, es imprescindible que el grupo en el que nace cumpla normas que permitan su transformación de individuo humano en individuo moral y reflexivo. Esto significa que **el desarrollo de la individualidad está condicionado al cumplimiento de normas sociales en el grupo**, y no al revés. La tarea de la **emancipación moral sólo puede ser efecto del cumplimiento por el grupo de un reglamento moral que es condición previa de la realización de la tarea emancipatoria**.

Es lo contrario de lo que se concluye al concebir hobbesianamente la libertad como un *status* del individuo no sometido a normas. Todas las reglas racionales de la ética deberían deducirse de esa carencia. Mas eso no es posible porque implica concebir que la personalidad racional del individuo es una cáscara vacía pero, a la vez, plenamente constituida para pactar<sup>5</sup>. Si fuera como dice Hobbes no podríamos distinguir entre la persona que nace y la personalidad que se va formando. El individuo hobbesiano incluye y excluye simultáneamente a ambas pues es moralmente *vacío* —no está sometido a normas— y moralmente *lleno* —está capacitado para pactar—. Hobbes piensa como si

<sup>5</sup> Como ocurre con las hipótesis postkantianas basadas en el concepto hobbesiano de «individuo» y «libertad». Así el rawlsiano «velo de la ignorancia» *despoja* al individuo de toda personalidad pero, a la vez, lo considera capacitado para consensuar normas, lo que implica que posea una personalidad. Un individuo sin «personalidad» es un recién nacido no un individuo *velado* para no tener normas ni preferencias pero *no velado* para consensuar un sistema normativo. Las apelianas «condiciones de simetría» para consensuar normas no pueden ser universales porque implicaría que la personalidad de los individuos fuera simétrica, pero eso es una pura fabulación. Hume dijo que el «estado hobbesiano de naturaleza» es pura fábula; ni siquiera es el estado del niño al nacer.

ambas cosas fuesen simultáneamente posibles. Una carencia total de normas sólo se da en el recién nacido. Hobbesianamente hablando sólo los recién nacidos son individuos libres en estado de naturaleza. Pero no están capacitados para pactar. Un negociador de normas ha de poseer una personalidad consciente, pero eso es lo contrario de una libertad vacía de normas.

El ser o no ser persona individual no depende de las normas culturales sino del hecho natural consistente en ser persona. Ser persona es condición para llegar a poseer una u otra personalidad. La personalidad se forma en el mundo de la vida a través de una relación no negociable con el entorno. El entorno no puede calcularse, es condición del cálculo. La *circunstancia* del mundo de la vida se nos da de antemano a la personalidad. Es el entorno material no calculable de nuestra dependencia natural en que se fundamenta cualquier cálculo que pudiéramos hacer. No calculable porque nunca podremos abarcar todas las variables que habríamos de tener en cuenta para que de nuestro modo de racionalizar el mundo pudiéramos deducir qué medio sería el más adecuado para alcanzar el fin que nos propongamos realizar. Ni siquiera por consenso podemos llegar a determinar cómo ha de ser esa relación entre la persona y su entorno porque es anterior a todo consenso y no depende por tanto de lo que consensuemos.

El problema de la emancipación política consiste en determinar qué reglas morales previas del grupo son condición *sine qua non* de nuestra subsistencia. Mi punto de vista es que se trata de normas universales, preculturales, derivadas de nuestros condicionamiento por la naturaleza de la que formamos parte. No sugiero que haya un «derecho natural» sino un condicionamiento del que deriva un *límite natural*. Es decir que la última fundamentación de la norma no depende sólo de la voluntad sino también del condicionamiento biológico, antropológico y sociológico de la individualidad humana.

Pero si hay un límite natural a una tarea progresivamente emancipatoria podemos concluir que la idea misma de emancipación, como liberación de normas morales que definen la identidad de un grupo para sustituirlas por reglas políticas consensuadas, sólo tiene un valor subjetivo y no es

posible objetivarla como una función política objetiva o universal.

No puede haber una razón política cuya función sea emancipar a los individuos de las reglas morales del grupo al que pertenece porque hay que presumir que el individuo consiente en pertenecer al grupo mientras no exprese lo contrario. Pertenecer a un grupo no significa recortar la libertad ni no pertenecer a un grupo significa aumentarla. 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 individual. Mi tesis es que el principio de imputación moral señala un límite a la dependencia natural de un individuo del grupo moral al que pertenece. Dicho de otra manera: todo individuo *debe poder* separarse de su grupo si desea hacerlo por motivos morales.

Según el principio liberal en que idealmente se funda la organización moderna de la sociedad, en una comunidad no política el sometimiento del individuo al grupo o su exclusión no debería poder realizarse por métodos coactivos sino persuasivos. Llamaremos *orden social liberal* (no político), en sentido ideal, al conjunto de reglas que se viven asociativamente por adhesión, pero 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 no político, sustantivo presupuesto como natural, la Sociedad y el Mercado, caracteriza idealmente a la organización liberal de las sociedades modernas.*

### 3. La interpretación negativa de la autonomía moral

El otro criterio de interpretación sería el siguiente: es obvio que la relación entre moralidad y política es 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 moral alguna. Según este cauce de interpretación toda

norma moral es una limitación de la libertad moral. A mi modo de ver tal interpretación es inconsistente porque conduce a conclusiones paradójicas.

Examinaré la principal. Por aplicación de este criterio de libertad ha de resultar que 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 emancipatoria. Pero esa tarea es a la vez el motivo que legitima la obediencia política. Aceptando el punto de vista 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, que sería lo correcto, lo adecuado a una propiedad que concibe la norma como algo que ha de ser producido para evitar interferencias.

Cuantas más rúbricas morales constriñan a un individuo de más condicionamientos habrá que «liberarlo», y, en consecuencia, más exigentes y restrictivas habrán de ser las reglas políticas que se propongan emanciparlo de esas ataduras procedentes de quedar sometido a pautas de moralidad.

Como es natural una inconsistencia del razonamiento ha de ocultar algún otro tipo de inconsistencia. El principio es antropológico y sociológicamente inconsistente porque la

idea hobbesiana de una libertad sin referencia a normas previas solo es aplicable a un tipo de individuo humano ficticio cuyo desarrollo existencial no dependiera de que otros individuos cumplan normas positivamente morales de conducta <sup>6</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 ontológicamente autónomo (o sea, «constitutivamente») 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 ontológica, de dependencia moral 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 validar la hobbesiana distinción de derecho entre un orden social político y un orden social no político, característico de la modernidad democrática, 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, autonomía 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 exclusivamente de *instrumentales*: una conducta desordenada, es decir, que no tenga

<sup>6</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. Un 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.



en cuenta que ha de someterse a reglas para no interferir en las decisiones de los demás, es inevitablemente conflictiva.

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. Es decir, la fuerza coactiva derivada de la ley ha de aplicarse conforme a las leyes o reglas que regulan su aplicación de manera que no haya aleatoriedad sobre cuándo se desobedece la ley y sobre cuándo y cómo se obliga al infractor a cumplirla o a acatar las consecuencias, legalmente definidas, de la infracción.

No obstante, es posible deducir reglas de orden de tipo hobbesiano sin necesidad de presuponer un ámbito 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 idealmente deducible de la propia noción hobbesiana de libertad política. Esta deducción se basa en un criterio *instrumental* o utilitario. Es mucho más útil para mi libertad que se limite la libertad de todos y, con la de todos, 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, incluso 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 de conducta. Si *todas* las reglas éticas tuvieran por función evitar interferencias en la circulación la idea de Hobbes sería correcta. Tal vez no fuera aplicable a una «sociedad de demonios» como quería Kant, sólo a una sociedad de robots que condujeran automóviles.

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, pues, en la concepción hobbesiana, siempre hay una tensión entre el bien individual y el bien común político entendido como bien general de todos. Por esta razón, la política requiere de la fuerza o coacción 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 cumplir una regla.

En conclusión, el principal motivo ilustrado para limitar la libertad es evitar la situación de discrepancia permanente entre voluntades moralmente discordantes. En un grupo social cuyos participantes conviven de acuerdo con reglas, costumbres, ritos y tradiciones sociales diversas, se constituye una comunidad política organizada según una interpretación negativa del principio de autonomía moral, cuando las reglas que limitan y regulan las libertades individuales se disocian agresivamente de las reglas sociales que asociativamente proceden de la interacción libre de voluntades. La familia, como comunidad social mínima de convivencia, queda escindida del Estado como comunidad política reguladora de la convivencia entre socios individuales. La asociación contractual de individuos tiende a sustituir a la comunidad moral de individuos. Pero la distinción entre asociación contractual y comunidad moral no tiene por qué ser en sí misma antitética. Lo es si se parte del principio de autonomía moral negativo, es decir si se concibe la pertenencia a un grupo moral o la adhesión por motivos morales a un grupo, como una mera limitación de la libertad que sólo se justifica por motivos instrumentales o como una sujeción represiva del instinto.

Alguien es persona y no individuo, ciudadano o sujeto noético, porque lo es de modo natural, no cultural. Y distinguir entre lo que es y no es natural no resulta tan problemático. Basta simplemente con indagar la naturaleza. Es natural nuestro ojo, aquel con el que miramos, pero no nuestras lentillas ni nuestros microscopios. No somos seres naturales porque haya una naturaleza que nos trasciende, sino porque nuestra pertenencia a la naturaleza en cuanto ámbito donde se desarrolla el mundo que compartimos con los entes que percibimos, es independiente de la historia. Somos, en tanto sustancia corpórea (material o espiritual), a la vez que persona, naturaleza. La historicidad humana puede comprenderse, pues, como un devenir que, en virtud de la propia libertad humana, puede seguir un impulso de ade-

cuación de nuestra proyección artificial a lo que *naturalmente somos* o un impulso de progresiva desviación de nuestros productos artificiales de esa relación que nos permite comprendernos como seres naturales y no como meros arbitrios de la evolución cultural. Nuestra condición natural no genera derechos naturales pero sí condiciones que limitan el horizonte de lo que puede ser moralmente objeto de transacción o de pacto <sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Por ejemplo, yo no diría que hay un derecho natural de propiedad sino que nuestra condición natural requiere que lo producido por uno mismo sea objeto de apropiación.